

Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete
des Wissens / der Literatur u. Kunst
herausgegeben von Karl Muth

Einundzwanzigster Jahrgang

April 1924 - September 1924

Band
2

Kempten und München
Verlag Jos. Kösel'sche Buchhandlung

[illegible]

Inhaltsverzeichnis des II. Bandes XXI. Jahrg.*

I. Romane, Novellen und Gedichte

II. Religion, Geschichte, Philosophie, Bildungs- und Erziehungswesen

* Die mit Sternchen bezeichneten Beiträge stehen unter der Rubrik 'Rundschau'.

III. Literatur, Theater, Kunst und Musik

Seite

*Literatur und Theater

*Kunst

*Musik

IV. Biographisches

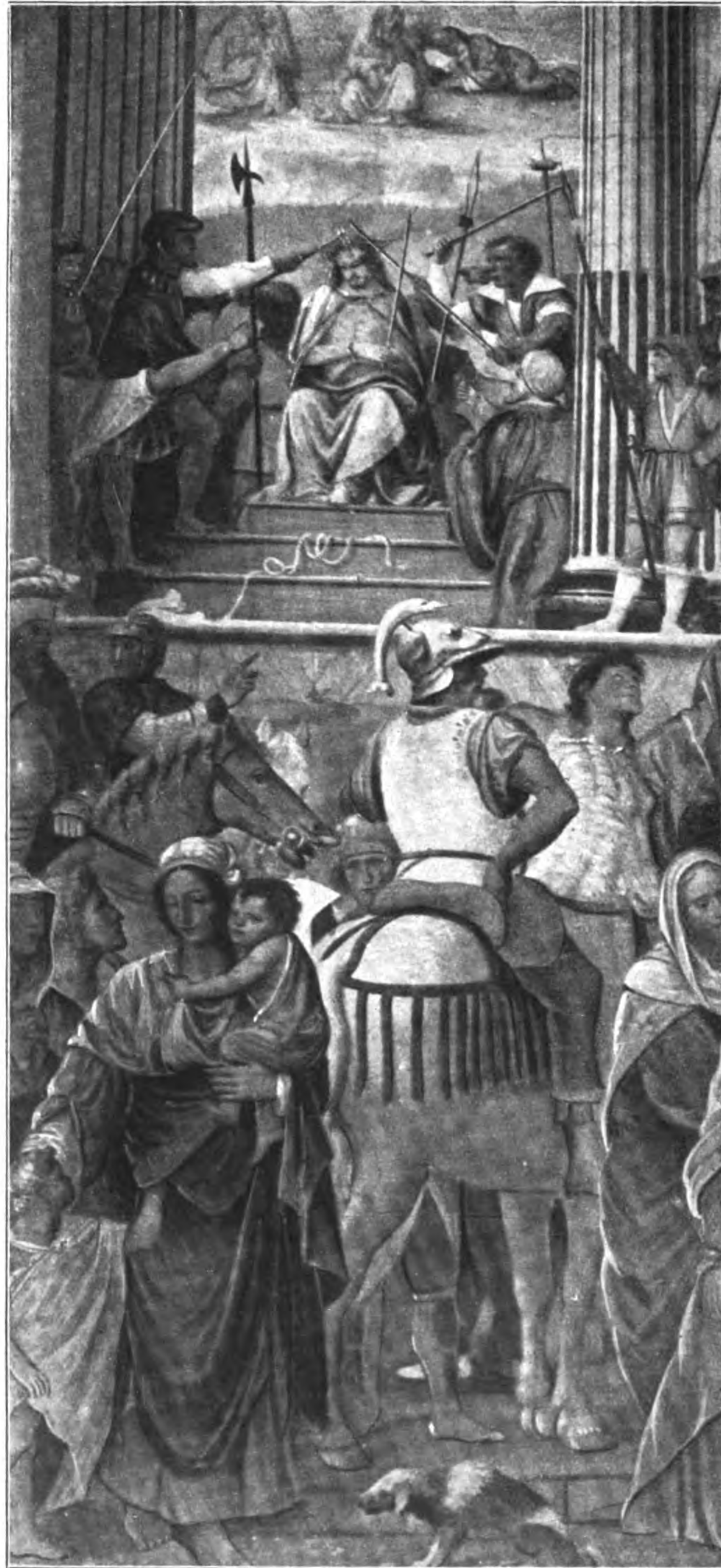
V. Naturwissenschaft, Medizin, Länder- und Völkerkunde

VI. Volkswirtschaft, Rechtspflege, Verschiedenes

VII. Neues vom Büchertisch

VIII. Kunstbeilagen

IX. Besprochene Bücher und Theateraufführungen



Bernardino Luini / Die Passion

(Ausschnitt)



Die demokratische Idee als Kraft und Symbol / Von Josef Aquilin Lettenbaur

Wir stehen inmitten einer großen geschichtlichen Zeitwende. Die Stetigkeit ist geschwunden aus den bisherigen Zentren sozialer Gebundenheit, aus Staatsgewalt, aus Wirtschaft und Verkehr, aus Ethik selbst und Rechtsauffassung, fast möchte man sagen aus jeglicher Form geistiger Geschlossenheit und gesellschaftlicher Zusammenhänge. Und diese Züge eignen nicht nur unserem durch das große Unglück zerrüttetem Vaterland, nein, wer schärfer zusieht und wem eigene Anschauung auch in anderen Ländern nicht versagt blieb, gewahrt Symptome der Auflösung auch in Ländern, die von dem Zusammenbruch scheinbar verschont geblieben sind.

Was in Trümmern liegt, sehen wir; was sich dem Chaos entwinden wird, sehen wir noch nicht; was aber, als wenigstens zeitweilig Entstandenes, zum Vorschein kam und sichtbar geblieben ist, ist der Bolschewismus mit seiner Dynamik, Sinnbild und Ausgeburt der Zerrissenheit und der Sucht, die Schäden der Menschheit mit Mitteln des Aberwitzes zu heilen.

Die Welt ist mehr ‚bolschewisiert', als es ihr zum Bewußtsein gekommen ist. Selbst wer legale Macht aufbauen oder wiederherstellen will, gewahrt sich mit einem Male in bolschewistischen Methoden, im Banne jenes Geistes, der atomisiert, wo er zusammenfassen will. Die Abhalfterung einer Autorität — gleichviel auf welchen Grundlagen errichtet — entnimmt ihr Anrecht der individualistischen Wurzel, und konservativ gedachte Aktionen geraten in ihrem Wesen revolutionär. Wer daher konservativen Sinn in der besten Deutung dieses Wortes im Blut oder in der Erziehung überkommen hat, wird sich auf eine andere Ebene begeben müssen, wenn er die Gleichung wiederfinden will, auf der seine innerste Veranlagung ruht.

Es muß zu denken geben, daß gerade die Länder, die sich am dauerhaftesten gegen den Einlaß der demokratischen Idee gesträubt hatten und mit Stolz auf das Wesen der konservativen Idee, nämlich der Erhaltung bestehender Bindungen und Autoritäten eingeschworen waren, es sind, bei denen das kommunistische Experiment am leichtesten Eingang finden konnte und die am schwersten unter den Konvulsionen der inneren Störung leiden; und daß die Länder, welche sich am frühesten den demokratischen Ideen und Grundformen unterworfen haben, es sind, in denen der staatliche und soziale Bestand am wenigsten oder nicht erschüttert worden ist. Amerika, die mächtige Demokratie der neuen Welt, ist immun geblieben. Wer in der ersten Panik über die von Osten hereinbrechende Flut bereits die große Republik des Westens von der Überschwemmung bedroht sah, konnte damals mit jener Sicherheit eines anderen belehrt werden, auf die ein Kenner von Verhältnissen sich nichts zu gute zu tun braucht.

Rußland, das dem Verband der schließlichen Siegermächte angehört hatte, hat unter der Zarengewalt nicht mehr gehalten. Nicht seine militärischen Mißerfolge haben es vernichtet, sondern die Explosion jahrhundertelang gedrückter Kräfte hat den Kessel gesprengt, dessen Ventile durch gesunde

demokratische Vorkehrungen niemals geöffnet worden waren. Die Länder im Osten Europas — und leider auch das Reich der Mitte — haben die Probe nicht bestanden. Die Länder des Westens sind nicht zerfallen. Gesiegt aber hat zum Ende ein Land: die Urdemokratie Amerika.

Bestimmend war für den Ausgang des Ringens das Übergewicht der gesamten Kriegsmittel und der gesamten Kriegsstrategie bei einem Kräfteverhältnis ungleicher Art, das der einen Partei bei einem Kalkül, der auf beiden Seiten mit der Fehlerquote rechnet, kein Mattspiel gestattete, sondern im günstigsten Falle ein Spiel auf Remis. Sieg wie Niederlage wurden aber beeinflußt, wenn nicht entschieden durch jene Kräfte, die das Gefüge bei den Erschütterungen, die alle europäischen Kriegsländer zu ertragen hatten, gehalten oder zerstört haben. Und damit hatte nicht ein Fatum sein letztes Wort gesprochen, sondern das Schicksal.

* * *

Der Gegensatz heißt hier nicht konservativ und liberal nach üblichem Brauch, namentlich im Parteileben, das hier weiter nicht berührt werden soll. Es soll auch nicht von der Auswirkung der demokratischen Idee auf die formale Demokratie mit ihren Institutionen (Parlamentarismus, allgemeines Wahlrecht, Majoritätsherrschaft) die Rede sein oder ihrer Wandlung im Laufe der Zeiten. Der Gegensatz heißt hier konservativ und demokratisch, der auf einem tieferen Fundamente ruht, nämlich auf der Verschiedenheit der menschlichen Veranlagung und des menschlichen Temperaments. Der Gegensatz kann aber auch aus Einsichten und Erfahrungen heraufgekommen sein, die im Widerstreit mit der Uranlage bei manchen aus dem konservativen Grundton den demokratischen formten oder umgekehrt.

Es gibt und gab allezeit Menschen, es gibt Völker und Gruppen, in deren Wesensart das Beharren vorherrschend ist, und solche, bei denen der Gedanke an den immerwährenden Fortschritt der Menschheit das Endmotiv bildet. Man könnte, oberflächlich gesprochen, die westlichen Völker (und vor allem Amerika) unter die letzteren, die Mitte und den Osten Europas unter die ersteren einreihen. Diese Scheidung wäre indes keineswegs erschöpfend oder auch nur im einzelnen zutreffend; denn wir werden sehen, daß der Beharrungsgeist gerade bei gewissen Ländern der westlichen Einteilung besonders dominierend und der Radikalismus als Exzeß des Fortschrittsgedankens bei einzelnen der östlichen Schichtung besonders keimfähig ist. Wir müssen also, wenn wir die konservative und die demokratische Idee in der Volkspsyche erfassen wollen, überall mit starken Querlagerungen rechnen, während die Scheidung vom Individuum aus betrachtet verhältnismäßig ziemlich einfach ist.

Konservativ ist der Mensch, der an das Besser in der Fortdauer gegebener Zustände glaubt, der bestehende Ordnungen und Autoritäten erhalten sehen will, der vor allem seinen Glauben auf das Erfahrungsurteil stützt, daß nämlich die Menschennatur sich unter bestimmten Bedingungen

stets nach einer bestimmten Richtung äußert — ein Urteil, das, wenn hemmungslos, leicht in das Vorurteil übergeht und der Entwicklung den Weg versperrt. Konservativ ist das Fußen auf der Tradition, deren Wert im gesellschaftlichen und namentlich im politischen Leben gar nicht hoch genug angeschlagen werden kann, und daraus abgeleitet die Ehrfurcht vor überkommener Weisheit, was wiederum an den Rand der Anbetung einer ‚Erbweisheit' führt. Konsequente Weiterverfolgung dieser Gedankengänge führt zum bedingungslosen Glauben an den Primat der Aristokratie.

Unbezwinglich ist der Zauber, den das Ewig-Aristokratische auf jeden ausübt, dem Formvollendung als Teil der Wesensvollendung gilt. Doch auch diese Schönheit folgt den Gesetzen der steten Neugeburt aus dunklem Schoß und der Entwicklung vom Edelwachstum bis zur Edelfäule. Auch der Endlich-Aristokratische wächst über sich selbst hinaus und hebt sich auf, um neu erschlossen zu werden aus obskuren Keimen.

Als eine Blüte aristokratischer Verfeinerung und edelster Kultur steht — wenn hier eine Anschauung gegeben werden darf — ein Mann von heute noch vor unseren Augen, ein Grandseigneur, der als führender Staatsmann wie als Mann der Feder (eine in Deutschland ziemlich unbekannte Kombination) auf hoher Warte stand: Archibald Philipp Primrose, der Earl of Rosebery. Und die Primroses, von denen er stammt? Sie waren einmal in Stuartstagen nichts weniger als ein verfeinerter Menschenschlag, vielmehr die Smartesten unter den Schotten im Erraffen und Aufbauen von Reichtümern, die zum Ende Hocharistokratie fundieren und lebensfähig machen. So war es mit einem Aufstieg beschaffen. Abstiege bei anderen Geschlechtern braucht man nicht zu exemplifizieren. Auch die Aristokratie ist den Gesetzen des Werdens und Vergehens unterworfen; auch ihr, dieser mächtigsten Vertreterin beharrender Tendenzen, mangelt die Beharrung in ihrer Gestalt. ‚Konservativ' ist nur die Idee des Aristokratischen, nicht die Form ihrer Erscheinung. Übrigens ist der Konservativismus im Aristokratischen keineswegs erschöpft, kulminiert aber in ihm. Auch der Bauernstand wurzelt im allgemeinen im gleichen Element.

Wie steht es nun mit seinem Gegenpol, der demokratischen Grundidee?

Ihre Wurzeln fußen in einer gänzlich anderen Ebene. Ihre Wesenheit liegt nicht im Beharren, sondern in der Bewegung. Der mächtigste Trieb aller Bewegtheit, unzähligen Geistern der einzige, der zu leben überhaupt verlohnt, wirkt am Anfang ihres Seins und Werdens: der Fortschrittsgedanke. Und über dem Menschendasein, das ihm ergeben ist, steht leuchtend ein einziges Zauberwort: die Hoffnung. Die Nachtstimmung prädestinierten Lebensganges aus Geburt, Erbanlage und Milieu heraus ist aus diesem Ideenkreis verbannt und hat Ahnungen Platz gemacht, die der Menschennatur alle möglichen Sprünge ins Unberechenbare zutrauen. Die Idee wird zum Symbol für die Harmonie des Miteinanderlebens in gleichen Rechten und gleicher Anwartschaft, im Gegensatz zum Auseinanderleben nach Klassen, Ständen oder sonstiger Abgeschlossenheit des einen vom andern.

Mag Wahrheit oder Wahn diesen Ausblicken zugrunde liegen, sie fördern auf alle Fälle das Objekt, das den guten Keim in sich trägt. Das gilt vom Einzelnen wie von einem Volk. Hier liegt der Schlüssel zu allen Gängen, in die uns eine Betrachtung des demokratischen Grundgedankens führt.

* * *

Dem bekannten urkonservativen Wort: Was einer werden kann, das ist er schon — ein Wort, das nicht allein auf die Unveränderlichkeit des Keimplasmas in biologischer Wertung zielt, sondern in praktischer Anwendung auf die Unverrückbarkeit sozialer Schranken — läßt sich vielleicht ebenso summarisch das Lapidarwort aus der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom Jahre 1776 entgegenstellen: All men are created equal, alle Menschen sind gleich geschaffen — nicht an Form und Fähigkeiten, sondern an Anrecht, sich zu entwickeln und zu den Berufenen gezählt zu werden. Dieses Wort, das Jefferson, auf Rousseauschen Ideen fußend, formuliert hatte, ist in der Folgezeit vielfach mißdeutet worden. Kein demokratischer Denker wird einen Holzhacker aus Kentucky und beispielsweise einen Primrose von heute als gleiche Qualitäten bezeichnen. Aber ein Holzhacker aus Kentucky ist seinem großen Vaterland der größte Staatslenker geworden, denn er war dazu berufen — Abraham Lincoln, der in konservativ gearteter Umschattung niemals zur Auslese und Entwicklung gekommen wäre. Wir wissen nicht, wie viele Lincolns in alten Zeiten und in alten Ländern in ihren Keimen erstickt geblieben sind, weil sie niemals über die niedrigste Geistes- und Wirkungsgeschichte heraus- und in eine höhere hineingewachsen sind. Wir haben aber alles Recht, anzunehmen, daß kein Oranjen oder Cecil oder Metternich (oder sonst ein Sprosse eines begabten adeligen Hauses), wenn anders er über das Maß hinaus veranlagt war, nicht zur Bedeutung in der Welt gelangt wäre. ‚Les hommes de qualité' haben, um mit Descartes zu reden, ihren unvergleichlichen Vorsprung. Wie oft endet aber diese Anfangsüberlegenheit in armseliger Routine, während der geniale Funke in einem Menschenkind, das in Druck und Bildungsmangel niedergehalten oder auch, nach obligater Schulung, nie zu den höheren Geschäften zugelassen wird, ersterben mußte! Denn daß das Ungewöhnliche sich zum Ende immer durchringt, ist ein frommer Glaube. Es sind tausendfach mehr Außergewöhnliche verkümmert, die keine gute Geburtsfee hatten, als Gewöhnliche zu recht ansehnlichen Stellungen gelangt, denen eine gute Geburtsfee zur Seite stand.

Ein Wesenselement der neuzeitlich demokratischen Idee ist nun das Prinzip des Ausgleichs. Ausgleich will die gesamte Menschheit heben — will die Massen heben, auf daß es mehr Berufene gebe.*

* Für den Aufstieg der Berufenen gibt es in den demokratischen Ländern zwei Systeme, das direkte und das indirekte. Für die Möglichkeiten des indirekten Systems ist England das klassische Vorbild, indem dort virtuell jeder in die bestimmte obere Klasse aufsteigen und damit erreichen kann, was in Ländern mit starrer

Was ist Masse? Im Sinne derer, die sich turmhoch über dem Volk auf breiter Heeresstraße fühlen, ein odioser Begriff, ein Gegenbegriff zum Heroischen und zum Aristokratischen. In diesem Sinne ist Masse nicht viel anderes als was das englische Wort crowd (sprachlich: was sich drängt, was wimmelt) versinnbildlicht, Herdentier — das es in jedem Lager gibt und vielleicht noch weniger in dem des programmgemäßen Fortschrittgedankens, als in dem blinder Gefolgschaft vor jeglicher Konvenienz. Als Totalität alles Namenlosen gefaßt ist Masse jedoch Erdboden, Mutterschoß, aus dem wahllos wie das Geschlecht und unbestimmbar aus dunklen Keimen die Talente und Seelenkräfte edler Ordnung aufsteigen — der Mut, die Lebens- und Tatkraft, das Genie. Je ausgebreiteter die Basis, je größer und reicher das ‚Reservoir', um so größer die Wahrscheinlichkeit für das Entstehen des Außergewöhnlichen, das aber nur durch Schulung zur Reife gebracht werden kann. Das Gewöhnliche bleibt immer in der ‚Masse' stecken oder sinkt in sie zurück, gleichviel ob diese Masse im Schlamm des Fabrikelends oder des Sybaritentums weitervegetiert. Die Menschheitsgeschichte ist aber überfüllt mit Beispielen für die Wahrheit, daß nicht der kleinere Vorrat der bereits Gesichteten in steter Wiederkehr der Geschlechterfolge die Welt vorwärtstreibt, sondern der unerschöpfliche Vorrat aus dem Unbestimmbaren aller Herkunft, Klassen und Rassen.

Hat man unter demokratischen Völkern gelebt und lange genug gelebt, um ihre Seele zu verstehen, so überkommt einen der Rhythmus dessen, was wir unter der Kraft des Ausgleichs verstehen, mit unwiderstehlicher Macht.

Ausgleich geht eine Spanne weiter, als die Gerechtigkeit, die selbstverständlich jeder Staatsgedanke für sich vindiziert. Justitia ist redlich, aber hart, oftmals unversöhnlich. Der Ausgleich ist stets versöhnlich — es ist sein Wesen —, nur bleibt er vielfach Ideal in der Hoffnung, daß alles besser werde, und das ist schon viel. Optimismus, mit dem er Hand in Hand geht, ist hier Wirkendes und Bewirktes, ein moralisches perpetuum mobile. Kühle Einsicht, daß die menschliche Natur mit ihren Schwächen stets dieselbe bleibt, läßt aber in den Pessimismus gleiten. Die Urdemokratie des amerikanischen Volkes steht einheitlich auf der Stufe dieser Seelenverfassung und überwindet aus ihr heraus, selbst wenn schreiende Mißstände und Unvollkommenheiten ihr Dasein beschweren, die Härten der Gegenwart mit dem Ausblick auf die Zukunft.

* * *

Eine brennende Frage, mit deren Beantwortung im Urteil vieler der demokratische Gedanke steht und fällt, ist es, ob bei diesem Prozeß der Aufmischung aus dem großen ‚Reservoir' nicht die Qualität verschlechtert und

Schichten- und Kastenbildung nicht möglich ist. Zugehörigkeit zur herrschenden Klasse ist dann Bedingung und Medium für die Geltung. Für das direkte System ist es Amerika, wo es eine konstante herrschende Klasse nicht gibt und die Männer, die Geltung haben, individuell kommen und gehen.



verwässert und ein guter Durchschnitt an der Stelle der Auslese geschaffen wird. Ob aus der namenlosen Masse auch die wahrhaft Großen entstehen, namentlich im Staatsleben; ob ein System, das dem Massenwillen das Wort gibt, nicht die Führernaturen verdrängt und zum Ende ausschaltet? Denn wie wäre Fortschritt, der Grundimpuls der wahren demokratischen Wesenheit, denkbar ohne Begnadete, Schöpfertum ohne den Geist, der auserwählten Naturen eigen ist?

Hier muß ein Fundamentalirrtum offengelegt werden: Ein vollkommenes, für alle Völker und alle Zeiten gültiges Staats- und Gesellschaftssystem gibt es nicht; und darf eine Fundamentalwahrheit nicht übersehen werden: Jedes der Systeme birgt seinen Zerstörer im eigenen Schoß — das monarchisch-konservative den Byzantinismus und das republikanisch-demokratische die Demagogie. Schmeichelei ist in beiden Fällen das Gift, an dem die guten Säfte zugrunde gehen. Hier wird um den Fürsten gebuhlt und dort um die Menge. Man wird gut tun, nicht mit Hinweisen zu operieren, mit denen man jede Aufstellung und jedes System durchlöchern kann, oder mit Schäden zu exemplifizieren, die sich zum Ende auf beiden Seiten die Wage halten. Es gibt auch bei Konstruktionen geistiger Natur keine Fehlerfreiheit, und man muß bei jedem System mit dem Faktor der Reibung rechnen, der den gedachten glatten Lauf des Werks beeinträchtigt. Das Wesentliche ist, daß sich ein gesunder Volkskörper in jede Konstruktion findet, wobei im allgemeinen der Satz gelten mag: Je weniger Unterdrückung, desto mehr Gesundheit.

Wiederum drängen sich die Gedanken nach dem Schicksal und der Tragik unseres Vaterlandes: Was lehrt der Welt, was lehrt uns Deutschlands Aufstieg und Verfall?

Seinen Glanz und Aufstieg verdankte Deutschland, neben den unbezweifelbaren inneren Qualitäten seiner Volksveranlagung, einem Führer. Seinen Fall der Tatsache, daß es keine Führer mehr hatte. Und warum hatte die Nation keine Führer mehr nach dem einen politischen Genie Otto v. Bismarck? Warum versagte in diesem, mit Geistesgaben aller Art begnadeten Volke bei einem Systeme, das sich der demokratischen Idee hartnäckig verschloß und der auch ihr Führer leider kein Verständnis entgegenbrachte, die Auslese, ‚die Führerselektion'? Weil der eine, der Große, keine Schule geschaffen hat? Schule ist ein Apparat mit zwiefacher Funktion, dem Lehren und dem Sich-ablernen-lassen, gleichviel ob der Meister dies erstrebt oder nicht. Auch einem für Schulung indifferenten Meister kann, wenn anders er ein Meister ist, der Schüler, der ernstlich will, Geheimnis abringen. Nur muß das Interesse vorhanden sein, statt des Glaubens: der Meister wird es schon recht machen, dazu ist er ja da. Nur inneres Interesse schafft Können. ‚Les attractions sont proportionelles aux destinées', d. h. die Ziele müssen mit den Neigungen korrespondieren; das Ziel muß sichtbar sein und auch erreicht werden können. Bei der Nachfolge eines Bismarck versagte aber das Können, weil nicht das Interesse

am Wesen seiner Kunst lebendig war, sondern am Erfolg. Dies konnte auch schwerlich anders sein, wenn vermutlich die meisten, welche die Disposition in sich getragen hätten, sich sagen mußten, daß sie doch nie zur Berufung kämen bei dem herrschenden System, und weil der tatsächliche Nachwuchs des einen Großen mehr an die Routine und hunderterlei Dinge zu denken hatte, die mit dem persönlichen Aufstieg zusammenhingen — im Zeitalter Wilhelm II. — als an die Staatsmannskunst. Wer gar mit einer Gesinnung aus dem demokratischen Ideenkreis behaftet war, gehörte zu den eo ipso nicht Zugelassenen, von denen noch die Rede sein wird. So kam es, daß der Gewaltige, der einsam unter den Deutschen ragte, wie Epaminondas (der nicht nur der Siegerfeldherr von Leuktra und Mantinea war, sondern auch der größte Staatsmann seiner Zeit) unter den Böotiern, nichts hinterlassen hat als seine Schöpfung mit einem Todeskeim, ohne Führer, ohne Männer, die sie erhalten konnten. Die Auslese an geschulten Politikern, die, wie ein großer italienischer Staatsmann unserer Zeit bemerkte, heute ‚nur als Auswirkung einer demokratischen Erziehung denkbar ist', war prohibiert.

* * *

Wohl ist es ein Postulat der formalen Demokratie, daß das Volk über seine Geschicke befragt werde und diese mitbestimmen dürfe. Aber diese eine Seite der Demokratie als Staatsgedanke und Staatsgewalt, ‚die vom Volke ausgeht', trifft noch nicht den Kern der demokratischen Idee, von der eine Menschheit ebenso in einer Monarchie wie in einer Republik getragen sein kann. Sie ruht, wie angedeutet, in der Überzeugung von der Gleichheit — Gleichberufenheit — aller Geschaffenen und manifestiert sich in ihrer **Ökonomie der Kräfte**. Keine Kraft darf a priori ausgeschaltet sein, keine Kraft darf verloren gehen. Wo einer im Volke weiß, bis dorthin und nicht weiter kann ich kommen, erlahmen Interesse und Impuls. Die Beflügelung der Gedanken sieht ihre Hemmung in den Gitterstäben der begrenzten Welt, in der man lebt; der Bildner, dem der Marmor vorenthalten wird, kann sein Werk nicht schaffen, das er im Busen trägt; Intuition, die die Kunst beseelen muß (auch die Staatskunst!), verraucht; Kräfte, die sich nicht erproben dürfen, versickern im Sande der Resignation oder der Verdrossenheit.

Ganze Klassen waren im alten Staat von der einen oder anderen Entfaltung ihrer Wirksamkeit ausgeschlossen: die Juden im Heer und in der Verwaltung; die Bürgerlichen in der Diplomatie; die Männer der Feder und des Stils in der Staatsmannskunst. Und man hat sie dadurch vielfach in das staatsfremde oder staatsfeindliche Lager getrieben.

Verweilen wir einen Augenblick bei dem letzteren, sehr instruktiven Beispiel. Daß vielbeschlagene Redakteure eines bedeutenden Blattes, deren Wissen um die Vorgänge der Weltpolitik nicht an einem Referate klebt, vortreffliche Diplomaten abgegeben haben, ist eine bekannte Tatsache. Namen aufzuführen würde viel zu weit führen. Man werfe nur einen Blick auf

Frankreichs neuere, uns so verhängnisvoll gewordene Diplomatengeschichte! Selbst der spätere Bismarck hat sich — freilich im Gegensatz zu seiner Kanzlerpraxis, in der Lothar Buchers Verwendung mehr wie die Velleität eines großen Herrn anmutete, der sich solche Ausnahmen gestatten darf — zu diesem Eingeständnis herbeigelassen. Doch es gibt unter den Männern der Feder eine besondere Kategorie, die in demokratischen Ländern gewertet und berufen wird, in den alten konservativen Ländern aber in der Kälte stehen bleibt. Es sind das Menschen, die in ihren inneren Gesichten mit den Möglichkeiten spielen wie mit einem Theaterdegen, weil und so lange ihnen die Bewährung versagt bleibt, die Klinge im Ernstfall zu führen. Diese Männer bringen vielfach ein Rüstzeug mit, das eine weisere Kräfteausnützung dem Ganzen dienstbar macht: Reichtum der Gedanken, nicht selten ein universelleres Wissen, als es Fachspezialität gemeinhin gibt, Kenntnis der menschlichen Psyche, Einbildungs- und Gestaltungskraft, Finesse, Sinn für die Zusammenhänge des Lebens und nicht zuletzt Form des Ausdrucks, Stil — jenes gewisse Etwas, das nicht nur in der Vollendung des Gusses liegt, sondern auch im Wert des Materials, nicht nur in der Fassung, sondern auch in der Klärung der Gedanken, das aber auch dem mit ‚Stilgefühl' Begabten nur als Frucht ernster Arbeit zuteil wird.

Stil muß auch die Politik haben. Großen Stil zeigte die Politik Napoleons bis zu seiner ‚stilistischen Entgleisung' in der russischen Kampagne; keinen Stil die Wilhelminische Politik mit ihren Zickzacklinien. Auch der Politik Mussolinis läßt sich Stil nicht absprechen. Ohne Stil bleibt Politik Erledigung mit Augenblicksgeschicklichkeit — expediency nennen es die Amerikaner, die sehr wohl einen Alexander Hamilton (‚die größte staatsmännische Begabung seiner Zeit' nach einem Worte Talleyrands), einen Daniel Webster, einen Seward, als ‚constructive statesmen' von einem Mc Kinley, dem ‚master of expediency', zu scheiden wissen.

Die Männer der angedeuteten Kategorie haben keinen rechten Sammelnamen. Der eine taucht als Journalist oder Literat auf, ein anderer als Essayist, wieder ein anderer als Romancier oder Dichter. Manch einer taucht überhaupt nicht auf, sondern steckt schamhaft verborgen im Beamtentum, dessen konventionelle Denkart und Federführung er nicht durchbrechen darf.

Der klassische Typ einer solchen Veranlagung und ihre Kulmination durch krönenden Erfolg, vielleicht für alle Zeiten, ist Benjamin Disraeli, der sich vom Romanschreiber zum Parlamentarier und vom Parlamentspolitiker zum leitenden Staatsmann entwickelte, weil in ihm der Wille zum Handeln alles überwog und weil die Atmosphäre seines Heimatlandes ihm diese Entwickelung ermöglichte. Und nicht nur diesen Aufstieg hat — ein pikanter Zug einer Entwicklungsgeschichte — dem späteren Tory-Minister Lord Beaconsfield die freiere Luft Englands gestattet, nein, was noch mehr besagt, man hat ihm die Fortführung seines anderen Wesens als Romancier nicht verdacht. Denn von allen Bedenken, die in starr konservativer Umwelt den Männern der Feder und des Stils entgegengebracht werden, ist, vielleicht

neben dem Mißtrauen gegen eine gewisse Problematik ihres Naturells und der Vermutung ihres mangelnden Sinnes für robuste Geschäftsführung, das stärkste Gegenargument, daß diese Geister, wenn sie sich ‚nebenbei noch mit anderen Dingen befassen', nicht ihre volle Kraft und ihre volle Zeit in den Dienst des Staates stellen. So kommt es, daß, was in den Demokratien des Westens vielfach als eine Empfehlung gilt für den Mann, der sich mit literarischer Arbeit abgehoben, sich ‚individualisiert' hat, in anderen Ländern grundsätzlich eher eine Belastung darstellte. Ein Fundamentalunterschied zwischen konservativem und demokratischem Denken tritt hier wieder grell ins Licht: ‚Bleibe bei deinem Handwerk, d. h. der Feder, und überlasse das Handeln anderen', lautet dort die Parole; ‚betätige dich bestmöglich nach Maßgabe deiner Kräfte, d. h. werde handelnd, wenn dein Daimonion dich dazu treibt', heißt sie hier.

Wie seltsam klingt doch der Vorwurf gegen die Demokratie, daß sie Persönlichkeit zerstöre und die individuelle Entfaltung hemme angesichts einer der altpreußischen Auffassung entstammenden Vorschrift, die bei einer bestimmten Kategorie genau das in den Keimen erstickte, was namentlich die westlichen Länder aus ihr herausgeholt haben! Die Vorschrift, daß kein Beamter des Auswärtigen Amts irgend etwas, auch nicht die harmloseste Studie, weder mit noch ohne Namensnennung, veröffentlichen durfte ohne vorhergehende Genehmigung durch die Behörde, hat die Schulung der Feder gehindert, die nun einmal durch Wettbewerb und Kritik in der Öffentlichkeit geht. Erst die neue deutsche Reichsverfassung hat dieses Verbot geräuschlos hinweggespült (Art. 118). Weiß aber jemand, was Gestaltung und Entfaltung bedeutet, wenn der Autor den schwerfälligen Weg der beamtlichen Gutheißung vor sich hat und mit einem Auge auf den Stoff, mit dem anderen auf den Zensor blicken muß?

Es sind während des Weltkriegs so manche Noten hin- und hergeflogen, an deren Eindruck auf die Völker, bei der Macht, welche die öffentliche Meinung in der Welt nun einmal hat, verschiedentlich das Schicksal hing. Und welch ein Unterschied der Wirkung kam dabei oftmals zutage! Einheitlicher Wurf des Stilisten, der wußte, was er schuf, in Plastik und Eindringlichkeit, auf der einen Seite; Mosaikarbeit vieler mit der Ressortfeder, die ängstlich auf einander Rücksicht nehmen mußten, auf der anderen Seite. Auch hier wiederum war Auslese und Erfolg die Frucht einer Züchtung demokratischer Gepflogenheit, und Unzulänglichkeit eine Folge konservativ gedachter Hemmungen.

Disraeli hat den großen Wurf in der Öffentlichkeit getan mit seinem ‚Vivian Grey'; der harte Realist Clemenceau selbst hat in seiner Jugend einen Roman geschrieben (La voile du bonheur); die Franzosen haben einen leibhaftigen Dichter (Claudel) derzeit als den diplomatischen Vertreter ihrer Interessen im fernen Osten. Beispiele dieser Art könnten in Reihen aufgezählt werden, wenn der Rahmen dieser Skizze es zuließe.

Hatten nun — oder haben diese Nationen es zu bedauern, daß sie

Energien, die in der angedeuteten Kategorie schlummern, ausgelöst und dieser bestimmten Geistigkeit die Tür zu den höheren Staatsstellen geöffnet haben? Daß sie die Besonderheit der Begabung, die sich niemand beilegen kann, höher werteten als die Besonderheit des Métiers, die schließlich auch für den zu erlernen ist, der überhaupt Begabung hat?

Das Problem Demokratie und Auslese beginnt sich wohl hiernach zu klären. Die beiden Gestalten Lincoln und Disraeli sind in ihrer typischen Bedeutung herausgegriffen. Würden sie aber auch vereinzelt dastehen, so würden sie allein schon den Vorwurf entkräften, daß demokratische Institutionen dem Aufkommen Großer abträglich seien, selbst da, wo gewisse Nivellierungstendenzen dem Geist des Ausgleichs als Schatten auf seiner Fährte folgen. Es ist eine große, ans Wunderbare grenzende Erweiterung von Möglichkeiten geoffenbart, wenn man sieht, wie ein Menschenkind aus den tiefsten Niederungen des Daseins* und der Sprosse einer gedrückten, vom politischen Aufstieg ausgeschlossenen Rasse jeweilig ihren Ländern zu providentiellen Staatslenkern aufwachsen konnten. Man vergegenwärtige sich nur einen Moment, wie diese beiden Erdenbürger im Nichts versunken oder doch als historische Gestalten ungeboren geblieben wären, wenn ‚der Proletarier' Abraham Lincoln statt in Kentucky etwa in Schlesien zur Welt gekommen, und der Großvater des Juden Disraeli statt an den englischen Gestaden etwa an der Küste der Ostsee gelandet wäre.

Und nun noch ein kurzer Hinblick nach dem Land Amerika, das fortwährend in unsere Betrachtung hineinragt — wenigen zuliebe, manchem zu Leide, jedem zur Sicht.

Ist es die Schwäche oder die Stärke eines Staats, wenn in ihm der düstere Begriff Proletarier vor dem Begriff Bürger (in guter oder schlechter Situation) verschwindet? Wie kommt es, daß im Kongreß der Vereinigten Staaten gegenwärtig unter 224 Republikanern, 207 Demokraten und 2 Abgeordneten der Landwirtschaftlichen Partei — ein sozialistischer Abgeordneter sitzt — alle american citizens und eingeschworen auf den einen Glauben an das Heil einer demokratischen Gedankenwelt und das Wort Jeffersons aus der Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776: ‚all men are created equal'? Was hat dem großen Land, das nebenbei bemerkt, bei jedem Konflikt mit anderen Mächten in seiner Geschichte oben geblieben ist, was hat seinen Bürgern den unbesiegbaren Optimismus, den Glauben an ihre Kraft und ihre Zukunft gegeben? Kann jemand — neben Erklärungen rein politischer und wirtschaftlicher Natur — über die Bewußtheit

* Man muß den Geburtsort Lincolns in dieser ärmsten und verlassensten Gegend Kentuckys und seine Geburtshütte gesehen haben. Ich war bei der Grundsteinlegung der Memorial hall zugegen und vernahm aus dem Munde des Präsidenten Roosevelt das bedeutungsvolle Wort über Lincoln: ‚Was there ever a great men as good as he? Was there ever a good men as great as he?' Wo finden sich, heißt das, in einer historischen Persönlichkeit die beiden Potenzen der Größe und der Güte so im Ausmaß und im Gleichgewicht vereint wie bei diesem Auserkorenen?

der Amerikaner hinwegsehen, daß ihr Staat der erste und einzige in der Weltgeschichte ist, der nicht historisch gewachsen, sondern auf Ideen (Freiheit, Humanität, Streben nach Glück — pursuit of happiness, wie es in der Unabhängigkeitserklärung heißt —) gegründet ist, der einzige, bei dem sich Vaterlandsbewußtsein und Ideenbewußtsein identifizieren? Kann man aus den Ursachen, die den Vereinigten Staaten zu ihrer beispiellosen Machtstellung verholfen haben, jene Seelenkräfte ausschalten, die den Wert des Ganzen auf den Wert des einzelnen aufbauen, den jeder in dieser Neuwelt als Mensch, als Bürger und als Gleichberechtigter in sich fühlt — ein Bewußtsein, das jedem Würdeempfinden, Daseinsfreude, Willen und Kraft und warme Vaterlandsliebe verleiht?*

Als Alexis de Tocqueville in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts von den Vereinigten Staaten zurückkehrte, hatte er, der Franzose, dessen Kindheit und Jugend noch in die lebenden Erinnerungen an die große Revolution fielen, das Wesen der wahren Demokratie gefunden. Sein Standard-Werk: de la démocratie en Amérique war das Ergebnis dieser Entdeckung.

Frankreich, das den Absolutismus gestürzt und die Menschenrechte verkündet hatte — wohlgemerkt dreizehn Jahre nach der Proklamierung der Gleichheit aller Geschaffenen in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung — und sich seither das geschichtliche Verdienst beilegt, den Grundstein für die moderne Demokratie gelegt zu haben, ist nie ein Hort der demokratischen Idee geworden wie andere, namentlich die angelsächsischen Länder oder die Schweiz, jedes in seiner typischen Eigenart. Frankreich ist all die Zeit hindurch in seiner staatlichen Gestalt wie in seiner gesellschaftlichen Denkform schwankend geblieben und niemals zu dem Ausgleich vorgedrungen, der in ruhiger Sicherheit die angedeuteten Länder mit demokratischem Innenleben erfüllt.

England hat in seiner an inneren Kämpfen reichen Geschichte eine glückliche Synthese von konservativer Artung mit demokratischen Institutionen und Ideen gefunden. Unbestreitbar sind die Engländer ein demokratisches Volk. Sollte jemand noch hieran zweifeln, so sehe man auf einen Vorgang aus unseren Tagen: ein Lord und ehemaliger Vizekönig hat ein Portefeuille inne in einem Arbeiterkabinett, in dem unter den Ministern nicht weniger als sieben frühere Arbeiter sind. Und dennoch mag es unentschieden bleiben, welcher der beiden Grundtöne, der konservative oder der demokratische, beim Engländer durchklingt. Sicher ist nur, daß die konservativ abgestempelte Tory-Partei sich nicht selten den demokratischen Anforderungen zugänglicher gezeigt hat als die der Whigs. Mit klarer Dominante tritt das Übergewicht des demokratischen Wesens beim Amerikanertum hervor, doch ebenfalls nicht ausschließend. Denn die Institutionen und tragenden Gedanken Amerikas sind extrem beharrend und extrem fortschrittlich zugleich. Extrem konservativ ist die Stellung des Amerikaners zu allem Hergebrachten, was

* Wer diesen Fragen nähertreten will, findet manche Antwort oder Erläuterung in meinem Amerikabuch ‚Jenseits der Alten Welt‘, Hirzel 1919.

sich besonders in einer beispiellosen Pietät vor der Verfassung — vom Jahre 1787! — zeigt, an der keine Macht der Neuerung zu rütteln wagt, einer Pietät, die im Rechtsleben oftmals geradezu zu Ungereimtheiten führt. Wahrhaft demokratisch aber ist die Stellung der Einzelstaaten zum Bund (dezentralistisch) und des Einzelbürgers zum Staat, dem geschriebenes Wort und die Gepflogenheiten des Lebens die Gleichwertung im Verfolgen der ‚unbegrenzten Möglichkeiten' garantieren. ‚Pursuit of happiness' ist in gewissem Sinne hier in Erfüllung gegangen.

James Bryce (der nachmalige Lord Bryce), der den Amerikanern ihr großes Staatswerk ‚the American commonwealth' geschenkt hat, widmet in diesem ein Kapitel den Reizen des demokratischen Lebens (amenities of democratic life). Daß das Miteinanderleben selbst in dieser Steigerung als die höhere, auf alle Fälle die glückbringendere Stufe des sozialen Daseins erscheint, kommt in der Bewunderung zum Ausdruck, die er, der Engländer selbst, der amerikanischen Lebensform entgegenbringt.

Und damit kommen wir zum Abschluß.

Den Demokraten, die es sind, ist Demokratie eine feste Burg, auf die sie bauen, ein Palladium, das Schutz verleiht und für das man sein Leben einsetzt. Den Demokraten, die es noch nicht sind, die erst ‚den schweren Weg durch die Demokratie gehen müssen' — ein notwendiges Übel.

Nationen, die eine einheitliche Geschichte haben und eine demokratische Vergangenheit, haben diesen Zwiespalt längst überwunden. Sie haben gewählt zur gegebenen Zeit und im Einklang mit historischen Notwendigkeiten, die sich wenig um die ratio kümmern und mit denen es kein Markten gibt, in Zeiten, da der Staat stark war und der Wille frei. Aus der Überzeugung, daß diese Wahl zu ihrem Heil geschah und aus der Weisheit der Vorfahren heraus, ist den Jungen der Glaube in die Zukunft erwachsen und die Ehrfurcht vor den Alten geblieben. Geblieben und erstarkt ist ihnen die Heimatliebe; das persönliche Interesse aber, das die Demokratie in weiser Abschätzung der Tragfähigkeit der menschlichen Natur allzeit in Rechnung gestellt hat, ist in dem Maße mit dem nationalen Interesse verwachsen, als man im allgemeinen das liebt, wozu man ein inneres Verhältnis hat.

Und was in Ländern, in denen die Demokratie nie einen Passierschein gehabt hat, ihr als Odium verblieb, über das die Besten oft nicht hinwegkommen, erscheint jenen Völkern genau im Gegenteil: ihre Staats- und Gesellschaftsform ist in ihrem Geistesbild nicht eine Form der Zweitklassigkeit, sondern erstberechtigt, menschenwürdig und damit vornehm.

Ob im Glanz der Krone (England) oder in der Schlichtheit der Republik (Amerika), die sich mit der tatsächlichen Macht begnügt — das höhere Bürgerglück ist mit dem äußeren Erfolg Hand in Hand gegangen, wo der demokratische Gedanke Kraft geworden ist. Die konservativste Natur aber konnte und kann sich in die Demokratie finden, wenn sie mit ihrer Überzeugung im Bereich der Ideen gelandet ist, die Dauerwert und Zukunft haben.

Dänische Reisenotizen / Von Werner Picht

Tief in der Natur des Menschen und vor allem des Deutschen liegt das Bedürfnis, aus der Sonderung im Persönlichen, Geschichtlichen, Nationalen hinauszustreben in ein Allgemeines, im Unbedingten sich zu vollenden und auszuruhen von den Spannungen der kreatürlichen Gegensätze. Diese Sehnsucht ist die Realitätsbasis des Traumes von Mensch und Menschheit, den Ideologen zur Grundlage kultureller, ja politischer Aktionsprogramme machen wollen. Aber es scheint, als habe die Natur das eigenwillige Bestreben, die ewigen Werte auf eine Vielheit von Nennern zu bringen und die Verwirklichung des Göttlichen auf den abenteuerlichen Umweg über das Vergängliche und Einmalige zu verweisen. In der Vielfältigkeit der Individuen nicht nur, sondern der rassenmäßigen wie der nationalen Typenbildungen entfaltet sich das menschliche Vermögen.

In diesem Sinne erscheint auch der dänische Miniaturstaat selbst in einer Zeit, die für die Überspannung des nationalen Gedankens büßt, als sinnvoll, ja gottgewollt, wie ihn die Sage bezeugt. Nicht genug mit einem nordischen Wikingerreich: Odin gab seinem Sproß, der Gefion, die Erlaubnis, aus dem schwedischen Boden in einer Nacht Seeland, das Herz des dänischen Staats, herauszupflügen, und mit Hilfe ihrer in Stiere verwandelten Söhne tat sie ihr Bestes. So stand der Gott Pate bei der Schaffung einer neuen Kraftquelle nationalen Selbstbewußtseins — und bei endlosem Bruderzwist nach Ost und Süd.

* * *

Man hat gesagt, unter den drei nordischen Bruderreichen sei Norwegen der Bauer, Schweden der Aristokrat und Dänemark der Bourgeois. Und es ist richtig, daß Kopenhagen mit seinen an 700 000 Einwohnern eine unverhältnismäßige Rolle spielt in einem Lande mit einer Bevölkerung von etwa drei Millionen. Aber ob Kopenhagen, ob flaches Land — der vorherrschende Eindruck ist in Dänemark allenthalben, daß man sich auf dem Boden bewegt, auf dem der niedersächsische Bauer pur sang seine Staats- und Kulturform gefunden hat — ein breites, vollsaftiges Geschlecht mit schweren Gliedern, trägem Blut, Tüchtigkeit, Freiheitssinn und einem riesenhaften Appetit. Die Landschaft: eine wenig wechselreiche, aber überall nutzbare Ebene ohne Unendlichkeit, die friedlichen Küsten der entscheidenden Teile des Reichs sanft bespült von einem Meer, dessen Weite mehr Möglichkeit als Nötigung ist. Aber zwischen den Weiden satter Kühe liegt unversehends über einem Waldhügel ein Schimmer des Mythus, und Hildur und Sigrun mit ihren gewaltigen Gliedern, die zunächst prosaische Erinnerungen an Stall und Küche wecken mögen, lassen das beunruhigende Gefühl nicht loswerden, daß, wer sie zu harmlos nimmt, das Schicksal des Königs Frodi der Saga teilen könne, der Fenja und Menja nur starke Arme zum Drehen seiner Mühle zutraute, und dem die Mädchen ‚aus Bergriesenstamme‘ über Nacht mit zauberkräftigem Lied ein blutiges Schicksal mahlten. (Der weibliche Teil der Rasse hat übrigens bei gehobener

Lebenshaltung eine an den Angelsachsen erinnernde Fähigkeit, in grazilste Schlankheit umzuschlagen, ein äußeres Symptom der außerordentlichen Kulturfähigkeit des Germanen, die unter den auch rassenmäßig übersichtlicheren Verhältnissen des Nordens viel mehr ins Auge fällt als bei uns.)

So bleibt die Möglichkeit des metaphysischen Abenteuers freilich gegeben — aber viel mehr als eine Möglichkeit ist es nicht. Denn das heutige Dänemark ist satt — trotz aller Klagen über schlechte Konjunktur, trotz Ausfuhrschwierigkeiten und im Verhältnis zur schwedischen schwachen Valuta. Und der Satte hat keine Visionen. Die Götter fliehen ihre verwöhnten Kinder. Und so ist der Gesamteindruck dieses gastlichen und nahrhaften Landes: terre à terre.

* * *

Man war abenteuernder Seefahrer. Heute ist das Meer nur noch ein Mittel gefahrlosen Gewinns, und nicht umsonst ist der ‚Hafen der Kaufleute', ein an der Peripherie gelegener und jedem Feinde offener Handelsplatz, Hauptstadt und Residenz.

Man war kriegerisch, ja wagte sich in grauer Vorzeit an die Eroberung Englands. Heute aber schläft Holger Danske, die sagenhafte, Rotbart ähnliche Heldengestalt, den Schlaf des Gerechten in den Kasematten des Kronburger Schlosses (in Gips!). Kein Pazifist braucht sich zu beunruhigen, wenn hier wie in alter Zeit in den Spielwarenläden Bleisoldaten feilgeboten werden, angesichts des friedlichen Eindrucks der lebendigen Soldateska. Und von dem Überfall der dänischen Flotte und dem Bombardement Kopenhagens durch die Engländer kann gesprochen werden, ohne daß das Blut eines Dänen rascher fließt oder der Popularität Englands Abbruch geschieht. Man hat sich in die Rolle des harmlosen kleinen Nachbarn gefunden. Nirgends in Europa hat die englische Methode der Kombination maßvollen aber zielsicheren machtpolitischen Vorgehens und moralischer Eroberung einen so restlosen Erfolg gehabt wie hier. Dänemark ist ein lehrreicher Vorgänger auf dem Wege, der uns zugedacht ist.

Man war monarchisch. Man hatte Heldenkönige, und auch in Dänemark hatte der Absolutismus seine Zeit. Zwar sitzt ja auch heute noch auf dem dänischen Thron ein König, aber nur, weil der Bonvivant Friedrich VII. soviel common sense hatte, 1849 mit schöner Geste (wie sie auf dem Standbild vor dem früheren Königsschloß, jetzigem Reichstagsgebäude, festgehalten ist) dem Volke seine Verfassung zu geben. Es war derselbe Fürst, der eine Schneidermamsell heiratete und damit etwaige Nachkommen von der Thronfolge ausschloß. Und auch weiterhin machten die Könige hier keine Schwierigkeiten. Man hält sie kurz. Selbst die feierliche Krönung ist als zu teuer abgeschafft, obwohl sich ein Bierbrauer gefunden hat, der das alte abgebrannte Krönungsschloß, die Frederiksborg, wieder aufbaute (derselbe Wohltäter seines Landes übrigens, der ganz Kopenhagen mit einer unübersehbaren Fülle von Bronzen überflutet hat, die — neben einigen Rodins — zum großen Teil in künstlerisch harmloser

Weise den Jungmädchenkörper feiern). Jeder Nimbus, der sich um das gekrönte Haupt bilden könnte, wird mit gutmütiger Ironie, der tödlichsten Waffe, vernichtet. So war in einer der führenden politischen Tageszeitungen im vergangenen Herbst der König ‚vor' und ‚nach' dem Bade in der Sommerfrische karikaturistisch dargestellt: wie er sich im Badekostüm in die Fluten stürzt und wie er Strandnixen Zigaretten schenkt, die die halbgerauchten zu ewigem Andenken mit sich nehmen. Der populärste Fürst ist und bleibt Christian IV., der Held der Nationalhymne, der zwar seine Kriege zu verlieren pflegte, aber in einer Seeschlacht gegen die Schweden dem Vaterland ein Auge opferte (die Kugelsplitter, aus denen sich seine Gemahlin Ohrringe machen ließ, sowie sein blutbeflecktes Hemd werden noch heute in der Rosenborg in Kopenhagen gezeigt) und sich während einer langen Regierung durch zahlreiche Bauten ein dankbares Andenken sicherte.

Vielleicht ist es ein Gefühl für das Mißverhältnis zwischen dem eingeborenen, ungewöhnlich ausgeprägten Nationalgefühl (das nicht nur den Ursprung des Reiches auf den Göttervater selbst zurückführt, sondern auch den Dannebrog, die Nationalflagge, direkt vom Himmel herabgefallen sein läßt) und der Kleinheit der dänischen Verhältnisse, das zu der ständig wachen Selbstironie führt, die vor keinem Heiligtum der eigenen Tradition Halt macht. Jedenfalls aber deutet es auf einen ihnen selbst wohl kaum bewußten Bruch in diesen scheinbar so ganzen Menschen, daß sie stets das Bedürfnis zu haben scheinen, einer Kritik mit der Versicherung zuvor zu kommen, daß sie selbst die Sache ja gar nicht so ernst nehmen. So hörte ich den Bürgermeister von Helsingör selbst mit einer gewissen Beflissenheit die angeblichen Beziehungen seiner Stadt zu dem berühmtesten aller Dänen, Hamlet, ins Lächerliche ziehen.

Das ‚Es war einmal' der nationalen Größe ist der Makel dieses Landes. Und kein noch so ‚aufgeklärtes' Urteil, kein noch so gewollter Verzicht auf Werte der Vergangenheit vermag es zu ändern, daß ein Volk seiner Vorzeit auf Gedeih und Verderb verhaftet bleibt.

* * *

Seit einem halben Jahrhundert konzentriert Dänemark seine Energie darauf, aus seiner Not eine Tugend zu machen. Viggo Horup, den der Dänemarkkenner Hollmann ‚die markanteste politische Persönlichkeit der dänischen Demokratie und den eigentlichen Träger des demokratischen Kulturgedankens' nennt,* begrüßt nach 1864 das Schicksal, das aus seinem Vaterland ein ‚friedliches kleines Plätzchen' gemacht habe, das berufen sei, der Welt die unmittelbare Demokratie zu demonstrieren. Aber dieser Umstellung ging eine schwere, die Zeit von 1807 bis 1870 füllende Krise des nationalen Lebens voraus, die fast zu einer inneren Selbstaufgabe des Volkes führte und sich in kultureller, ja zeitweise auch wirtschaftlicher

* Hollmann, Die Volkshochschule und die geistigen Grundlagen der Demokratie. Berlin 1919.

Stagnation, in einem Erlahmen aller Kräfte äußerte, das seltsamer Wei eine gleichzeitige nationale Selbstvergötterung nicht ausschloß. Die Über windung dieser Krise, dieses lebensgefährlichen Stockens der Säfte im Ge folge der Abschnürung vom großen Schauplatz des europäischen Staaten lebens, dankt Dänemark dem deutschen Druck von außen, dem Schaffe eines bewußt völkischen Bauerntums Grundtvig und dem „Brandesianismus"

Es ist eine Übertreibung, zu behaupten, ohne Grundtvig gäbe es heut keine dänische Kultur. Denn der Einfluß dieses großen Volksmannes au die Intellektuellen war stets ein geringer, und heute gibt es nicht viel unter ihnen, denen mehr als sein Name und sein Standbild vor der Kopen hagener Marmorkirche vertraut ist. Aber während Georg Brandes da geistige Dänemark aus der Enge eines verstaubten, weil unwirklich ge wordenen Nationalismus hinausführte und es Anschluß finden ließ an di zukunfthaltigen Strömungen westeuropäischen Geisteslebens, vergeistigt Grundtvig die Erdgebundenheit des Bauerntums zu einem aktionsfreudigen völkischen Selbstgefühl.

* * *

Grundtvig ist ein Rätsel, wie jeder Prophet. Und er war sicherlich eine Gestalt von prophetischem Ausmaß. Denn er verkörperte einem Volk sein besseres Selbst. Und er gab nachweislich diesem Volk die Impulse, die noch heute, fünfzig Jahre nach seinem Tode, für dessen Geisteshaltung weitgehend bestimmend sind. Ein Denker war er nicht. Seine primitive Theologie erhielt Bedeutung nur durch ihren Träger. Und wer einen Blick in die unübersehbare literarische Produktion dieses geschworenen Bücherfeindes wirft, erhält kaum einen Eindruck von Größe, es sei denn in den besten seiner Psalmen, deren vielgerühmte Sprachgewalt aber naturgemäß nur einem guten Kenner des Dänischen ganz zugänglich ist. Als Volkserzieher läßt sich gegen ihn einwenden, daß er, der das Volkstum mit Hilfe der altnordischen Mythologie erwecken wollte, dem heroischen Stoff die Zähne ausbrach, ehe er ihn seinen Bauern vorsetzte. Sein Bewunderer Hollmann selbst sagt, in der Grundtvigischen Übersetzung erhielten die alten Heldensagen das Kolorit einer Gesindestubenchronik seiner Zeit, und das bedeutet mehr als einen aus dem Stande der zeitgenössischen Forschung erklärbaren Mangel an historischem Wissen. Es bedeutet, daß der Prophet — anders freilich als die größten seiner alttestamentarischen Vorgänger — den tragischen und allerdings unlösbaren Zwiespalt zwischen großer Vorzeit und bescheidener Gegenwart nicht vertieft hat — das Volk hätte einer heldischen Forderung ja auch sichetlich nicht entsprochen —, sondern daß er, mehr Pastor, Hirte, als Himmelsstürmer, sein Volk auf die fette Weide einer selbstzufriedenen Bauerndemokratie hinüberführte. Dazu mußte es erzogen werden. Und so ist ganz konsequenterweise die vielleicht stärkste Auswirkung Grundtvigschen Einflusses die dänische Volkshochschule, die sich zu einer nationalen (nicht staatlichen) Institution ausgewachsen hat, ohne welche das Dänemark der Gegenwart nicht zu verstehen

ner B
ner B
Die Re
e im G
Staat
Schöp
aniem
e es be
unnes
nicht
r Kap
ndes b
rlich
ß an

ist. In etwa fünfzig Internaten erhalten die Bauernburschen und -mädchen von etwa 18 bis 25 Jahren eine mehrmonatige Ausbildung, und es gibt einen Maßstab für die Bedeutung dieser Anstalten, daß etwa ein Drittel der Bauernschaft durch sie hindurchgeht. Das Grandiose ist, daß (im Gegensatz etwa zu Schweden) der Einfluß Grundtvigs zu einem Wichtignehmen des Geistes geführt hat, das die Bauernschaft die erheblichen Opfer, welche diese Schulung ihres Nachwuchses fordert, für eine Ausbildung bringen läßt, die ausdrücklich die Einstellung auf den praktisch nutzbaren Fachunterricht vermeidet. Allerdings werden auch die Volksschulkenntnisse in Rechnen, Schreiben u. a. aufgefrischt, aber der Schwerpunkt der Unterweisung liegt, ganz in Grundtvigs Sinn, auch heute noch in der ‚historisch-poetischen' Belehrung, die erwecken und nicht Kenntnisse vermitteln will. Als zu Christen Kold, der als erster die pädagogischen Ideale Grundtvigs in die Praxis übertrug, ein Schüler mit der Klage kam, er könne nichts von seinen Vorträgen behalten, fand dieser das ganz in der Ordnung und tröstete ihn damit, daß es den Sämann nicht kümmere, wo die ausgestreuten Körner liegen. Und als er eine Hilfskraft in seiner ersten Volkshochschule einstellte und der Lehrer um Einweisung in seine Tätigkeit bat, gab Kold zur Antwort: ‚Ich rede zu den Schülern um 9 und um 5. Es ist wichtig, daß sie dazwischen ruhig gehalten werden. Wie Sie das tun, ist Ihre Sache.' Diese souveräne Geringschätzung des Wissens ist auch heute noch charakteristisch für die dänische Volkshochschule, wenn auch ein geordneter Stundenplan inzwischen selbstverständlich geworden ist und selbst ein bescheidener Gebrauch von Lehrbüchern gemacht wird. Daß es keine Prüfungen gibt, ist selbstverständlich.

Alles in allem ist zu bewundern, mit welcher Instinktsicherheit das dänische Bauerntum auf die Anregung eingegangen ist, den Geist in sein Leben einzubauen genau in der ihm bekömmlichen und bequemen Form und Dosierung. Seinem weltoffenen und lebensfreudigen Charakter,* seiner nicht sehr großen Denkenergie, seinem Freiheitssinn entspricht diese zwanglose, stark gefühlsbetonte Einführung in eine geistige Welt, die sein Selbstbewußtsein stärkt, ohne, sei es in der Auseinandersetzung mit Mythologie, Historie oder Religion zu Entscheidungen, zu einem Anderssein zu nötigen. Sieht man freilich das Bild des alten Grundtvig, wie es etwa in der Volkshochschule Frederiksborg im Hörsaal des prächtigen Holger Begtrup hängt (der als der größte heutige Grundtvig-Verehrer und -Forscher über dem Portal seiner Schule außerdem einen schon ganz ins Mythologische gesteigerten — oder zerflossenen — steinernen Kopf seines Propheten angebracht hat), so zweifelt man angesichts der Dämonie dieses gewaltigen Hauptes mit dem fast bitteren Mund und dem schweren, nach innen gekehrten Blick, ob bei aller äußeren Verehrung des Meisters und der Ein-

* Diese Charakteristik stimmt für gewisse Bezirke Jütlands nicht, die unter dem Einfluß des Pietismus stehen und auch ihre pietistischen Volkshochschulen haben.

haltung eines Programmes das alles in allem doch recht harmlose Getriebe dieser Schulen eine Lebensauffassung vermittelt, wie sie der letzten Meinung Grundtvigs entsprach. Und es kommt einem in den Sinn, daß von den Grundtvigianern die Rede geht, sie seien das beste Beispiel für die Verschiedenheit der Jünger von ihrem Meister.

* * *

Wie dem nun auch sei, und wenn es auch den Anschein hat, als sei auch die dänische Volkshochschule auf dem unentrinnbaren Wege von der Bewegung zur Institution (daß der Nachwuchs der führenden Männer nicht entfernt das frühere Kaliber hat, ist sicher): jedenfalls wurde mit Hilfe der Volkshochschule Grundtvigs Ziel erreicht, das dänische Bauerntum aus seiner Lethargie zu befreien und ihm die Voraussetzungen zu energischer und intelligenter Betätigung in Staat und Wirtschaft zu geben. Das hochentwickelte ländliche Genossenschaftswesen wäre ohne diese Vorbildung nicht denkbar. Und daß mehrere der heutigen Kabinettsminister Volkshochschulzöglinge sind, ist sicher kein Zufall. Das Volk hat innerlich und äußerlich eine gedeihliche Lebensform gefunden, die mit seinen Daseinsbedingungen harmoniert.

* * *

Es wurde schon angedeutet, daß selbst eine ‚Erweckung' des Volkes zu solch pastoraler Existenz nicht möglich war ohne den Anreiz einer kämpferischen Wendung gegen den feindlichen Nachbarn — Deutschland. Es gibt zu denken, mit welchem Nachdruck und Erfolg die dänischen Volkspädagogen, die in ihrer großen Mehrzahl keineswegs Chauvinisten waren oder sind, sich dieses Mittels bedient haben, und sicherlich nicht nur und, wie mir scheinen will, nicht einmal in erster Linie im Gedanken an eine Grenzänderung. Grundtvig selbst, obgleich er dem deutschen Geist und insbesondere Schelling viel verdankte, wendet sich in immer erneuter Polemik gegen deutsches Wesen und deutsche Wissenschaftlichkeit (während er im Engländer den modernen Thor verehrt). In allen Schulen wurde die Stimmung gegen Deutschland gezüchtet. Am Eingang der Volkshochschule Frederiksborg ist ein Stein aufgerichtet, auf dem Magnus der Gute, der 1145 die in Schleswig vordringenden Wenden zurückwarf, angerufen wird, er möge die Grenze des Reiches nach Süden verschieben. Daß die ‚Hochburg der dänischen Volkshochschulen' Askov als Bollwerk gegen Deutschland gegründet wurde, wird offen zugegeben. Und auch neuerdings entstanden nahe der neuen Grenze Volkshochschulen mit ausgesprochen kulturkämpferischer Aufgabe — ein weiteres Zeichen für das merkwürdig klare Urteil dieses nüchternen Volkes über die Rolle des Geistes in der Geschichte.

So ist es verständlich, wenn gerade auf kulturellem Boden der Zwiespalt zwischen Deutschland und Dänemark nicht zur Ruhe kommen will. Der überwiegende Teil des dänischen Volkes hat gegen den jetzigen Verlauf der Grenze nichts Wesentliches einzuwenden. Auch die Haltung der gegen-

wärtigen dänischen Regierung ist im ganzen versöhnlich. Aber in Nordschleswig wogt der Kampf um die Seele eines Volkes und wird von dänischer Seite mit rücksichtsloser Ausnutzung der Möglichkeiten finanzieller Überlegenheit geführt. Dänische Gesinnung wird durch Zeitungen propagiert, die unter dem Wert des Altpapiers verkauft werden und so ihren Weg in deutsche Häuser finden, die ihre Zeitung nicht mehr erschwingen können. Deutsche Bauernsöhne und -töchter finden umsonst Aufnahme in dänischen Volkshochschulen und werden dort durch Geschichtsunterricht, Lieder und Märchen mit dänischem Geiste getränkt. Der Besuch der dänischen höheren Schule in Flensburg ist mit mancherlei materiellen Vorteilen verbunden. Und selbst die weitherzige preußische Auslegung des Artikels 113 der Reichsverfassung, die allen Kindern den Besuch dänischer Volksschulen gestattet, bei denen wenigstens ein Elternteil aus Dänemark oder Schleswig stammt, genügt den Dänen nicht, die völlig freies Bestimmungsrecht der Eltern verlangen. Es liegt auf der Hand, daß diese Forderung mit Minderheitenschutz nichts mehr zu tun hat und ein Eingehen darauf sich für ein schon aus ökonomischen Gründen in die kulturelle Defensive gedrängtes Deutschland verbietet. Andererseits ist freilich bei der Würdigung des dänischen Standpunktes nicht zu vergessen, daß die dortige Forderung dem dänischen Freiheitssinn selbstverständlich erscheint und also auch von denen befürwortet wird, die damit sicher keine aggressiven Tendenzen verbinden. Der dänische Staat versorgt seine Bürger mit Schulen — aber wo die Eltern es vorziehen, selbst eine Lehrkraft zu wählen und eine ‚freie' Schule zu finanzieren, steht ihnen das frei, und nicht selten finden sich kleine Leute zu diesem erheblichen Opfer bereit, obwohl diese ‚freien' Lehrer im Durchschnitt keineswegs besser sind als die staatlichen Lehrkräfte. Man braucht nicht nach Dänemark zu gehen, um dieses Unabhängigkeitsbedürfnis des Niedersachsen kennen zu lernen. Aber dort ist zur Grundlage des Volkslebens geworden, was unter den so viel schwierigeren deutschen Verhältnissen ein Zerbrechen des Staats zur Folge haben müßte.

Trotz dieser Unstimmigkeiten fehlt heute ein ausreichender Grund für eine Fortdauer deutsch-dänischer Animosität. Und wenn der Deutsche Grund hat, sich mit dem Modus der jüngsten Grenzziehung nicht einverstanden zu erklären, so kann dagegen der Däne geltend machen, daß, wenn Deutschland seinerzeit mit der von ihm nach 1866 in Aussicht gestellten Abstimmung Ernst gemacht hätte, die Grenze vermutlich einen für Deutschland noch ungünstigeren Verlauf haben würde. Denn das Deutschtum hat im Laufe des letzten halben Jahrhunderts im Grenzgebiet erhebliche Fortschritte gemacht. So ist im Interesse aller Teile und nicht zuletzt der Grenzbevölkerung selbst zu wünschen, daß man sich beiderseits bescheide und es endlich zu einer Befriedung des umstrittenen Gebietes komme.

* * *

Das Dänemark Grundtvigs und seiner Volkshochschule, das Dänemark des weltfreudigen Christentums und der ebenso sauberen wie meist bis zur Unschönheit nüchternen Farmhäuser, ja bis zu einem gewissen Grade das Dänemark des Grenzstreits, ist das Dänemark des Bauern. Daneben aber erwächst in jüngerer Zeit eine dänische Arbeiterschaft, die rasch an Bedeutung zunimmt. Im Folketinget (Unterhaus) sitzen neben 51 Mitgliedern der Bauernpartei 48 Sozialdemokraten bei 147 Mitgliedern im ganzen! Dabei haben die Sozialdemokraten mehr Stimmen auf sich vereinigt als alle übrigen Parteien, mit Ausnahme der Bauernpartei, zusammengenommen. Aber die dänischen Sozialisten sind selbst für eine Monarchie keine gefährlichen Leute. Sie haben ihre Regierungsfähigkeit erwiesen — die letzte Regierung ist in sehr guter Erinnerung. Und zu umstürzlerischen Experimenten sind sie keineswegs gesonnen. Der Däne ist kein Dogmatiker. Kommunisten gibt es nur als Kuriosität.

Es ist außerordentlich bezeichnend und beleuchtet die Mentalität des dänischen Arbeiters besser als viele Worte, wenn man sieht, wie er die Reform der Wirtschaftsverfassung in die Hand genommen hat. Nicht Staatssozialismus ist das Schlagwort. Das widerspräche der fundamentalen Scheu des Dänen vor jedem Machtzuwachs des Staates nach innen. Dazu bietet die dänische Wirtschaft besonders wenig Anreiz zu Versuchen in dieser Richtung. Auch vom Gildensozialismus weiß man nichts und will man nichts wissen. Während selbst in dem ‚praktischen' England eine Idee, die einstweilen in der Verwirklichung so dürftige und wenig gesicherte Ergebnisse aufzuzeigen hat wie jener, eine große Werbekraft bis in die Kreise konservativer Wirtschaftspolitiker (Lord Milner!) hinein besitzt, geht der Däne, solchen Visionen unzugänglich, Schritt für Schritt den Weg, den ihn Erfahrung und Tagesbedürfnis weisen. So kam er zu einer großartigen Entwicklung des Genossenschaftswesens, zum Teil in direktem Zusammenhang mit dem Kriege. Die Kohlenzufuhr stockte, und damit sah sich das Gewerkschaftskartell 1915 veranlaßt, zunächst im Interesse der Arbeiter als Ersatz der ausbleibenden englischen Zufuhr Kohle von Deutschland zu beschaffen. Man hatte keine Scheu, für diese Unternehmung die kapitalistische Form einer Aktiengesellschaft zu wählen. Aber die Aktien blieben ausschließlich in der Hand von Arbeiterorganisationen, und die Dividende war auf ein Maximum von 6 Prozent beschränkt. Überschüsse wurden zur Ausdehnung des Unternehmens oder zur Gewährung billigen oder kostenlosen Brennmaterials an mindestens 30 Tage ununterbrochen arbeitslose Arbeiter verwandt. Trotz des Boykotts der Kohlenhändler setzte sich die Unternehmung durch, die in der Regel billiger liefern konnte als der freie Handel und außerdem für den Arbeiter den besonderen Anreiz hatte, daß sie den Koksverkauf durch Vertrauensleute in den Werkstätten vollzog und den Bezug der Kohlen in der billigen Jahreszeit bei bequemen Teilzahlungen ermöglichte. Die lokalen Verkaufsorganisationen wurden meist durch die Arbeiter selbst eingerichtet.

In Verbindung mit diesem Kohlengeschäft entstand eine Arbeiterbank und eine Internationale Exportgesellschaft, die nach denselben Grundsätzen finanziert sind. Genossenschaftliche Bäckereien, Schlächtereien, Molkereien, Buchdruckereien gibt es allenthalben im Lande. Eine besondere Bedeutung gewannen die Baugenossenschaften, da während einerseits auch in Dänemark Wohnungsnot herrscht, sich andererseits infolge der hohen Baukosten und des Mietgesetzes die private Bautätigkeit nicht mehr lohnt. Der 1919 gegründete Arbeiterbauverein hat eine monatliche Bilanz von 30 Millionen Kronen und geht mehr und mehr dazu über, auch sein Baumaterial in eigenen Fabriken und Werkstätten herzustellen. In ‚Det kooperative Faellesforbund' haben die verschiedenen Genossenschaften ihre Zentrale und in der stolzen Axelborg in Kopenhagen ihren imponierenden Verwaltungsmittelpunkt. Diese ganze Entwicklung des Genossenschaftswesens der dänischen Arbeiterschaft, dessen Besonderheit, wie man sieht, darin liegt, daß es in seinen wesentlichen Teilen von der Produktion und nicht vom Konsum ausgeht, ist in der Hauptsache ein Ergebnis weniger Jahre, und ihre Zukunftsmöglichkeiten sind kaum zu überschätzen. Die Unternehmungen rentieren ausreichend, zum Teil glänzend. Die Bezahlung der Arbeiter liegt meist ein weniges über den sonst üblichen Löhnen. Auf gesunde und angenehme Arbeitsbedingungen wird natürlich besonderer Wert gelegt. So ist in keineswegs revolutionären Formen, aber in sehr wirksamer Weise eine weitgehende Ausschaltung des kapitalistischen Privatunternehmens im Gange, mit der gleichzeitigen Wirkung einer erheblichen Stärkung der Arbeiterbewegung.

Ich besichtigte mit einem amerikanischen Genossenschaftler die zweckmäßigen, aber bedrückend nüchternen Kasernenbauten der Kopenhagener Baugenossenschaft. ‚They have no imagination' (Sie haben keine Phantasie) war das Urteil des Vertreters eines keineswegs mit dieser Göttergabe übermäßig belasteten Landes. Nein — aber sie wissen und sie können, was sie wollen.

* * *

An den Geist zu denken, dazu hatte der dänische Arbeiter noch wenig Zeit. Es lag nahe, daß die Bildungsbewegung der Bauernschaft wieder und wieder versuchte, die Arbeiter in ihren Bereich zu ziehen — bis jetzt ohne nennenswerten Erfolg. Auch Versuche, Arbeitervolkshochschulen nach Grundtvigschem Muster in Kopenhagen zu gründen, schlugen fehl und mußten an dem Fehlen der äußeren wie inneren Voraussetzungen scheitern. Nur einer originellen Persönlichkeit, die von der Grundtvigschen Bewegung ausging, Johann Borup, gelang es, die Kopenhagener Arbeiterschaft zu fesseln. Aber er verzichtete von vornherein auf das Internat, das in die städtischen Verhältnisse nicht hineinpaßte, und er verzichtete auf die geistigen Ingredienzien der ländlichen Volkshochschule, die dem Städter und insbesondere dem Arbeiter nicht gemäß sind. Er legte — ganz im Sinne der deutschen Volkshochschule — Wert auf die gemeinsame geistige Arbeit

von Bürger und Arbeiter in überparteilichem Sinn. Wenn er auch freilich, darin ganz Däne und Grundtvigianer, die sachliche Beschäftigung mit konkreten Gegenständen des Wissens völlig zurücktreten läßt neben einer Sprach- und Sittenlehre, von der aus sich dann Exkurse in die verschiedensten Wissensgebiete ergeben. Ein kleines Unternehmen (etwa 600 Schüler im Jahr). Aber dieser eigenwüchsige, jetzt 70jährige Mann, der auch in der sozialistischen Führerschaft einen starken Anhang hat, ist, nachdem er eine Lebensarbeit ganz dieser Sache gewidmet hat, heute der geistige Einfluß in Arbeiterkreisen, von dem aus, wenn irgendwoher, die Anregung zu einer geistig freien und nicht klassenmäßig gebundenen Entwicklung eines dänischen Arbeiterbildungswesens kommen muß.

Auch die Arbeiter selber regen sich. In Esbjerg gibt es ein Volkshochschulinternat für Arbeiter unter tüchtiger Leitung, dessen Entwicklung aber noch abzuwarten bleibt. Und neuerdings hat die Partei den Ehrgeiz, eine umfassende Organisation für Bildungszwecke zu schaffen, zu der jedes Gewerkschaftsmitglied einen Jahresbeitrag leisten soll. Dabei scheint der Versuch, neben Gewerkschaften und Genossenschaften einen weiteren Bau zu Macht und Ehre der Arbeiterbewegung zu errichten, einstweilen eine größere Rolle zu spielen als eine geistige Zielsetzung. Aber es gibt Arbeiterführer, die den Geist um seiner selbst willen ernst nehmen, und wohl schon die Entwicklung der nächsten Zukunft, die auf eine Generation hinaus über das dänische Arbeiterbildungswesen entscheidet, wird zeigen, ob diese sich durchzusetzen wissen.

* * *

Treten auch beim dänischen Arbeiter, der stärker blutsmäßig bestimmt scheint, als dies meist in Deutschland der Fall ist, und sich nicht zur farblosen Homogenität eines ‚internationalen‘ Proletariats einrühren ließ, die Rassenmerkmale einer trägen, aber starken Vitalität, eines freiheitsbedürftigen Selbstbewußtseins nicht sowohl einer Klasse, als jedes einzelnen, einer intelligenten, aber nüchternen Wertung des Geistes, eines Hangs zu materiellem Wohlsein auf Kosten kühnerer Ziele deutlich genug hervor, so trägt er doch naturgemäß auch hier am wenigsten am allgemeinen Schicksal der Nation, da er nicht an ihrer Vergangenheit beteiligt ist. Und zum wenigsten an ihm läßt sich das dänische Problem erspüren.

Aber ist überhaupt ein Volk problematisch, das einen solchen Appetit hat, und das — trotzdem es auch seine Landfrage (der letzte Akt in der Geschichte einer abdankenden Aristokratie), seinen Kampf um den Kapitalismus (aber wir haben gesehen, in wie milden Formen) und seine Grenznöte hat —, dennoch von den europäischen Krisen etwa so tief berührt wird, wie die Ostsee vom Auf und Nieder des Weltmeers? Wir wollen die Dänen nicht interessanter machen, als sie sind. Aber mir scheinen sie doch interessanter — wenn auch nicht wichtiger —, als sie sich selber vorkommen. Das dänische Problem ist das Problem eines Volkes mit großer Vergangenheit, aber ohne die Möglichkeit großer Taten, das, unter-

stützt durch Temperament und Umstände, zwischen den Klippen tragischen Trotzens und dumpfen Versandens hindurch den Ausweg in die Niederung eines tätigen, aber behaglichen Alltagsdaseins mit dem Ziele des größten Glücks für die größte Menge, der größten Freiheit für jeden einzelnen, einer respektablen, aber nivellierten Kultur für das ganze Volk gesucht und gefunden hat. Noch zittert die Begeisterung des Ringens um dieses Ziel nach — selbst dieser Kampf hat sein Pathos. Noch ist das Erstrebte nicht einmal voll gelungen. Aber was mag aus diesen Menschen werden, wenn das nahe Ziel erreicht ist — ein Zustand, den man in der Bauernschaft schon deutlich kommen fühlt, vom Bürgertum zu schweigen? Selbst das deutsche Elend scheint weniger lebensgefährlich als eine solche Aussicht.

* * *

Wer es sich wohl sein lassen will, der gehe unter allen Großstädten Europas nach Kopenhagen. Da ist nichts zu spüren vom Fieber, sei es der Arbeit, sei es des Genusses. Eine unbeschwerte Heiterkeit liegt über dieser unendlich liebenswürdigen Stadt. Solides Wohlergehen atmen die Straßen, die Menschen. Wo in aller Welt ist wie hier der Vergnügungspark (der aber nicht ‚Rummelplatz' ist) der Mittelpunkt hauptstädtischen Volkslebens? Und wer nicht geneigt ist, sich für scheinwerferbeschienene Seiltänzer vor blauem Nachthimmel zu begeistern, der findet herrliche Museen — ich kenne keine Kunstsammlung, die den reinen festlichen Genuß des Kunstwerkes so leicht macht wie die Kopenhagener Glyptothek; er findet grüne Stille in nahen Parks; er genießt fröhliche Menschen, Wasser und Weite am Korso, der ‚Langen Linie', oder in einem der nahen Seebäder. Es läßt sich leben in diesem Phäakenlande. Für eine Ferienzeit.

Aber Dänemark, der kleine Bruder, sei uns Warnung, uns nicht zu bescheiden. Es wird bei uns Sitte, das Deutschland von Weimar gegen das Deutschland von Potsdam auszuspielen. Die Formel — so guten Sinn man ihr unterlegen mag — stammt aus der Ententepropaganda. Das sollte mißtrauisch machen. Deutschland war stets der Hypnose von außen zugänglich. Was man uns heute suggerieren möchte, ist das friedliche Ziel einer geistig veredelten, materiell prosperierenden Kleinstaaterei. Damit lockt man das Rheinland. Darin liege, will man uns politisch Enttäuschten klarmachen, unsere wahre Bestimmung, ja das Heil unserer Seele.

Unter denen, die am tiefsten das deutsche Schicksal erleben, ist eine Opferstimmung lebendig, die bereit ist, Deutschlands Weltmission in der duldenden Überwindung des Geistes der Gewalt zu sehen. Aber nur in der Spannung einer unerhörten Krise trägt bei einem Volke duldendes Verhalten Tatcharakter. Und nur, wo es dies tut, ist es sittlich. Eine deutsche Zukunft, die nicht deutscher Teilnahme an der Weltgestaltung Raum läßt, ist für uns nicht vorstellbar. Wir wollen nicht Krieg. Wir wollen nicht Weltherrschaft. Aber wir wollen ein Werk und ein Ziel, das unserer

Kraft entspricht und uns vor der eigenen Vergangenheit bestehen läßt. Ein Volk, das eine Geschichte hat, steht unter dem Richterstuhl seiner Väter. Das lehrt das dänische Schicksal. Dänemark haben seine Helden die Unbefangenheit und die Bescheidenheit zugleich gekostet. Es ist in seiner Verehrung und in seinem Stolz, von denen es sich doch innerlich nährt, ein Gran Halbherzigkeit und Unsicherheit zu spüren, wie sie unvermeidlich sind, wo immer eine Hingabe an Vorbild und Idee nicht auf jede Gefahr hin, nicht mit dem letzten Ernst erfolgt. Grundtvig, der ‚Prophet des Nordens', wollte die nordischen Götter beschwören zur Rettung seines Volks — Götter, an die er nicht glaubte. So wurde, was Urkräfte wecken sollte, zu einer hygienischen Maßnahme des Alltags. Es kommt in diesem Lande, das systematischer als irgendein anderes die zweckfreie Beschäftigung mit geistigen Werten auf breitester Basis pflegt, nicht zu dem Kampf des Geistes um die Wirklichkeit und damit nicht zum Wahrheitsbeweis der geistigen Inhalte.

* * *

Wieder stechen wir in See. Das Schiff ist heimwärts gerichtet. Es trägt, was Dänemark uns zu geben hat: dunkelbraune, mattglänzende Kühe, fette Schweine; eine Schar rotbackiger deutscher Kinder, die man nicht ohne ein tiefes Gefühl der Dankbarkeit gegen dänische Gastfreundschaft und Menschenliebe auf Deck herumschwärmen sehen kann.

Der Dannebrog flattert im Wind, von Möven mit leisem, klagendem Schrei begleitet.

Der ungerechte Rechtsanwalt
Von O. Berneder

VII.

Der Schatten des Riesen rückte soeben an eine weithin sichtbare Stelle im Gewände. Aus hundert Meilen Entfernung hätte einer daran sehen können, daß es die neunte Stunde war. Um soviel genauer der Fütterjunge auf der Bergwiese, da er in solcher Nähe war; auch um soviel lieber, da im Zeichen dieses Schattens, wenn auch nicht in dessen Kühle, die Neunuhrjause gegessen wurde. Der Bauer setzte sich nicht in die Reihe. Satt von schweren Gedanken, schritt er die Wiese ab; er glaubte die Mahden zu zählen und gelangte doch zu keiner Zahl. Unruhig blickte er von Zeit zu Zeit nach der Straße hinüber, als könnte er durch den grünen Schirm von Haselnußstauden sehen, der davorstand, und sähe sein Mädel wie eine rettungslos Verirrte an den Wegzeiger gelehnt. Der alte Stamm verspürte das wilde Stoßen in der Brust und verstand es; so schlug nicht ein Herz, so wurde es zerschlagen; er aber, der Wegzeiger, wußte keinen Weg aus dieser Not.

Wie entseelt und doch einer sozusagen bewußtlosen Überlegung hingegeben, stand sie da. Sollte sie jetzt noch beten gehen? Mit einem Herzen, das unterm Steinschlag dieser Stunde begraben war? Konnte denn aus solcher Wüste je noch eine fromme Blüte kommen? Mußte nicht der Haß, der pure Haß, gleich Dorn und Disteln aus ihr brechen? Sie entsetzte sich; denn kaum gedacht, fühlte sie auch schon den Haß in sich emporschießen, gleich Flammen, die aus abgestorbenem Holze lodern. Ein höllischer Brand, wider den sie nichts vermochte, und wollte ihn doch ersticken um jeden Preis, mit ihrem Blute löschen, wenn nichts anderes half. Doch weder Blut noch Wille stand ihr zu Gebot, es rebellte ihr ganzes Wesen wider den Abtrünnigen. Wie mochte er es wagen, mit einer solchen Treulosigkeit im Herzen auf die Berge zu vertrauen? Und wenn er sich auf den rollenden Hang hinüberließ? Ein tödliches Erschrecken fiel wie ein Hagelschlag in ihre Seele, kam keine Haßglut mehr dagegen auf: warum hatte sie ihn nicht gewarnt? Gewiß nahm sich der Teufel darum an, seinen Leib genau so wie seine Seele zu verführen, und lockte ihn auf den mörderischen Fleck. Und sie hatte geschwiegen! Nein, sie hatte vergessen! Aber warum konnte sie noch immer nicht reden? Ha, saß denn leibhaftig der Satan auf ihrer Zunge und ließ sie nicht? Sie fühlte ihre Stimme wie von einer lähmenden Faust umkrallt: Schweig' still und sag' ihm nichts! Er mag sehen, wie er darüberkommt! Mag fallen, wie er andere fallen läßt! — O Himmel, nein! War sie verrückt? Seine Mörderin werden? Nie! — Zwei stählerne Hände an den Mund! Wohl um dem Teufel ihre Lippen zu verbergen. Und sie rief mit äußerster Kraft hinter ihm her: ‚Guido! Guido!'

Er wandte sich und dachte, nun sei ihr gewiß das stolze Wesen leid geworden und er bekomme zu guter Letzt noch etwas zum Verachten. — ‚Du sollst nicht auf die Abendseite gehen, ist lauter laufendes Geröll, ich

weiß es ganz gewiß; kaum eine Gemse nimmt den Weg. Verstehst du mich?' — ‚Schon gut!' gab er's zurück; es fiel ihm vor Beschämung nichts Besseres ein, und er wollte sich schon wieder drehen. Aber, zum Teufel, auf ein so gutes Wort nur ein so schlechtes? ‚Ich danke dir!' fügte er rasch hinzu und fiel in seine Gedanken zurück wie in eine mit neuen Verdammnissen bereicherte Hölle. Solch eine Liebe wenn er begreifen könnte! Hatte er sie nicht behandelt, ach ja, wie ein ausgedientes Kerzenlicht, das man beiseite stellt, wenn sich die Sonne erhebt, und nur aus Gnade noch zu Ende brennen läßt. Ihre Liebe schien aber unauslöschbar zu sein und ging noch leuchtend und behütend vor dem Fuße her, der sie verließ. Er mußte in einem fort an dieser Liebe spekulieren.

Und das Mädchen mußte in einem fort an seiner Kälte grübeln. Wie er sich umgedreht hatte und weiterging! Als hätte sie das Wort nur so von der Straße aufgelesen und nicht in verzweifelter Liebe dem Haß entrissen. Weiß der Himmel, ob sie es jetzt noch fertig brächte! Sie war nur ein Weib, nur Menschliches, nicht Übermenschliches konnte sie leisten. Die Glut ihrer Liebe schien plötzlich zu Eis erfroren zu sein und wollte in diesem Zustande alles sprengen und zertrümmern. Eisklar erwachte sie zu einem neuen, trotzigen Menschen; durch ihre Nerven ergoß sich die herbe Süßigkeit der Rache und ein hinreißendes Kraftgefühl, so wie ein Erwachender im schonungslosen Recken seiner Glieder eine eigene Lust empfindet.

Aber allzu leidenschaftlich ausfahrend stieß sie alsogleich wider warnende Grenzen. Der Haß war eine Sünde, eine große Sünde; in die Grundfesten der Hölle waren nicht ärgere verbaut. Und welch ein Widersinn, daß sie von Gott abfallen wollte um dessen willen, weil ein anderer von ihr abfiel! Aber sie fühlte sich wie gelähmt und brachte sich keinen Ruck vom Hasse weg. War sie denn wieder in einen höllischen Kreis getreten, der sie nicht mehr freigab; wie einst in die Liebe, so jetzt in den Haß?

Ohne Wahl und Zögern schlug sie den Weg zur Kapelle ein und wäre am liebsten wie ein gehetztes Gemsentier steilauf über Hang und Geröll. Denn wenn sie der Haß besiegte; wenn dann die Finsternis über sie kam und der tödliche Schlaf der Sünde: entsetzliches Dasein!

Da drang wie Wettergebet ein Glöcklein, das reden konnte, durch ihren Sturm: ‚Warten, Mutti! Du gehst so schnell!' Das klang so zerweicht, als hinge das Glockending in brennendem Gestühl und begänne schmelzend soeben zu zerrinnen. Im Mädchen aber war das Muttersein wachgeläutet, und sie kam zu ihrem besseren Ich. Mit einem Lächeln, das von größerem Weh durchschimmert war als seine Tränen, wartete sie auf ihn: ‚Ei schau, nun fängst du schon zu jammern an! Warum wolltest du auch mit? Hab' ich dir nicht gesagt, wie bös die Straße ist?' — ‚Auch du bös, Mutti; du läufst mir immer davon!' Während dieser feindseligen Rede bekam er ihre Hand zu fassen und schlüpfte glückselig hinein wie ein Mäuschen ins rettende Loch.

Die Straße — wenn man sie noch mit einem Wort benennen wollte, dessen Ehrgeiz sie schon lange nicht mehr hatte —, die alte, abgedankte Straße hatte mit höchster Verwunderung die zwei Menschenkinder von der neuen Straße übernommen. Die Füße der beiden Wanderer waren sichtlich weder mit jenen Schuhen noch mit jener Derbheit angetan, die man wünschen mochte, um sich in der Gesellschaft all der plump und breit herumhockenden Felsblöcke zu bewegen. Klein Guido aber ward davon nicht eingeschüchtert, sondern herausgefordert und kletterte mit hochtouristischer Hingebung über jeden hinweg, der einigermaßen ersteiglich war. Indem er dabei dauernd an der Hand der Mutter hing, bestritt er seine strapazierlichen Unternehmungen eigentlich zum großen Teil aus ihrer Kraft; sie nahm es geduldig hin. Von ferne sah es sich an, als hüpfe neben ihr in ewigem Auf und Ab eine kleine Welle daher. Weiß Gott, ob die spielende Welle nicht unbewußt die schwersten Schicksale umtrieb! — ‚Mutti, sag,' wurde jetzt die Welle vernehmlich, ‚warum tut die Steine niemand fort?' — ‚Weil sie die Straße nicht mehr brauchen.' — ‚Ja, aber wir?' — ‚Ei wir! Doch ja, für dich hat man die Steine dagelassen, daß du dich ein wenig größer damit machen könnest. Am Ende auch für mich; doch das verstehst du nicht!' Warum sie mit Steinen zusammengehörte? Ach Gott, weil Stein und Schuld Geschwister waren; und in ihrer Brust lag eine lange Schuld. Was wußte der Knabe davon! Mit tausend Fragen verstand er sie nicht, die Schuld, die ihn selber geboren hatte; die Schuld, die mit blutigen Füßen, auf steiniger Straße abgetragen sein wollte. Sie suchte ihre Seele bei Guido, der kleinen Unschuld, zu bergen; wie man in der Bedrängnis zu geweihten Dingen flieht. ‚Bist du schon müde, Kind?' — ‚Ein wenig, Mutti. Aber ich sehe die Kapelle schon!' Er ließ die Steine liegen und hüpfte über keinen mehr hinweg. Sie fuhr indes mechanisch damit fort, sein Ärmchen hochzuheben, sooft ihnen einer nahekam; eine Tätigkeit ohne Sinn, aber nicht ohne Ursache; wie auch an einem Hause manchesmal ein äußerliches Rad umgeht, davon kein Sinn zu sehen ist, es sei denn, man suche ihn drinnerhalb der Wände. In ihrem Busen aber ging es wie von Mühlsteinen um, die alles Gute in ihr zu Staub und Nichtigkeit zerrieben; Ströme von Haß boten sich beharrlich an, die teuflische Mühle zu treiben; sie vermochte sie nicht mehr aufzuhalten. O wäre sie umgekehrt; einen schlechten Dank verdiente sie! Anstatt ihre alte Schuld zu büßen, lud sie des Weges eine neue auf und trug auf beiden Schultern eine Riesenschuld. Da hätte der Herr, um sie zu erlösen, auf jeder Schulter ein Kreuz tragen müssen! Hilf, Himmel, war sie verloren? Sie passierten ein breites, schnurgerade über die Felswand herabgelegtes Rinnsal; wie eine Dachtraufe, die von der Schwere dessen, was in ihr rann, mit der Zeit war flachgedrückt worden. Kein Wunder dieses; denn es rieselten jahrein, jahraus nur Steine von der Dachung des Felsmassives nieder. Wo die alte Straße nicht weit genug von diesen Ergüssen der oberen Regionen hatte abrücken können,

war das Geröll über die ganze Straßenbreite vorgequollen und überschlug sich von da in die Schlucht hinunter. Kopfgroße Steine waren dabei. Das Mädchen stellte sich unwillkürlich vor, es sei eine Richtstatt da oben auf der Höhe, allwo der Henker des gerechten Herrgotts die verstockten Sünder, die Eid- und Ehebrüchigen und das ganze Gelichter köpfe; und hier rollten die todversteinten Schädel in die Schlucht; wer weiß, noch tiefer, in die Hölle! Ob sie nicht suchen sollte, ha, um das Haupt des jungen Rechtsanwaltes? — Still, Närrin, still! Sie schauderte vor ihren eigenen Gedanken. Aber nein! Nicht ihre Gedanken! Wie konnten sie das sein, wenn sie nicht wollte? Wer aber dächte sie sonst, die klaren, teuflischen Dinge? Doch wieder sie? Weg mit dem sinnlosen Zeug! Es konnte nicht fehlen; er stieg wie ein Steinbock so sicher und trug sein Haupt wohl höher als je; ihn gingen die steinernen Schädel nichts an! Es müßte denn sein, der Teufel ließe ihn steigen, damit er dies Haupt um so tiefer hinabschleudern könne? Dies falsche, lieblose Haupt! Es verdiente nichts Besseres; hinab mit ihm, daß die Blutfunken daraus spritzten; hinab!

Ihr graute. Fürchterliches Grauen, das vor sich selber! Grinsend streckte ihr der Haß den Herodiasteller hin.

Sie gingen soeben auf eine Gruppe gewaltiger Blöcke zu, zwischen denen der Fußpfad zur Kapelle abzweigte. Das Mädchen wußte nicht, ob sie jetzt auf dem kleinen Weg zur frommen Höhe steigen oder auf der breiten Straße ihrem Elend nachgehen sollte. Es zog sie zur Höhe und zugleich hielt es sie nieder. Sie fühlte sich der öden Straße verschwistert, war auch so verlassen wie diese. Nein, verlassener; denn ihr wich sogar der Herrgott aus, der im Morgenrot auf dieser Straße ging, und die Ruhe lief vor ihr davon; ja auch die Straße würde sich ihren Füßen weigern, wenn sie wüßte, wer mit ihr geht, der Haß, der gottlose, unanbringliche Haß! — Ihrer selbst unsagbar müde, sank sie auf einen der Blöcke nieder: ‚Bubi, wir rasten.‘

Sie öffnete das Körbchen. Hurtig schob sich klein Guido auf die buckelige Felsenbank und brach das lange Schweigen der Müdigkeit plötzlich ab; er überhäufte das bescheidene Körblein jetzt mit Jubel, Ehre und Vertrauen. Ganz von selber begann das Vesperglöcklein seiner Stimme zu läuten: ‚O Mutti, wie fein! O bitte, bitte! Ich hab' so viel Hunger; fast so viel, wie unser Bello immer hat.‘ Und er fing ungesäumt damit an, seinen ganzen, großen Jubel in das Butterbrot zu verbeißen. Vergnüglich hämmerte er mit den Schuhen gegen die unpolierte Wandung der Felsentruhe, darauf er saß. ‚Iß du auch, Mutti!‘ meinte er gönnerhaft, wobei seine Worte unförmig waren wie die Hände der Mutter, wenn sie beim Kneten aus dem Brotteig emportauchten. — ‚Sorge dich nicht,‘ gab sie müde zurück; ‚ich habe keinen Hunger.‘

Sie spürte ihn nur nicht. Sie war so satt, als ob ihr Leib in grauenvoller und geheimer Weise mit den Stücken ihrer zerrissenen Seele ge-

füttert worden wäre. Als ob sie niemals wieder Durst und Hunger haben könnte, sie, die unaufhörlich an ihrem Hasse trank, ewig ungestillt und dennoch übersättigt — — —

Der junge Hochtourist war indes mit ausgreifendem Schritte durch den Waldgürtel hinauf, den der Clowen, jahrhundertlang keine Mode wechselnd, nach alter Tracht am Leibe trug. Wer diese Zone überwunden hatte, konnte sich also noch lange nicht rühmen, daß er oben bei den Gedanken des Riesen gewesen sei und einen davon wisse. Hier waren die Touristen einst gemeiniglich umgekehrt. Der junge Rechtsanwalt war der erste, der sich auf den Schädel des Alten verschworen hatte; doch war er nicht gewillt, sich um dessen Gedanken zu kümmern; er hätte viel lieber seine eigenen angebracht und konnte sie nicht verlieren, verlor sich im Gegenteil selbst an sie. Gerade, weil das Mädchen so wenig gesprochen hatte, mußte er soviel über ihre Worte grübeln. Alles, was sie ungesagt gelassen hatte, fiel ihm jetzt von selber ein. Hätte sie ihn mit einer Legion von Klagen, Beschwörungen und Verwünschungen angegriffen, ei, er würde den Überfall mit lächelnder Verachtung abgewehrt haben. Aber zum Teufel, die Verachtung schnappte wie ein räudiger Hund gegen ihn, den eigenen Herrn, und berührte das Mädchen nicht. Mußte er nicht alles, alles an ihr achten? War nicht das Recht bei ihr, das zweifellose Recht? Und welch ein wohlgezogener Knabe, seines eigenen Blutes voll! Und eine liebenswürdige Schönheit! Ach, eine Ruhe und Mäßigung dazu; kein Mann brachte sie edler zustande. Und alles das nur Zugaben, ja wahrhaftig, nur Zugaben zu ihrer Liebe, ihrer unzerbrochenen Liebe! Tod und Teufel! Es stieg wie eine Versuchung der Reue in ihm auf; er schämte sich plötzlich, daß er sie nicht liebte. War das ein Anfang, sie wieder zu lieben? Nein, nein! Und doch, es wäre das Unglückseligste nicht, mit diesem Weibe glücklich zu werden! Er würde sie von der Schande erlösen und seine Ehre zurückgewinnen.

Gott, seine Ehre! Ja, er hatte sie verloren. Was half es ihm, daß er den Schleier der Flüchtigen in der Hand behielt? Sie selber war daraus entschlüpft; ein Kind erkannte die Täuschung. Und was war ein Mann ohne Ehre? Ging er nicht wie ein Geköpfter durch die Welt, kleiner geworden um den edelsten Teil seiner Größe? Hätte er so wie die Ehre nur auch den Ehrgeiz verloren! Aber ewig mußte er nach ihr suchen und fand sie nicht, denn er war augenlos; er konnte sie nicht errufen, denn er war ohne Zunge; er spürte nur, wie sich alles mit Grausen von ihm wandte.

Erst gar, wenn sich das Weib besänne, ihn anzuklagen! Wenn sie ihr reines Haupt erhöbe wider ihn, der es verloren hat! Das mußte sein, wie wenn der Himmel in Blitzen redet, von bleicher, trotzig aufgeworfener Wolkenlippe! Scharf wie ein Flammenschwertengel konnte sie sein; zum

Teufel, daß er sie erst kennen lernte, nachdem er sie längst ausstudiert zu haben glaubte! Fürchterlich mußte ihm dieses großbegabte Weib noch werden, wenn er sie zum Letzten trieb; wenn er dem Fluche, sie zu fürchten, nicht zuvorkam durch die Gnade, sie wieder zu lieben; durch die seltsame Gnade, die seinen Geist von innen her bedrängte, mächtiger als von außen das Weib. Gott, wie konnte er zurückwachsen um soviel Jahre, wie? Kann sich die Wettertanne aus ihren Jahresringen schälen und einen verfehlten Wuchs von vorne beginnen? Doch nicht so weit; er log sich an; fünf Jahresringe bloß zurück, und es war gut! Ja, nicht einmal die Jahre, nur ein Ringlein bräuchte er vom Finger streifen. War das nicht leicht getan, ein Ringlein von der Hand? Ei ja, verflucht, es saß aber um die Seele auch! Das hieß ins helle Feuer greifen; das ging nicht ohne mörderische Wunden. Indes, die wären etwa zu heilen. Müßte ihn dieses herzgesunde Weib nicht anstecken mit Gesundheit?

Verwünschter Wechsel der Erkenntnis! Hatte er nicht wählerisch zu sein geglaubt, als er sich die Liebe der stolzen Städterin gefallen ließ? Und ausgezeichnet klug, indem er von der königlichen Wespe, so darüber hergefallen war, auf eine seltene Süßigkeit der Frucht schloß? Alle Wetter, hatte er denn nicht gesehen, wie teuer ihm dies königliche Zeugnis kam? Die Frucht war schon berührt, benagt; liebkost von anderen Lippen! Hol's der Teufel, wie unheikel war er gewesen, als er auf die Feinheit ausging; hatte die frischprangende Frucht des Baumes hängen lassen und sich wie ein Vagabund, dem keine bessere zusteht, um die abgefallene in den Staub gebückt, an der bereits ein anderer seines Fingers Spur zurückgelassen!

Was war jetzt noch zu ändern? Er konnte die Liebe nicht erbrechen wie ein anderes Gift, er mußte sie behalten. — Verfluchte Weiber, seid ihr denn Zauberhexen allzusammen? Betrittst du ihre Liebe, ist sie ein morgenrotes Paradies, und willst du wieder draus, ein Irrgarten; blüht dir der Wahnsinn entgegen von allen Seiten wie stierer Mohn. Er aber mußte hinaus! Ins Freie schrie und lechzte sein abgehetztes Ich. Wo fand er die Freiheit? Auf den Wegen des Thronfolgers? Ha, wenn ihm die Freiheit der wilden Tiere genügen könnte, dann wohl! Sonst aber gab es nur einen Weg für ihn; ach, ein Höllenweg, trotzdem er in den Himmel auslief; er sah jeden Schritt voraus. Wenn er den Buben an sich risse: klein Guido, komm und schlinge deine runden Arme fest um mich; du bist mein Amulett; nun gehen wir zur Zauberin, um ihre Kraft mit dir zu brechen! Und er stünde vor dem Weibe in der Stadt: gib auf die Gewalt über mich! Sieh hier meinen Panzer, das Kind ist mein; und eigen Blut, das löset jeden Bann! — Verdammt, es müßte furchtbar werden! — Und von ihr weg durch alle Straßen, durch alle Zeitungen und Zirkel, durch die öffentliche Meinung, mit einem Kinde, das sie nicht kannten! Wie sie die Köpfe schüttelten: hat er sich nicht eines Prinzen gerühmt? Und ist das nicht ein Bauernknabe? — Entsetz-

lich! Nein, so konnte er nicht in die Stadt zurück! — Und dennoch, es gab keine Flucht! Er möchte sich selber mit den Fäusten packen und zerschütteln wie einen aufgegriffenen Vagabunden: gehst du nicht selber, so wirst du geschleppt! Das Mädchen würde ihn zu finden wissen; und der Teufel gab ihr gewiß den höhnischen Augenblick ein. Ha, niederträchtige Möglichkeiten! Wenn sie beim Hochzeitsmahl erschiene und risse einen Platz an sich, der nicht für sie gedeckt ist, und nähme den goldenen Amor von der Tafel und stellte den Knaben an die Stelle, daß sie ihn auf und nieder an den Tischen nicht übersehen könnten! — Weg, verrückte Phantasien! Er züchtete Schreckbilder ohne Sinn! Das Mädchen hat kein Wort gesprochen, als dächte sie daran, nach seinem guten Willen noch den Richter anzurufen und die verlorene Liebe mit einem gewonnenen Prozeß zu rächen. Sie bräuchte es freilich nur zu wollen, verwünscht, dann würde es tödlicher Ernst! Die weißen Haare des Alten waren schon soviel wie ein Schwur. Und alle anderen Beweise! Er wäre verloren! Dann aber, ha, dann lebte er schon jetzt nur noch von der Großmut des stolzen Bauern! Auch das nicht genug! Von der Liebe, wahrhaftig von der Liebe des unglückseligen Mädchens! Gott, das wäre ja so groß, so edelgut; er müßte ein Lump sein, solch eine Liebe, hilf Himmel, nicht wieder zu lieben!

Und indem er sein Herz dem Gefühle solcher Beschämung auftat, ergoß sich mit anregender Würzigkeit das ganze Schweigen des Waldes in seine Brust. Das war, wie wenn sich ein großes Gefolge feierlich stumm versammelt, um einen hohen Dynasten abzuholen. Der Rechtsanwalt erschrak; er ahnte, wem das Schweigen galt und der Empfang; sie wollten das Wort von ihm holen, das große, rettende Wort! Aber es war noch zu früh! Es war zu wenig überlegt, und es hing zuviel daran! Nein, nein, hör' auf zu schweigen, singe weiter, Wald; du machest mich nervös und verscheuchest mit der peinlichen Aufsicht eben das in mir, worauf du wartest! Sieh' mir nicht zu, und ich bringe es etwa fertig! Weg da, lasset mich durch, ihr Hochwaldstämme! Es eilet mir!

Aber alle paar Schritte pflanzte sich ein anderer vor ihm auf und wollte die Parole wissen: liebst du sie? nimmst du sie? — Er drückte sich mit einem halben Ja und einem halben Nein durch die zwei Fragen sowie um den Stamm herum und wußte nicht, wie er mit sich daran war. Es wurde ihm nur eines klar: er begann sie wieder zu lieben. Noch hatte das Gute genügende Macht über ihn, daß er sich die Sehnsucht danach nicht solange verbergen konnte wie vordem dessen Verlust. Und schon das Vorgefühl dieser Liebe tat ihm so wohl wie dem Kranken ein süßer Schlaf. Aber aufstehen dann vom ersten Genesungsschlafe hinweg und eine übermenschliche Last aufheben? Nein, das war zuviel; er wollte erst noch stärker werden!

War er nicht wie einer, der statt mit ganzer Sohle nur mit den Zehenspitzen auftritt, weil er meint, er werde davon nicht so müde? Und wie

einer, der ein zerbrechliches Ding nur mit den Fingerspitzen faßt, damit er es nicht zerdrücke, und es wird ihm dafür wahrscheinlich entfallen? Ja, er nahm die neue Liebesgnade mit soviel Ungeschick und Schwächlichkeit zur Hand, daß wohl die nächste Viertelstunde sie ihm wieder abverlangte: gib zurück; du weißt nicht umzugehen, hast ja keinen Ernst!

Die Hochwaldstämme, zwischen denen er schier eine Stunde ohne Aufenthalt emporgestiegen war, traten endlich auseinander. Durch die Öffnungen ergossen sich lautlose Bäche des Lichtes, das an der grünen Außenwand des Waldes gestaut bis an die Wipfel stand. Ebenda draußen lag zwischen Forst und Fels ein kleines Plateau, das wie ein Teller von Gold an die senkrechten Wände hingeschoben zu sein schien, als wäre es ein Opferteller und das Gewände ein Hochaltar. Es legte auch die Sonne allmorgentlich, wenn sie an dieser Stelle ihren frommen Rundgang um den Hochaltar begann, zum Opfer einen großen, blitzblank aus der Münze kommenden Gulden auf den Teller.

Der junge Hochtourist war im Begriffe, durch den lockeren äußersten Zaun des Hochwaldes geradewegs auf die goldene Platte loszuschreiten. Ein letzter Posten hielt ihn geschwind noch auf: Siehst du die Opferschale nicht? Wo ist dein Opfer? Heraus mit der goldenen Treue! Wer solch einen Stieg vor sich hat wie du, dem stünde es nicht übel an, zu opfern! Weißt du denn nicht, daß da oben der Herrgott ist und dich herunterwerfen kann von seinem Altar? — Der junge Hochtourist hätte den Zudringlichen gerne abgeschüttelt; aber es war ihm, als risse ihn der ganze Wald zurück mit tausend Armen: So rede endlich! Sag' das Wort! Ich gab dir die Liebe zurück; ist das dein Dank? Seine ganze Finsternis sammelte der Riesenwald in einem drohenden Blick zusammen, als möchte er mit hypnotischer Gewalt die versunkene Männlichkeit aus diesem Manne locken. Der aber stapfte verlegen, entschluß- und willenlos durch die letzte stürmische Versuchung, sich zu bessern, und hielt es vorderhand für genügend, daß er daran war, sich in das Mädchen neuerdings zu verlieben. Das sah ihm der Wald vom Gesichte ab und schlug mit einem dumpfgeraunten Fluche das Tor hinter dem Entlaufenen zu: Dann geh' zum Teufel! Und wenn du wettern und stürmen willst, Himmel, ich helfe mit!

Der junge Hochtourist stand im Freien; dicht an der nackten, knochigen Brust des Clowen. Er kannte ziemlich genau ihre Anatomie, denn schon vor Jahren hatte er mittels photographischer Aufnahmen eine ausgedehnte Leibesvisitation des Riesen unternommen. Sie war so entmutigend ausgefallen, daß er das Wagnis, dem er nun entgegenschritt, noch auf der Friedhornspitze für undiskutierbar gehalten hatte. Er wäre aber in seiner geradezu fanatischen Zähigkeit lieber vom Clowen als von der reizenden Idee, ihn zu besteigen, abgefallen, und es war ihm endlich geglückt, eine Tour zu entwerfen, die man nicht eben Selbstmord, wenngleich einen aussichtsreichen Versuch dazu heißen konnte. Seine touristischen

Unternehmungen erschienen jeweils schon dadurch an den äußersten Rand der Verwegenheit herausgerückt, daß er nie mit Begleitung stieg. Indes, wer einmal gesehen hatte, mit welchen Feinheiten der Methode, mit welchen Kunstgriffen der Füße so gut wie der Hände, ja förmlich mit welchen Tricks und Überlistungen er zu klettern verstand, der beruhigte sich endgültig über jene scheinbare Leichtfertigkeit. Es lag vor Augen, daß sich eine so überragende touristische Individualität inmitten einer Seilgängermannschaft behindert, auch ihres Ruhmes beraubt fühlen mußte; gleichwie ein Adler nicht im Schwarme fliegt.

Er setzte den Feldstecher an und ließ das Auge langsam und im gedrungenen Zickzack einer Spiralfeder, die mit höchster Kraft geladen ist, an dem Felskoloß hinaufspazieren. In seinen Füßen regte sich unwillkürlich ein gelindes Schaudern; denn für diese würde es kein Spaziergang werden. Und doch war dies des Clowen beste Seite, auf die er sich wohl oder übel hatte schlagen müssen, trotzdem es ihn am Clowenhof, an der Schädelstätte seines Gewissens, vorüberzwang. Aber von jener peinlichen Strecke und den tief beschämenden Schritten, mit denen er sie zurückgelegt hatte, stand in diesem Augenblicke nichts in seinem Bewußtsein. Er war darein vertieft, die sorgfältig konstruierte Linie seiner Tour von der entworfenen Skizze abzulösen und in himmelhoher Lebensgröße auf die Felswand zu übertragen, ähnlich wie ein Bildhauer den Aufriß der Skulptur, die er zu schaffen gedenkt, über den Steinblock zeichnet. Das Meißeln und Schlagen, die sauere Mühe, in den Stein zu dringen und die leeren Linien des Entwurfes lebensvoll herauszuholen, das kam jetzt.

Zusehends fing der Niedergedrückte an, wieder hochgemut und selbstbewußt zu werden, und als er dann seine Ausrüstung fertig zum Steigen machte, schien er mit jedem Stück immer neuen Vorrat dieses trotzigen Selbstbewußtseins an sich zu nehmen, wie einer, der glücklich über die Grenze kam, aus heimlichen Taschen das Schmuggelgut hervorholt und mit Wohlgefallen mustert. Nur die Liebe zum Bergmädchen, die das beste Stück seiner Rüstung gewesen wäre, ließ er verhohlen in der Tasche. Wenigstens glaubte er sie noch drinnen zu haben, die Liebesrose der letzten Stunde. Welch eine Art! Die Rosen in der Tasche tragen! Er aber redete sich ein, es sei jetzt nicht zu vermeiden, er müßte sie denn geradewegs zwischen die Zähne stecken; dazu aber waren ihm der Dornen an dieser Liebe noch zu viele, und mit den Lippen, dachte er, waren sie nicht zu entfernen.

Er hatte sich inzwischen bereits in den Ernst des Steigens geworfen. Nur für einen Augenblick unterbrach er sich noch einmal und zog die Uhr. Noch nichts versäumt! Wenn ihm Gestein und Zeit nicht allzu mürbe unter den Füßen davonbröckelten, konnte er in zwei Stunden auf dem Gipfel sein. Dann würde es die zwölfte Stunde und er auf der hundertmal turmhohen Uhr der einzige Zeiger sein, der sie verkündete. Hei, die Hochstunde seines Lebens begann zu laufen! Und wie es ein Kennzeichen

großer Stunden ist, daß sich niemand ihrer Minuten bewußt wird, so empfand auch er seine Uhr bis auf weiteres für überflüssig und versenkte sie samt der Kette in eine abgelegene und sichere Innentasche. Dann überprüfte er noch geschwind die Festigkeit der Riemen und Knöpfe und fand jede Faser und Fiber an sich fertig zum Steigen. Da er im Namen Gottes wohl sein Leben lang noch nichts begonnen hatte außer das Leben selbst, indem er ungeachtet seiner schreienden Gegenwehr einst getauft worden war, so konnte er auch den Riesenstieg allein im Namen seines stolzen Ichs beginnen. Er schwang sich frisch auf den ersten, übermannshohen Felsklotz, der wie ein Würfel dalag und dem spielenden Clowen entfallen zu sein schien. ‚Ich habe dich,' rief er, ‚mein ist jetzt das Würfelspiel; ich spiele um die Augen der ganzen Welt!'

Mühelos gaben seine Muskeln, was er verlangte, und ein Übriges als Grazie und Eleganz hinzu. Er war daran, sich seiner selbst wieder einmal von Herzen zu freuen. Und wie die Maschine zu singen beginnt, wenn alles Bewegliche an ihr im Hochschwung spielender Geläufigkeit angelangt ist, so schwoll durch seine Glieder die ungehörte, aber süß empfundene Musik des Kraftbehagens: Siehe doch, du hast von deinem Können nichts verloren, bist nach wie vor der Unüberwindliche, als welchen dich die ganze Hauptstadt kennt!

Seine inneren Augen wandten sich unwillkürlich nach der fernen Residenz zurück. So wie dem Hochtouristen für die blutige Mühe, womit er den Berg überwindet, ferne, himmelblaue Horizonte in den Schoß fallen, so begann auch in seiner Seele ein wohlbekannter, aber weitentfernter Horizont aufzutauchen, die große, majestätisch geschwungene Linie, die sein Leben da draußen anzunehmen verhieß. Er hatte sie in der Enge sowohl des Tales wie der Gesellschaft, darin er soeben noch verweilte, völlig aus den Augen, ja beinahe auch aus der Seele verloren. Aber schon übte sie von neuem ihre verführerischen Reize auf ihn; es deuchte ihm, er klettere in seinen Stolz zurück und hole den Wimpel seiner Freude von Halbmast auf die Spitze, als siedle die Seele ein Stockwerk höher in seiner Brust. Und da fand sie sich aufs neue in den reichen Räumen, die sie gestern überstürzt verlassen hatte, und faßte wieder eine große Neigung zur Behaglichkeit und Fülle des verlassenen Lebens. Er wünschte ehestens zurückzukehren, wie ein gestörter Kompaßzeiger die liebgewordene Lage und Richtung wieder einzunehmen.

Er mußte allerdings zuvor den dummen Streit um das rechte Weib zu Ende führen; hol's der Teufel, heute noch! Aber nicht in diesem Augenblicke, nein! Erst wollte er ein tüchtiges Stück mit seiner Tour voran. Und wollte noch ein Weilchen die heitere Ich-Renaissance genießen, die er in sich erblühen fühlte. So vertagte er die Verhandlung auf die nächste Stunde und verschob das Urteil in die höhere Region. — Nur eine törichte Neugier plagte ihn plötzlich: Ob er das Röslein der neuen Liebe noch in der Tasche trug? Still da! Als ob er jetzt stehen bleiben und

Kontrolle halten könnte! Er mußte das Ding wohl haben; wer hätte es ihm heraus? Und er brauchte das Röslein Liebe, denn sie erhielt vielleicht durch eine unvorhergesehene Wendung im Prozeß die teure, kleine Vase, die sein Herz war, dennoch zugesprochen; wehe, wenn er die Rose inzwischen verworfen hätte! Er mußte sicher gehen; das war für einen Hochtouristen das erste und letzte Gebot und für einen Rechtsanwalt die zweite Natur.

Als Klein-Guido zwei Dritteile des Körbchens ausgegessen hatte, fühlte er sich plötzlich wieder ganz werden. Er stellte das geschehene Mirakel alsogleich auf die Probe, indem er ungemein sachte, aus Mißtrauen halb gegen seine Müdigkeit, halb gegen seine Hose, von der rauhen Bank herunterrutschte und sich auf seine leibeigenen Füße stellte. Das Wunder bewährte sich, und er gedachte es ungesäumt in nützliche Schritte zu verwandeln: ‚Ich mag gehen, Mutti!‘ — Sie schreckte aus ihrer Versunkenheit auf. Als ob sie jetzt nicht gegangen wäre; ha, mehr als dieses, gerannt, herumgehetzt in der Wildnis ihrer verwüsteten Seele! Sie sah den Haß in sich und brachte ihn nicht hinaus und war doch schon, indem sie ihn sehen mußte, am bittersten dafür gestraft. Mit solchem Unwesen in der Seele wollte sie dem Heiligtum unter die Augen treten? Und sie getraute sich doch nicht umzukehren; es wäre ihr wie ein ausgesprochener Abfall erschienen. Da rief sie gleichsam ein Gottesurteil herab: ‚Du möchtest wohl schon gerne heim, Bubi; nicht? Ich sehe dir's an!‘ Sie merkte wohl nicht, welch sträfliche Beeinflussung des Urteils sie versuchte. Klein-Guido seinerseits ignorierte den Versuch: ‚O Mutti, nein! Ich freue mich so sehr; ich mag zur Kapelle, ganz gewiß!‘ Doch hatte seine Begeisterung für das heilige Häuschen einen zwiefachen Boden und heimlich zu unterst lag der Gedanke an das Glöcklein. Noch stellte sich das Käferchen Vorsatz in seiner Brust beharrlich tot; es konnte aber nicht umhin, von Zeit zu Zeit erholungshalber ein Beinchen auszustrecken. Der Knabe streichelte zärtlich die Blumen um seinen Hals und sah der Mutter bittend ins Gesicht. — ‚Ja, ja, hast schon recht, wir bringen das Kränzlein hinauf; wir kehren nicht um!‘ Sie wollte es auf die Tränenprobe gar nicht ankommen lassen. Und so ein Kindbefehl ist oft wie ein Gotteswort, da solch ein Kind auch oft wie ein Gotteshäuschen ist; sie würde an Herrgotts Stelle nirgendwo lieber wohnen. Dem Himmel Dank, daß ihr in aller Gottverlassenheit noch so ein Tabernakelchen voll Gott gelassen war, daran sich der Herr mit eigener Hand zwei Lämpchen ewiges Licht entzündet hatte, Augen voll Glut und Glaube; sie durfte sie nicht trüben. Und sie erhob sich auch.

Mit rascher Wendung seines Köpfleins horchte Klein-Guido zur Clowenwand hinüber, wohl, weil er ein Steinchen fallen hörte. Sie hatte nicht Lust, ihm suchen zu helfen, wo es geschah; interesselos, aus purer Nachahmung sah sie auch hinüber. Da prallte ihr Blick mit heißem Erschrecken wider einen Punkt in der Steilwand, gleichwie ein Vogel hart an die Mauer prallt, die er so nahe nicht geschätzt hat, und sich betäubt, ver-

wundet in eine Ritze krallt. Helf' Gott, dort kletterte er um das Felseneck! Er hatte den Stein gewiß nicht gern geworfen. Oh, er gab ihr keine Zeichen, das wußte sie gut. Wie er daranhing an den Rippen des Clowen! Sicher und sorglos wie eine Fliege auf glattester Haut. Sie war so stolz auf seine Meisterschaft gewesen! Sie glaubte, den eisernen Klang energisch aufgesetzter Bergschuhe zu hören und den bekannten Schritt, ach, jenen Schritt, mit dem er so bodenfest auf die Welt, so unwiderstehlich auf sie und ihre Liebe losgeschritten war! Vorbei! Ha, wenn du sähest, du da drüben, wie ich dir geworden bin! Du meinest wohl, eines Weibes Brust vertrage denselben Tritt wie die Brust des Clowen? Doch, steige nur zu! Vielleicht der Clowen weniger als ich! Kommst du erst an sein Herzrevier, dann hab' nur acht, ob dich sein großer, grimmer Herzschlag nicht in den Abgrund schnellen wird, du Fliege! — Ob ihr das lieb sein würde?

Gott, was gab sie sich für Folterfragen! Und was hätte sie davon? Er läge auf seinem Rücken, dess' Grat ihm zweimal entzweigebrochen wäre; wie der Richter den Stab zerbricht, der das Leben des Gerichteten bedeutet; eine gräßliche Wunde hätte er in der Brust, als wäre nach einem Quell darin gegraben worden, weiß Gott, von welcher rachedurstigen Macht; hilf, Himmel, wie blutigrot die Quelle gesprudelt haben mußte! Und es wären um ihn ein paar frischgebrochene Steine, sie lägen blutbetrunken in der ausgegossenen Lache, die Steine, die ihn ermordet hatten; man müßte sie mit ihm begraben, weil sein Blut an ihnen klebte. O entsetzliches Gericht! Hinweg! Ich will nicht! Herr, verschone mich! Zeig mir nicht solche Bilder! Sie könnten sich unversehens, eh' du es selber willst, erfüllen! Und ich begehre ja keines der grausigen Dinge, nein, nein, so schlecht bin ich nicht! Er gehe heil seinen Weg, wohin er mag! Ich hasse ihn nicht, Herr, glaube es mir, ich hasse ihn nicht! Widerrufen will ich die Stunde, die mir der Haß zuleide getan hat; jeden Atemzug widerrufen, in dem ich ihn haßte! O lösche sie aus, gerechter Himmel, lösche sie aus, die sündhafte Stunde, daß sie nicht gewesen sei! Schlag sie nieder in die Schlucht wie eine häßliche Eule; nur nicht hinüberlassen! Sie sucht ihn und will ihn verderben, schleicht sich als Steingeröll unter seine Füße und ist die Falltüre in den Abgrund, legt sich als Teufelswurz auf seinen Weg, damit er stolpern möge, und als Fieber in den Kopf, damit er schwindle; o reiß sie zurück, zurück! Ich wäre schuld an seinem Sturze, ich, ich, und du weißt doch, guter Gott, ich kann keine neue Schuld mehr tragen; keine mehr!

Blind sein wollte sie lieber, als da hinübersehen zu müssen, wo er zwischen Himmel und Erde hing, wie sie zwischen Haß und Liebe. Was war nun gewonnen, indem sie den Haß verlor? Die Liebe konnte sie in Ewigkeit nicht wieder erlangen! War das ein Menschenleben, nicht hassen dürfen und nicht lieben können? — Still! Sie mußte sich ergeben! Gut denn! Sie haßte ihn nicht mehr, Gott sei Dank! Und sie löste ihn von ihrem Herzen ab wie eine häßliche Kruste, wenn sich die Wunde darunter geschlossen hat; er ging sie nichts mehr an.

Klein-Guido hatte inzwischen wohl das zehnte Mal gefragt, ob der Mann da drüben sein neuer Papa sei. Dem Mädchen aber schien, es wäre Ja und Nein in gleicher Weise gelogen; sie gab ihm deshalb statt einer Antwort nur die Hand und schob ihn vor sich her: ‚Nun geh' voran! Ich kann dir nicht auf solche Weite jeglich fremden Mann benamsen; tu es selbst, Gescheiterl!' — Fremden Mann? Hielt sie auch ihre Seele für ein Kind, das in Ermangelung der Gründe durch barschen Ton von einer Wahrheit überzeugt werden konnte? Nicht doch; in diesem Punkte lag ihr nichts an der Überzeugung, aber alles am Gehorsam ihrer Seele. Sie wollte den Mann nun einmal nicht mehr kennen und gedachte ihn absonderlich der Liebe und dem Haß in gleicher Weise abzuleugnen. So würde sie fernerhin leichtes Spiel mit allen Versuchungen haben. Da durfte sein Ruhm zu ihr kommen; sie konnte ihn fortschicken wie einen Hausierer mit seinem bunten Zeug. Es mochte die Erinnerung bei ihr rasten, sie würde sagen: tu nicht so bekannt, es ist ein Irrtum, und du täuschest dich in mir! Auch seine Braut — du törichtes Herz, was klopfest du so? als ob das bißchen Steigung es verdiente! — auch seine Braut konnte sich einstellen; sie würde sagen: es gingen schon viele Mädchen an meinem Hause vorüber; auch solche, die schön waren und stolz! Ach ja, so würde sie sagen und würde, weil sie ruhig am Fenster säße, auch keinen aufgeregten Atem dabei haben, gar keinen. Und einmal möchte sein Tod sich sehen lassen; wer weiß, sie würde vielleicht das Leben noch haben, um vor der Türe zu stehen, wie sie oft ins Abendrot hineinsinniert. Warum sollte sie zu seinem Tode anders sprechen? Nein, nein, ganz arglos und ruhig: Grüß' dich Gott, Ansager Gottes! Warum gibst du mir so einen seltsamen Blick? Als ob du mir etwas genommen hättest und schieltest nach meinen Tränen? Ich wüßte nicht, um wen ich weinen sollte. — Ja, ja, so würde sie ihn abfertigen und weiterschicken wie einen, der das Haus verfehlt hat.

Indes, o Gott, wenn er früher käme, der Tod, den sie mit Lächeln empfangen wollte, sein Tod? Wenn er heute noch erschiene, ihr auf den Fersen wäre? — Sie blieb stehen, wollte zu Atem kommen; es half aber nicht, das Stehenbleiben; denn ihre Not an Luft saß tiefer, stammte nicht vom Steigen, sondern vom Denken. Ihr ganzes Gefühl rebellierte; sie konnte ihr Empfinden nicht von diesem Manne trennen. Und wenn es tausendmal die Wahrheit war, daß zwischen ihr und ihm nur noch ein ewiges Schweigen, eine brückenlose Kluft sein durfte, an dieser Wahrheit mußte sie ersticken wie ein Fisch an der Luft.

Sie hatte ihren Blick wohl oder übel wieder zu der unheimlichen Bergwand eingestellt und atmete in währendem Stehen, wie wenn sie liefe. Langsam aber sicher, wie ein Uhrgewicht, das an unsichtbarer Kette aufgezogen wird, hob sich der dunkle Körper an der wildgezackten nordöstlichen Kante des Clowen hinauf. Und sie wünschte sich unwillkürlich die Arme und Hände eines Riesen; denn bei Gott, es wäre hochnötig, sie ihm unterzuhalten; atemraubender Anblick! — Sie sah mit Gewalt hinweg; das

Mitleid wüchse ihr über den Kopf. Er aber würde sich schlecht bedanken, wenn er wohlbehalten zu Hause war. Aller Herrlichkeiten seines Wesens würde er sich rühmen, aber sie und ihr Kind zuschanden schweigen. Da war Mitleid nicht mehr Tugend, sondern Krankheit! Ob sie nicht besser täte, gegen ihn zu prozessieren? Zwar schien es ihr, als liege der Gedanke noch von der Herrschaft des Hasses, den sie abgedankt hat, in ihrer Seele; so wie Schlamm zurückbleibt hinter wüsten Hochgewässern. Doch, konnte in dem, was böse Gewalten herzutrugen, überhaupt nichts Gutes sein? Nicht doch, sein Recht begehren, das konnte nicht Unrecht sein!

Und sie könnten ihr nichts verweigern; es ginge ihr Vater mit, der schlug vor keinem König die Augen nieder; sie brächte den Mut einer Löwin mit, Klein-Guido aber die Unschuld eines Kindes. Wo fände der Rechtsanwalt drei Gegenzeugen, die allzusammen auch nur einem dieser drei Augenpaare standhielten? Es wäre traurig, unsagbar traurig für die große Stadt und für die stolzen Richter, wenn er sie fände. Für ihn aber, wenn er sie suchte — nein, sie wollte gar nicht beginnen, das auszudenken! Und konnte sich doch der entsetzlichen Vorstellung nicht erwehren. Weiß Gott, er gab von je zuviel auf das öffentliche Ansehen; wie ein Verliebter alles um die Gunst seiner Buhle tut. Und mußte nicht noch eine andre Buhlschaft in der Sache stecken, an die er seine zweite Hand vergeben hatte?

Törichtes Herz! Er machte vielleicht nur eine nüchterne Abstimmung aus der Sache und würde ja oder nein sagen, je nachdem es ihm nützlicher schien. Ein Christenmensch sollte freilich wissen, daß man über Dinge des Gewissens geradewegs in die Hände Gottes hinein abstimmt. Er aber war ein Freigeist. Warum verwarf sie sich an einen, der keinen Glauben hatte? Geschah ihr nicht doch in allem recht? Hatte sie nicht ihren katholischen Glauben gebrochen, indem sie solch einem Mann ihre Liebe gab? Er brach nur menschlichen Glauben, wenn er sie verleugnete! Aus allem züngelte ihr die eigene Schuld entgegen.

Und was würde daraus, wenn es ihm gelänge, ihren Anspruch abzuschütteln? Daß sie erst recht verachtet auf offener Schandstraße liegen bliebe! Gott, welch eine Erinnerung für den Buben! Jeder könnte sein boshaftes Maul an ihm üben: Von der Straße heim, weißt du es nicht, das ist deine Herkunft! Einen vornehmen Mann hat sie angefallen um die Vaterschaft; wie Straßenräuber einen um den Ring an seiner Hand überfallen! Du kannst dich deiner Mutter brüsten, armer Schelm!

Und was nach dieser letzten und äußersten Ungerechtigkeit aus ihrer Seele würde? Ach Gott, es war so sicher, wie daß ein Pendel aus der einen Richtung in die entgegengesetzte fiel: sie müßte wieder in den Haß zurück; ihrer eigenen Seligkeit zum Trotz müßte sie ihn hassen, Flüche wälzend und gewälzt von Flüchen; fürchterliche Aussicht! Da hielte wohl der Herr das Pendel an, es stünde die Uhr: Bist ja ein Teufel, du Weib! Ich habe dich schon einmal aus der Hölle des Hasses gezogen; nun ist ein Ende! Geh' mir aus den Augen und komme nicht wieder! — Gerechter

Gott, es wäre wahrhaftig ihre Verdammnis, wenn sie der Himmel nicht zum Wahnsinn begnadigen wollte, die reine Verdammnis der Hölle!

Verzweifelt stemmte sie sich gegen die häßliche Nötigung. Nein, da durfte sie nicht prozessieren, wenn sie mit dem Prozeß auch die Seele verspielte! Und sie wollte den Vater ihres Kindes nicht versuchen, daß er meineidig würde; nicht denken und nicht reden und auch nicht träumen will sie von ihm! Ihren Nächten wird sie verbieten, seinen Namen auszusprechen, und den Sternen, sie an seine Augen zu erinnern; sie will ein Bündnis mit dem Clowen schließen: ich schwöre dir, und du schwörst mir, daß keines von uns beiden je an seinen Besieger denkt!

Jedoch eine Kleinigkeit später waren ihre Augen wieder drüben bei der feindlichen Gestalt, als möchten sie sich geschwinde noch die bündnislose Zeit zunutze machen. — Der kühne Steiger hatte sich inzwischen um Turmeshöhe weiter emporgeschraubt; das Mädchen stand bereits eine ordentliche Tiefe unter ihm. Ihr schien es mehr und mehr, als winde sich über die Riesenmauer jenseits ein kleiner Raupenwurm hinauf. Nur daß er sich im Raupenzustand schon entpuppte, der Heuchler! Wie er Komödie gespielt hat mit ihrem guten und geweihten Reif am Finger! Hatte sich seine Hand bis hieher gewiß nicht strapaziert, ihn zu tragen! Er hatte den Ring vielleicht nur angelegt, daß er mit gutem Scheine an ihr vorüberkam! Oder er gedachte etwa, den Clowen mit dem Ring zu täuschen: Siehe da ihr Zeichen und taste mich nicht an! — Ha, glaub' es ihm nicht, Riese Clowen; er lügt! Das Zeichen ist Betrug! Ich kenn ihn nicht! Ich schleudere ihn ab von mir wie eine Raupe!

Und dennoch, fände sie in diesem Augenblicke solch ein Tier an den Falten ihres Kleides hangen, sie vermöchte es nicht abzuschütteln, in der geheimen Furcht, als könnte der junge Hochtourist da drüben durch eine magische und von ihr selbst heraufbeschworene Verbindung zugleich mit der Raupe in den schwarzen Tod hinabgeschleudert werden. War sie denn heraufgeschickt, den Wagehals dort drüben zu halten? Sie hatte ihm den tollen Weg nicht anbefohlen! Er mochte selber sehen, daß er nicht stürzte! Und wenn er stürzte, so mochte er allein sich dabei zuschauen! Sie mußte auf die eigenen Schritte achten! ‚Komm, Guido!' — Sie erschrak. Der Kleine war nicht da.

Geräuschlos hatte er sich an ihr und ihrem unauflöslichen Gedankendisput vorübergedrückt und war eine Strecke den Steig hinab; dort holte er sich das Blumenbüschel, das sie in wahrhaft fahrlässiger, um nicht zu sagen gewollter Vergeßlichkeit auf dem Stein hatte liegen gelassen. Er aber bestand auf sämtlichen Teilen seiner Wallfahrtsrüstung, nahm das Geblüh energisch an sich und hob alsdann seine Beinchen wieder bergauf. In einer Art jedoch, als hätte sich die Müdigkeit ringsum wie ein knöchelhoher Teig über die Erde ergossen und er könnte seine Füße kaum noch aus der zähen Masse ziehen. Das Mädchen sah, daß sie den Kleinen bald würde tragen müssen. Gar nicht unlieb war ihr das; sie fühlte sich ohnedies so leer und

sinnlos dahergehen, als hätte sie keinen Zweck mehr auf der Welt. Gleichwie eine Biene ohne Stachel und Honig, so sie ohne Haß und Liebe! Nein, so konnte sie unmöglich leben! Das wäre, wie wenn sie sich von dünnem Wasser nähren müßte. Wässeriges Wort ‚Ich kenne ihn nicht'! Man sah ihm ja durch und durch; kein bißchen Trost und Inhalt darin. Es wurde ihr immer klarer, sie mußte endlich doch die Wahl tun, Gott, die grauenhafte Wahl: entweder das Verbrechen, ihm zu fluchen, oder den Widersinn, ha, nein, den Wahnsinn, daß sie ihn wieder liebte.

Klein-Guido hatte die Mutter inzwischen wieder eingeholt und lächelte ihr im Namen der Margariten, der Löwenzähne und Nelken, die er mutig dem ungastlichen Stein entrissen hatte, siegreich entgegen. Ihr aber deuchte es, als lache sie mit rotgeweinten Augen die Liebe an, die zurückkehrende Liebe: Schau' mich an, ich komme als ein Kind, du wirst mich nicht verstoßen können! Bald mußte die Kapelle oben die Zwei emporsteigen sehen und dachte dabei vielleicht an ein Wort, das weinende Menschen untereinander ausgemacht haben: Selten kommt eine Not allein.

Hätte den Clowen nicht seine Liebe zum Schweigen und die Ehrfurcht vor dem Heiligtum gehindert, so würde er dieses Wort der Kapelle wohl mit einem anderen erwidert haben: selten kommt ein Stolzer zu zweit. Es war dem Clowen nicht unlieb, daß es nur einer war, der da so dreist heraufstieg; so ging auch nur einer zugrunde, denn leiden würde er die Verwegenheit einmal nicht! Er fühlte sich trotz ungezählter Jahrtausende noch nicht so alt geworden, daß er sich keine Fliege mehr abzuwehren vermöchte. Wenn diese am Ende nicht fliegen konnte, so war das offenkundig nicht seine Schuld. Er lockte keinen zu sich. Er war auch kein Zuckerhut und keine Honigwabe; das konnte jeder sehen und brauchte kein Opernglas dazu. Die Dörfler sagten im Gegenteil, er habe einen Schädel von lauterem Salz und sei nur darum so reich an Gewittern, weil das Wolkenwild mit seinen feurigen Zungen so gern an ihm lecke. Er lächelte natürlich über diese poetische Einfalt, mit einer schiefen Grimasse, die in Gestalt einer Felsenfurche quer über sein Gesicht zog; er deckte sie im Winter, solang jene Sommergeschichte in den Häusern schlief, mit einer ungeheuren Schneewehe zu. — An diesem Tage aber war das grimme Lächeln des Clowen ausgeprägter als je; die auf der Bergwiese sahen es durch den Flimmerdunst des heißen Tages hindurch stündlich lebhafter werden. Es war so spöttisch und so kalt, als hätte er die Falle für den verwegenen Hochtouristen schon aufgestellt und warte jetzt, bis er von selber dareinstieg.

Das mochte nun eine heimlich gelockerte Schutthalde oder ein unbemerkt heranschleichendes Gewitter sein oder ein Spalt, der zum verhängnisvollen Sprung verführte, der junge Hochtourist hätte es nicht erforschen können. Der Kampf um jeweils den nächsten Schritt nahm ihn völlig in Anspruch, gar nicht gerechnet das widerliche Strauchwerk von Gedanken, das ihm geistiger Weise verwirrend über den Pfad wuchs. Er hatte die touristische Linie programmgemäß soeben von der nordöstlichen Kante des

Riesen nach seiner Morgenseite herumgelegt; und wie sich eine gedrosselte Ader zum Platzen voll mit Blut füllt, ebenso war seine Route gleichsam infolge der Knickung überreich an Schwierigkeiten geworden. Darum hielt er es nach einiger Zeit für nötig, zu rasten. Behutsam ließ er sich auf eine dreieckige Felskonsole nieder, die für eine Heiligenstatue bestimmt zu sein schien und zwei Fuß breit aus der unheimlich glatten Wand weiß Gott in welches Schiff des ungeheueren Domes hinausragte. Da er bis an die Dreieckspitze vorgerückt war und die gegrätschten Beine rechts und links über die Kanten niederbaumeln ließ, saß er in höchst unhimmlischer Weise und wie ein irre gewordener Heiliger auf dem Postament.

Wie er da rastete, erblickte er das Mädchen mit dem Buben. Sie tauchten gerade aus einem plumpen Säulengang von Blöcken auf, den sie gar langsam hinter sich ließen; beide schienen bereits sehr müde zu sein. Welche Strapaze um nichts! Er fühlte sich von dem ganzen Bilde auf einmal sehr mißfällig berührt. Das kam wie ein schlimmer, plötzlicher Geist über ihn. Denn eigentlich war ihm das Kirchlein samt jenem Berge von Aberglauben, auf dem es nach seiner freigeistigen Anschauung stand, durchaus nicht verhaßt, sondern nur unendlich gleichgültig. Und gar das Mädchen mit dem Kinde war ihm, wenn er sich recht besann, vor einer Stunde geradezu lieb oder wenigstens sympathisch gewesen. Und doch vereinigten sich Kapelle und Weib in seinem Auge nun zu einer unerträglichen Dissonanz. Welch verächtliche Begleitung war ihm zuteil geworden! Er setzte eine unerhörte Leistung menschlicher Kraft in die Welt, und das Weib da drüben ging wallfahren, lief wie eine Bettlerin bei allen Heiligen herum! Angenommen, sie liebte ihn wirklich! Aber konnte ihm ein solch himmelsüchtiges Weib, dessen Herz nur halb auf der Erde war, überhaupt eine Liebe bringen, die groß war und ganz? Er merkte plötzlich, daß eine solchermaßen mit Religion gewürzte Liebe seinem Geschmack zuwider war. Ja, daß sie ein Unding in seinem Leben wäre! Konnte er sein Haus einem Weibe öffnen, das sich wie eine Invasion des Aberglaubens durch seine Herrenräume ergießen und den Ruhm seines aufgeklärten Geschlechtes um hundert Jahre zurückwerfen würde? Dazu ihr Junge, der wie ein frommes Amen hinter dem langen Gebete, das seine Mutter war, einherlief! Nein, sie hatte ihm das Kind schon verdorben, verpfuscht; war schad' um seine hellen Augen! Auch um das Mädchen war ihm leid, o gewiß! War sie nicht von rührender Treue? Aber sie wieder zu lieben, nein, er sah immer deutlicher, das war so einfach nicht; er wurde dabei in allzu peinliche Konsequenzen verwickelt!

Warum auch hatte er sich vorhin von ein bißchen Waldesstimmung zu solch sentimentalen Rückfällen verleiten lassen? Der Rechtsanwalt erinnerte sich plötzlich: Hier herum waren die königlichen Jagdgründe; zum Teufel, ein ungesundes Klima für seinesgleichen, aller bösen Influenzen fähig! Da war selbst Liebe, die es ihm eingab, verdächtig, eine Krankheit zu sein; er durfte nicht trauen und mußte es noch einmal ganz gründlich

erwägen. Aber nicht hier! Es störten ihn die zwei Punkte zu sehr, die sich dort drüben schwarz wie erloschene Sterne an der hellen Bergwand hinaufbewegten. Verwünscht! Die dunklen Punkte seines Lebens! Er hätte ja warten können, bis die weiße Schaumflocke der Kapelle auswischend darüberging. Aber dann hätte er wieder denken müssen: Nun sitzen sie im Zuckerhäuschen, die zwei Ameisen, und nagen an ihrer süßlichen Religion! Überhaupt war es besser, er stieg und dachte eine Weile nicht an die Zwei; seine Speise war die Hochtour, Stolz und Freude wollte er dazu trinken; voran!

In weiten, ehernen Griffen buchstabierte sich der kühne Steiger jetzt an der straffen Lineatur hinauf, mit Kraft, doch eigentlich ohne Mühe. Wie sich an einem stählernen Handschuh deutlich die Ringe, Nieten und Scharniere abheben, so lagen alle Sehnen und Gelenke an seinen Fäusten gleichsam bloß und plastisch heraußen; das ließ auf die Wucht der Verklammerung schließen. Sie durfte in der Tat nicht leichtgenommen werden, denn ein Zug von sechsmal hundert Manneslängen Abgrund hing sich an diese eine lebendige Manneslänge, um sie womöglich in der Tiefe zu begraben. Irgendwo glaubte er gelesen zu haben, daß der Mann stets durch das Weib sowohl auf den Höhepunkt seiner Größe wie auf den Tiefpunkt seiner Niedrigkeit gelange, und daß es also entscheidend für ihn sei, das rechte Weib zu wählen; so wie für den Hochtouristen, daß er ein erprobtes Seil mit sich führe. Hol's der Teufel! Welch ein naseweiser Einfall! Erprobt? Wahrhaftig, das Mädchen da unten war erprobt und treu! Und das Weib in der Stadt? Er wußte nur, daß sie schon einen anderen liebgehabt hatte; verwünschter Treubeweis! Und doch, hinweg, verlogene Dichtersprüche! Mit aller Treue half ihm das Bauernmädel keinen Schritt empor; die andere war ihm nötig, unentbehrlich nötig, denn auch in der Stadt war eine Höhe, die er haben mußte um jeden Preis, auch wenn es ein Weib kosten würde. Überhaupt, er wollte Herr in seinem Leben sein! War nicht der Mann vor dem Weibe in der Welt? Als er im Morgengrauen der Menschheit seinen Lebensweg begann, da konnte niemand zu ihm sagen: Gehe nicht über das Weib hinweg, denn es war nicht da. Er fand es plötzlich zwischen seine Schritte hineinerschaffen und mußte entweder mutig darauftreten oder schmählich darüberfallen. Ja, nicht anders auch er, der Rechtsanwalt! Erstaunlich, wie er trotz seiner Ungläubigkeit sogar die Bibel nicht verschmähte, um sich, ein Angeklagter seines Gewissens, vom rechtmäßigen Weibe loszuschwätzen!

Seine politische Aufgabe stand auf dem Spiele; war er nicht dem ganzen Volke schuldig, sie zu erfüllen? Ja, es mußte endlich geschehen, das große Werk der Reinigung. Er wollte das Land von dynastischer Unzier säubern, von der Erbfolge der Unfähigkeit und Anmaßung, von der gekrönten Unmoral und den Thronfolgernaturen, über die sich die Natur entsetzte! Er konnte die Stadt, den Klub, den Kommerzienrat, der die Hälfte seiner Macht war, nie und nimmer fallen lassen, denn er selber fiele zu unterst dabei und würde grausam vernichtet. Wer wagte das zu

verlangen? War es nicht die pure Notwehr, die er gegen das Mädchen zu üben am Ende gezwungen sein würde?

Am Ende, am Ende! So oft er an die Entscheidung geriet und sie unversehens berührte, zuckten seine Hände zurück und schalteten schnell noch einen Aufschub davor. Er fürchtete es offenbar, das Wort, in dem er den Abfall aussprechen würde, fürchtete es mit dem Reste von Gottesfurcht, der wie Grundwasser auch in einem Boden voll religiöser Dürre liegt.

Mit unbewußter Achtsamkeit hatte er sich wieder eine Strecke voran-geschoben und stand soeben mit weitgespreizten Füßen auf zwei kurzen Felsenstümpfen, die gleich den abgebrochenen Trägern einer Altane in der Wand staken. Es war wie ein ausgeklügelter Überfall; unheimlich trat ihm sein Gewissen gegenüber: Was redest du? Notwehr? Ei, erwehre dich mein, wenn du kannst! Oder willst du nur das Mädchen verstoßen und mich, das Gewissen, bewahren? Tor! Du meinst wohl, du könnest das Bild ab-lösen von der Leinwand, auf die es gemalt wurde, wie? Ich, dein Gewissen, ich trage ihr Bild und bezeuge ihr Recht und werde es ewig tun! Magst du auch neue Farben darüberlegen, ich werde je länger je mehr die alten wieder nach oben drücken und dein wird der Mißklang sein!

Er raffte sich von einem Steinvorsprung zum anderen hinauf, doch schwer und langsam, unter dem Hagel der inneren Vorwürfe, der ihn auf jeder Stufe mit tödlichem Ausgleiten bedrohte. Was nützte es ihm, die Entscheidung nur immer vor sich her zu schieben? Mußte er nicht spätestens auf dem Gipfel mit ihr zusammentreffen wie ein Schulden-knecht mit seinem Gläubiger? Verwünschte Aussicht, die erhabenste Stunde seines Lebens mit skrupulösem Gezänke verbringen zu müssen! Nichts da! Er wollte es früher im Reinen haben; jetzt gleich!

Es sprachen leider alle Zeichen dafür, daß ihn diese Vereinigung erst am übelsten beschmutzen würde.

Seltsam, wie unzertrennlich der junge Hochtourist und das Mädchen im Denken und Handeln noch miteinander verflochten waren, so sehr sie sich bereits als Gegner fühlten! Auch sie beschloß, ein kurzes Ende ihres Streits herbeizuführen. Bald würde sie in der Kapelle sein; da mußte sie wissen, ob fluchen oder beten, ob Gnade oder Rache für den Mann be-gehren. Jawohl, für ihn! Er war nun einmal ihr Geschick; sie würde, wenn mit ihm, auch mit sich selber fertig sein. — Eben war sie mit dem Kind an einer scharfen Biegung angelangt. Über ein paar plump geschlagene Stufen hüpfte der Weg plötzlich in die Höhe. Mutter und Kind setzten sich ein Weilchen auf die oberste Stufe zusammen. Wie still sie das Müde-sein machte! Sie hörten die Taschenuhr ticken.

Wenn es nicht die Pickelschläge des jungen Hochtouristen waren! Er hatte gleichfalls eine Treppe entdeckt. Es gehörte aber ein eigener Blick dazu. Indem er dort einen lockeren Stein und da einen, den er mit Ge-walt erst lockern mußte, hinwegdachte, tauchte wie im Vexierbild eine Reihe verwegener Stufen auf. Es hätte jeder an der Stelle nichts als eine ver-

teufelte Schräge erblickt, die selbst eine Katze nur mit kritisch aufgerichtetem Schwanz passieren möchte. Er hatte inzwischen den Pickel abgeschnallt und begann die imaginäre Treppe leibhaftig herauszuzgraben. Es war ein langweiliges Geschäft, und wie von den Pickelschlägen herbeigelockt, saßen ihm auch die verhaßten Gedanken schon wieder auf dem Nacken. Seine Gerichtsrede fiel ihm ein, Punkt für Punkt, so wie er Hieb auf Hieb in den Felsen schlug. Der steinige Abfall seiner Arbeit knatterte unaufhörlich zur Tiefe; das war wie klatschender Beifall, so oft er eine neue Stufe der rhetorischen Gradation freilegte, über die er den Thronfolger zu Kreuz getrieben hatte. Aber verwünscht, er fühlte sich nun selbst von jeder Stufe, an die er dachte, unwiderstehlich degradiert. Zum Teufel, auch seine Rede wäre anfechtbar? Er hätte das Hohelied der Gerechtigkeit falsch gesungen? Nein, bei allen Geistern der Hölle, nein! Die Rede ließ er nicht antasten! Sie war sein Kronjuwel! Wenn sich einer fände und wollte ihr die verhängnisvolle Rede von vorgestern in die Hand drücken, sie bräuchte keinen Anwalt mehr, bloß einen Menschen mit robuster Stimme, der sie dem Gerichtshof vorlesen würde. Das müßte ein Aufhorchen geben! Und große Blicke von einem zum andern: ‚Haben wir das nicht schon einmal gehört?‘ — ‚Ei ja, warum nicht; eine klassische Leistung werden Sie immer erst das zweite Mal ganz verstehen, meine Herren!‘ So möchte ihr Rechtsanwalt sagen und nicht mehr viel dazu, höchstens noch ein Lächeln um seine Lippen, sarkastisch gedehnt, als ob sich Schnüre lösten um die Urteilsrolle. — Beim Satan! In der ersten Stunde, die ihm gegeben würde, wollte er die Rede verbrennen; seine herrlichste Schöpfung drehte sich um und wies ihm eine höhnische Grimasse! — Wütend führte er den Pickel. Wie lange er sich verhielt! Doch war dieser steile Höcker des Clowen förmlich poliert. Und in währendem Gemeißel nicht das Pünktchen Gleichgewicht verlieren, verwünscht, es war kein Spaß! Wie wenn er auf dem Rücken seiner Hand eine rollende Perle tragen sollte. Und sein Leben war in den kleinen rollenden Punkt hineingezaubert; höllische Gefahr! Aber nicht genug! Er mußte dabei eine Rede heruntersagen, die ihn mit Ekel erfüllte, wie ein Schuljunge seine Strafarbeit, mit boshafter Berechnung für ihn ausgesucht! Ha nein, zuviel! Verfluchtes Weib da drüben, dem er all die Quälerei verdankte! Es war Zeit, mit ihr zu brechen! Da schickte er seinen Zorn in der unsinnigsten Richtung aus, wie wenn ein Kind auf den Stein losschlägt, an dem es sich gestoßen hat. —

Klein-Guido drüben war inzwischen vom Wachsein unversehens in den Schlaf hinübergeraten; sein Lockenkopf war der Mutter in den Schoß gefallen, die ihn leise zwischen ihre Hände nahm, als wären sie das Etui der feinen, feinen Sache. Nun war der Springquell seiner fröhlichen Einfälle, der den Weg gleichsam mit Weihwassertropfen besprengt hatte, abgestellt; nun mochte der Weg noch wüster und ungesegneter werden! Sie blieb auf der Stufe sitzen und sah dem Schlafe des Buben zu und wußte noch nicht, ob ihr Herz den Füßen folgen würde, die heimwärts gerichtet waren, oder

die Füße ihrem Herzen, das sich der Kapelle näher fühlte. Klein-Guido hatte sich seiner Stimme offenkundig begeben, alle Wünsche und Widersprüche waren mit ihm eingeschlafen; sie konnte ihn, wenn sie wollte, kurzweg zu Tal bringen und sich die gefürchtete Stunde ersparen. Müßte ja doch jene andere Mutter in der Kapelle, die auch einen schlafenden Sohn im Schoße trug, nur daß er vollerwachsen und vom Todesschlaf befallen war, müßte ja doch die heiligste Mutter Gericht halten über ein Weib wie sie, über den Haß, mit dem sie umgegangen und vor dessen Rückkehr sie noch immer nicht sicher war. Und beten, beten könnte sie auch nicht; es war so leer in ihr als wie in einer ausgeräumten Kammer, darin kein Herrgottbild, zu dem sie beten könnte, zurückgeblieben war.

Der junge Hochtourist hatte sich auf der obersten Stufe, die ihm verschwenderischerweise Platz für beide Füße einräumte, einen Augenblick zurückgewendet und hielt das Quecksilbertröpflein des Gleichgewichts eine Weile geborgen in ruhiger Hand. Seine Gedanken waren weiter als je vom Gleichgewichte entfernt und gingen ihm unaufhörlich im Kopfe um. — Verrufen war ein Kind, das man bei keines Vaters Name rufen konnte! Er beraubte also den Knaben, wenn er ihm seinen Namen vorenthielt! Wie schön von ihm! Berge, die ihn nicht darum baten, versah er mit ewigen Namen, und sein Kind —! Es kam wieder unheimlich über die Stiege herauf, die er für sich, ganz allein für sich meinte ausgehauen zu haben; verwünscht, wer stieg da so meisterlich wie er selbst? Eine unbestimmte Gestalt; nur das Knistern entfalteter Blätter war deutlich, wie wenn ein Rechtsanwalt zur Tribüne steigt und das Manuskript seiner Rede öffnet. Er flüchtete von der Stelle seiner Rast, denn er müßte die tolle Rede wieder anhören. Mit zornwuchtigem Griffe hing er sich einem Steingebilde an den Hals, das wie eine Büste mit oberflächlich gemeißelten Zügen auf ihn herabsah, und schwang sich mit der Eleganz einer Reckübung hinauf. Dann ging es zwanzig Schritte auf einem gemächlichen Korridorweg voran. Der Gang war offenkundig schon lange nicht mehr benützt worden, denn knöcheltief lag der Staub, die Spitze seines Stockes schrieb eine wunderliche Keilschrift hinein. Aber der Hochtourist wandte sich nicht, um sie zu lesen; da würden ihm auch andere Spuren wieder sichtbar, die er um keinen Preis mehr sehen wollte. Überhaupt, was kümmerte ihn die Vergangenheit? Es wollte schon die Natur, daß sich der Mensch gegangener Wege entschlug; drum gab sie ihm Augen nur nach vorne, wo die unverbrauchten Wege sich erstrecken. Ja, er wollte jetzt einmal Zukunft sehen und der schönen Aussicht pflegen! Das Parlament war ihm gesichert. Auch zu einem Ministerium würde er die nötige Zahl der Freunde und der Jahre bald aufbringen. Dann mußte es mit Freiheit und Verfassung vorwärtsgehen im Lande! Ha ja, er war sich seinem Vaterlande schuldig; da mußte ein Weib zurücktreten, ob es wollte oder nicht! Ein Mann wie er, der berufen war, mit dem königlichen Hofe auszuräumen, durfte wohl verlangen, daß sich der Clowenhof ihm unterordnete! Ein Moratorium

mußte ihm das Mädel geben, womöglich auf Lebenszeit; freie Zukunft war das Gebot der Gegenwart!

Menschen aber, die keine Zukunft mehr haben, zieht es auf die Wege der Vergangenheit zurück. So das Mädchen drüben, indem es rastend auf der bittersten Stufe ihres Lebens saß. Wenn sie zurücksah, Gott, welches Gewimmel von Spuren! Und immer nur der Fuß des jungen Hochtouristen darin abgedrückt! So deutlich hatte sie seine Fußtapfen nie geschaut. Als ob er auf Asche gegangen wäre gleich den Opferdieben in Baals Götzentempel! Und das war alles, was ihr bleiben sollte von ihm? Die Spuren eines Diebes? Gott, nein! Da waren noch andere Spuren, die sie nimmer verwischen möchte: wie er noch grad und offen, rein und ehrlich neben ihr ging! Dem Himmel Dank für diese Zeichen! Erleuchtend lohte ihr auf: Wenn denn wieder geliebt sein müßte, so wollte sie den schönen Leichnam seiner guten Jahre begehren; wie er in den Frühtagen der Liebe war, so wollte sie ihn balsamieren, mit dem letzten Reste liebenden Vermögens, den sie in Gottes Namen und Gebot bei sich zusammensuchte. Und beisetzen würde sie ihn dann nicht ohne ein kurzes Gebet in der stillen Gruft ihres Angedenkens. Ja, so mochte es ihrethalb geschehen! Das war ein guter Ausweg zur Kapelle.

So kam es, daß ihre Füße den kürzeren zogen gegen ihr gutes Herz. — Wer wollte so optimistisch sein und auf den jungen Rechtsanwalt eine ähnliche Erwartung setzen? Straff reckte er sich zu einer stumpfen Konsole empor, die er eben noch erfassen konnte, und wiegte den Sprung, mit dem er sich ihrer bemächtigen würde, noch eine Weile auf den elastischen Ballen seiner Füße zurecht; schnell wie der Blitz fuhr alsdann der fertige Schwung an der Wand empor. — Nur eines war nicht mitgekommen, stand noch unten und wiegte den Sprung zur Freiheit auf allzu weichen, man möchte sagen, auf knochenlosen Füßen: das Problem seines Gewissens. Gar zu gerne hätte er gewußt, wie es jenseits des großen Sprunges aussehen würde. Allein hinter solcher Wißbegierde steckte nicht sowohl die immerhin noch edle Furcht vor seinem Gewissen als vielmehr eine abergläubische Angst vor der Rache des Geschickes. Wäre er sicher gewesen, daß ihm nicht das Clowenglück untreu wurde in demselben Augenblicke, da er die Untreue wider das Mädchen des Clowenhofs vollendete, wer weiß, ob er dies Lendentüchlein seiner letzten Scheu nicht längst von sich getan und auf irgendeinem Felsgesimse unter sich zurückgelassen hätte. Aber diese Feigheit war vielleicht seine letzte Gnade, vielleicht das Samenkorn einer besseren Tapferkeit. — Mit Händen und Füßen und mit zerworfenen Gedanken kämpfte er sich weiter.

Das Mädchen hatte den schlafenden Kleinen auf den Arm gehoben und schritt sehr langsam über die Steine, damit sich an keinem die Ruhe des Lieblings zerstoße. Purpurscheinig wie eine saftvolle Kirsche, die von einem Blatte überdeckt ist, hing ihr sein Lockenkopf auf die Brust hernieder. Zum Danke für die Ruhestatt ließ er freigebig die milde Wärme seines

Körpers auf die Mutter überstrahlen. Das ging ihr so eigen ans Herz, jede Spur von Kälte und Haß entschmolz dabei. Des Kleinen Herzschlag pochte so fein und doch, kam ihr vor, so herrisch an ihre Brust, wie wenn unweigerlich befehlend ein König den Boden stampft. Sie gehorchte, es fiel ihr nicht schwer, denn wahrhaftig, es ging nicht an, daß sich das Haupt eines Kindes schlafen lege über dem Haß, den seine Mutter hätte wider seinen Vater. Gott Lob, es war vorbei; das hatte sie überwunden! Ein ernster Dank, wohl dürr und dünn, aber doch ein lebendiger Dank, schritt plötzlich neben ihr; sie mußte schon seinethalb zur Kapelle trachten, daß er richtig zum Herrgott kam.

Der junge Hochtourist hätte nicht ungern dem Teufel gedankt, wenn ihm endlich ein starker, mutiger Haß gegen das Weib da drüben gelungen wäre. Allein seine eigenen Gedanken hatten es mit Meuterei, wie Feinde fielen sie über ihn her. Gerade hob er sich auf einen schmalen Balkon, von dem gewiß noch nie ein neugieriges Auge ins Land geschaut hatte; aber siehe da, wie aus der Wand gehuscht waren sie da, vertraten ihm den Weg, den Mut und die Freude: Wo hast du deine Ehre? Heraus mit der Ehre! — Und was kam da für ein Leichenzug den Clowen herauf? Waren das nicht seine Jahre, vom kleinsten an und immer größer? Ha ja, die ersten bunt bekränzt und lächelnd von Unschuld, dahinter die nächsten, schwer von Büchern, und wieder neue, hochgereckt in stolzer Lebenshoffnung! Gar das Gesetz dabei im Talare des Richters! Und seine schöngewachsenen Prozesse mit den ehrlichen Augen! Er war begierig, wen sie begraben wollten. Ach ja, es fiel ihm ein, gewiß seine Liebe; denn da ging auch das Weib vom Clowenhof im Zuge, es trippelte ihr Kind daneben. Schon gut, schon gut, du abgestorbene Liebe, mit Freuden geb' ich dir die ewige Ruhe; laß du mir meine zeitliche und ich bin zufrieden! Aber nein, sie mußten etwas anderes auf der Bahre haben, denn es kam auch ehrenfest sein Vater geschritten und hatte doch das Jahr jener Liebe gar nicht erlebt. Desgleichen fehlte die Schar der Freunde nicht, sein Liebling, der auch ein Rechtsanwalt geworden war, voran. Zum Teufel, er konnte es nicht mehr ertragen, mußte hinzuspringen und das Tuch von der Leiche reißen — o weh, seine Ehre! Engelschön, aber tot! Von einer großen, meineidigen Sünde ermordet! Ein rasender Schmerz durchfieberte ihn; ein glühendes Heimweh nach jener Zeit, in der es anders gewesen war. Schluß! Er befahl es sich noch einmal: Schluß! Und läge er selbst auf jener Bahre, ha, nichts als Maskerade, Betrug der aufgeregten Phantasie; er wollte es nicht länger sehen! Fluchtartig verließ er den Balkon samt seiner dämonischen Aussicht. Halb auf spärlichen Steinvorsprüngen, halb auf Lebensgefahren stieg er voran; sein kaltes Blut kehrte zurück, auch in seine Seele. Es war ja doch nur Scheintod! Sie würden sich alle blamieren! Es lebte seine Ehre trotz allem und würde durch den Ruhm da oben erst recht unsterblich werden. Die Liebe, ach ja, die mochte gestorben sein, das gab er zu; da war nichts mehr zu ändern. Die durften sie seinethalb auf die Bahre legen

und hinuntertragen in den nächsten Friedhof. Immerhin, sie sollte mit Ehren begraben sein!

Das Mädchen schaute ihm ohne Ende klettern nach, und blickte sie anderswohin, sie sähe doch nichts anderes als den kühnen Steiger. Wie oft gewisse Zeichen im Auge des Menschen verweilen und sich wider seinen Willen auf alles heften, was er betrachtet, so schien das Bild des jungen Hochtouristen ihrem Augapfel eingeschmolzen zu sein. O dieses Bild mit seiner quälenden Schönheit! Ob sie seine Augen würde vergessen können? Die einzigen zwei Edelsteine, in deren Schmuck ihre Liebe einhergegangen war! So sind die Steine falsch gewesen? Nein, nein, sie wurden ihm vertauscht, verwechselt; er war ohne Zweifel selbst betrogen, der arme Tor.

Wäre sie endlich in der Kapelle! Dann hätte sie ein Gefängnis für die Augen, sie hineinzusperren! Sie waren nur immer drüben, drüben und trugen ihm unaufhörlich Liebe zu und Gunst, die sie ihr gestohlen hatten, die ihm nicht bestimmt war, plünderten sie aus wie ungetreue Dienstboten die Herrschaft!

Ha, weiß der Kuckuck, vielleicht betete sie für ihn! Ei schön! Er ließ ihr Beten sich gefallen! Bist froh um jeden Zauberspruch zu solch verdammter Arbeit, um jeden Spinnwebfaden, so dir zugesponnen wird. Wenn er die Spinne fromm zuletzt zertreten mußte, je nun, das brachte ein zielbewußter Gang zu Zeiten so mit sich! Er würde sich aber peinlich auf die Füße schauen, daß er die Spinne nicht zu früh zertrat. Er könnte ausgleiten darüber, und sie sollte noch ein Weilchen für ihn spinnen, haha, ein Netz, das ihn auffing, wenn er stürzte! Doch konnte von solchem Ungeschick bei ihm keine Rede sein!

Das Mädchen stand auf hundert Schritte im Angesicht der Kapelle. Endlich bei dir, du heiliges Ding! O höre nur gleich! Mir brennt eine Frage im Mund; von weitem muß ich sie dir sagen: Er läßt mir keine Ruhe, und die ich hatte, nahm er mir! Soll ich nun beten für ihn? O sprich, muß ich das wirklich tun? — Sie näherte sich rascher. — O sag' doch Nein! Siehst du denn nicht, wie mir die Liebe auf den Fersen ist? Ich reiße ihr ja Tore auf in meiner Brust, wenn ich mich herknie, für ihn zu beten! Willst du mich denn selbst zurückverraten an die Liebe? Es kann nicht sein! — Und es dennoch fürchtend zögert sie, in die Kapelle einzutreten, lehnt sich an die weiße Wand, von ihrer schlafenden Last ermüdet, und schaut zur Clowenhöhe auf. — Gott, ist es denn möglich, da oben soll ein Mensch des Weges sein? Und doch, er rückt voran, wo eine Gemse des Todes wäre! O Guido, Guido! — Ruhig! Wer ruft da einen Namen? Der dort hinaufklimmt ist ein Namenloser. Jawohl, erst lieblos und dann treulos; wer sein Wort nicht hält und seinen Charakter, soll auch seinen Namen nicht behalten! Wie einen Abgestürzten sieht sie den kühnen Mann in ihrer Achtung fallen, fallen, von einer Entwürdigung in die andere geschleudert und jedesmal unförmiger geworden um einen grausigen Grad. Welch eine Komödie von ihm, zu steigen, da es in heil-

Bernardino Luini / Die Passion

(Ausschnitt)



losem Niedergang mit ihm war! — Doch siehe, er stand! Er konnte nicht mehr vorwärts! Ein jäher Abbruch seines Weges! Gott, es würde ihm doch nicht einfallen — nein, über solche Tiefe einen Sprung, das wagte er nicht! Und doch, o Himmel, wohin sonst?

Nicht anders frug sich der junge Hochtourist. Beim Teufel! Was war zu tun? Zähneknirschend stand er noch immer auf dem verwünschten Punkt. Doch nicht der Punkt war die Schwierigkeit, die Schwierigkeit war der nächste Satz. Wenn ihm der nicht gelang, so blieb er an diesem Punkte schmählich stecken und wurde vom Clowen heimgeschickt wie ein Junge, der seine Lektion nur halb gelernt hat. Verdammt, daß er die Spannung zwischen den zwei Kapitälen so unterschätzt hatte! Ein Sprung war ausgeschlossen. Das wäre, wie wenn er aufs Geratewohl aus dem Fenster seines Hauses springen wollte. Aber die Straße, auf die er dabei fallen mußte, führte in der Tiefe nicht von einem, sondern von hundert Stockwerken vorüber; ein jeder Zoll ihrer Breite war für jeden Zoll seines Körpers mit grauenhaftem Zerfleischungstode gepflastert. Unter sich Abgründe der Erde, Abgründe des Himmels über sich. Er schloß die Augen. Aber alsbald riß er sie mutig wieder auf. Sein Blick fuhr wie ein Hobel auf und nieder an der senkrechten Wand, eine Unebenheit zu entdecken; sie schien aber zusehends immer noch glatter zu werden, kein Span und Splitter ragte heraus, um das Seil zu halten. Oder doch? War da oben nicht eine Schrunde, ein Schuppenrand, der eine Handbreit oder zwei aus der steinernen Haut hervorsah? Die Kerbe dahinter war vielleicht tiefer, als die Untersicht erkennen ließ, und lag so günstig zwischen hüben und drüben, daß er augenblicks beschloß, einen Seilversuch zu machen. Schon hatte er es schleuderfertig. Aber die Höhe war nicht gering; öfter als ein dutzendmal schlug es klatschend neben die Kerbe. Es war, als geißle er eine Blöße, die sich der Clowen unerwartet gegeben hatte. Wenn aus der Blöße des Clowen nur nicht seine eigene, unbedeckbare Schmach wurde! — Endlich traf das Seil hinter die wulstig vorgestreckte Felsenlippe und saß. Wie eine Grimasse der Hinterlist lag es um die Lippe. Des sorgte sich aber der Hochtourist wenig: Hier hast du mein Gebiß im Maul, wirst schnell gebändigt sein!

Die Schrunde war tief genug und hielt seinen Zügel. Festgeseilt nahm er genau berechneten Griff an der Höhe des Bergstockes und trat mit langsamen, fast todesfeierlichen Schritten zum Absprung zurück, soweit es die Länge des Seiles zulassen würde. Er suchte zu scherzen mit sich: Nun legst du einmal ein Stück deines Lebens in der Seilfähre zurück! Er hatte nichts weniger im Sinne als zu stranden; mit kaum beschleunigtem Takte schlugen die Strandwellen des Blutes an seine Pulse. — Doch über ihm auf dem Rand der Kerbe hockten zwei herrenlose Gedanken und stritten sich. Der eine wollte wissen, es liege zwischen den zwei Ufern bloß eine halbe Sekundenwelle; der andere aber bestand darauf, die Ewigkeit liege dazwischen, der große, stille Ozean. Der junge Hochtourist hatte im Zurückschreiten

die Länge des Seiles inzwischen erschöpft, es straffte sich und fing ihn mit einem kräftigen Stoße auf, als wollte es sagen: Nun los! Vertraue mir! — Er gibt sich einen Ruck, und eisenklirrend überholen sich vier, fünf Hammerschläge seiner Füße; hart daneben setzt der Stock den scharfen Einschlag seiner Spitze. Er horcht sich selber zu, der wunderliche Renner, wie man den Ablauf eines Spielwerkes verfolgt, das man gut aufgezogen und pünktlich eingestellt hat. Er stößt sich gewaltig ab, von den Nägeln spritzt Feuer; dann Schweigen, ein endloser Augenblick, ein aufs höchste gespannter Bogen; blitzschnell durchmißt er ihn. Jetzt, jetzt — mit allen Fibern horchte er dem Aufschlag der Füße entgegen; mohnblütenweit brechen auf seine Augen und horchen mit, auf den Schlag seiner Füße, ihm nötiger jetzt als der Schlag des Herzens. ‚Hülf, Himmel! Boden her!' — Entsetzlich! Er ist schon daneben! Knirschend fahren die Spitzen der Schuhe über den Rand herab ins Leere; um Halbsohlenlänge zu kurz gesprungen! Eine Staub- und Moderwolke hat er aufgescharrt, sie schlägt sich wie ein Leichentuch um seine Glieder. Nach dem Seile raffend, das er nicht finden kann, taumelt er kopfüber hinab, hinab. Er fühlt nur, daß er stürzt; und das Stürzen, ist ihm, hat nimmermehr ein Ende. Längst hatte ihn das Seil gefangen, mit einem Ruck, in dem seine Wirbelsäule fast geborsten wäre. Nun läßt es den hangenden Körper im Kreise wirbeln, tändelt gleichsam mit seiner eigenen erprobten Kraft, indes der Hochtourist, in grausigen Schwindel eingeschlagen, noch immer zu stürzen meint. Hat ihn ein Wasserschlund erfaßt? Warum wirbelt es ihn so wahnsinnig herum? Oder ist es der Wirbel des Stillen Ozeanes, das Verrinnen seiner Seele? In sinnloser Suche nach einem Halt verkrampft er sich an seinen Stock; eine Sinnlosigkeit voll Segen, daß er ihn nicht fallen läßt! Seine Augen haben sich geschlossen, wie Mohnblüten von ihrer eigenen Betäubung erfüllt, und kreisender Schwindel umspült sie, chaotische Wirrnis; nur zwei Gedanken blieben ihm deutlich — dazwischen dreht ihn der Strudel hinab —, immer dieselben Gedanken: Ein Büschel Funken, als er abglitt! Es muß ihm den Schuh verbrannt haben! Feuer der Hölle? Gibt es eine? Wohin stürzt er so endlos? Und drüben, ha, an der weißen Wand das dunkle Wesen! Sie? O sie? Oder ist Madonna aus der Kapelle, um zuzuschauen bei seinem Gerichte? ‚Madonna, o Madonna!'

Von der Kapellenwand rieselt der weiße Kalk. Oder sind es Blutstropfen der Angst, die keiner Röte mehr fähig so aus dem kalkweißen Antlitz des Mädchens kommen? Es hat sie im Drucke des Entsetzens an die Wand gepreßt, da lehnt sie ohne Laut und Leben, die Brust zum Bersten voll eines ungetanen Schreies, und starrt zu dem rettungslos hangenden Körper hinauf. Endlich bekommt ihr Herz wieder einen Tropfen Blut zu trinken. Und einen zweiten, er ist Belebung; und wieder einen, der als Besinnung aufspringt, heißdrängend zum Himmel schreit: ‚Heiliger Gott, o hilf doch! Warum hilfst Du nicht? Dort, dort!' Auf einmal fühlt sie gleichsam die Kapelle in ihrer Hand und stürzt sich hinein, mit stür-

mischt atmender Brust steht sie vor dem Bilde: ‚O Mutter, schnell, sieh' da hinaus! Ach, das Fenster ist halbblind! Steh' auf, leg' deinen Sohn — ich bin es ja nicht würdig, aber nur ein Ave lang —, leg' ihn mir her, den Toten! O schnell steh' auf, dort ist ein Lebender zu retten! Auch vor der Hölle, hörst du? O Mutter der Liebe, ich bin ihm verlobt! Schau' her, das ist sein Bub; schenk' mir das Leben seines Vaters! Er ist ja nur meine Strafe, der Mann; aber ich bitte dich, gib mir die Strafe! O eile dich; er hängt noch immer droben! Und ich liebe ihn! Tu' mir's nicht an! In allen Tropfen meines Blutes trage ich ihn; ich habe es selbst nicht glauben wollen! — Und du, Kind, ach, da schläft er auf meinem Arm! O Kind, wach auf, daß sie in deinen Augen sehe, was für ein strahlendes Licht sie dort oben erlöschen läßt! Wach auf, wir beten miteinander; dein Vater stirbt! Nein, schau' nicht hinüber! Heilige Maria, Mutter Gottes, bitt' für uns arme Sünder — —.' Sünder, ach, das ist's ja! ‚Mutter, Kreuzesmutter, laß ihn nicht so hängen, den dritten Schächer neben deinem Sohne, o dulde es nicht! Er möchte ihn lästern!' O weh, wenn er gar noch Flüche an das Seil zu hängen sich vermäße! Ist kaum der bloßen Manneslast gewachsen, solch ein Seil; sie wollte sich lieber die Haut vom Leibe ziehen, um mit blutigen Bändern das Seil zu stärken. ‚O höre doch, Mutter! Du kannst mehr Rettendes tun als ich erdenken; säume nicht länger und wirke das Wunder, wirke ein Seil! Nimm Sonnenstrahlen; deinen Atem nimm! Was wäre, das du nicht könntest? Nimm all meine Sehnen zusammen, zieh' ihn aus der Hölle! Hilf, Maria! Sieh', er hängt noch immer — immer!'

Und was sie nicht sah: immer noch in der schwindelwirren Betäubung seines Sturzes. Langsam kreiste der unbeherrschte Körper über dem unendlichen Abgrund, Zeit lassend dem Tode drunten, um das Grab zu schaufeln, in das der Hochtourist von selber fallen mußte, sobald es dem Felsgezähne gelungen sein würde, das Seil zu zerbeißen. Noch spielte die Leine, als wäre keine Gefahr. Ihre zwei Hälften, an denen er hing, schlangen sich abwechselnd eine um die andre, als flechte sich aus seinem Verderben die mörderische Wand einen blonden Zopf und löse ihn gemächlich wieder auf und fange das Drehen von vorne an. Oder waren es die Denkbewegungen des Seiles? Bedächtige Wendungen der Überlegung, mit denen es für den Besinnungslosen nach einer Rettungsmöglichkeit bohrte? Offenbar schien es ihn wach haben zu wollen, daß er mitspekuliere. Darum schlug es ihm das hinübergesunkene Haupt wohl schon das zwölfte Mal gegen die polsterlose Wand, daß er nicht länger schlafe. Endlich hebt er es, hebt die Lider; sofort will ihm der Abgrund die verhängnisvolle Narkose wieder auf das Antlitz werfen. Er hat die Besonnenheit und schüttelt sie ab. ‚Gott im Himmel, ich lebe wieder?' Er befestigt den Stock und schlägt beide Hände schauernd um das Seil: „Häng' ich an dir, Allmächtiger? Willst du mir zeigen, daß du bist? Hast du die Angel ausgeworfen und die Schnur und willst dir eine Seele fischen? Dann — warum ziehst du mich dann nicht

empor aus dieser Flut? Der Schwindel ersäuft mich; wie soll ich allein zur Höhe?' Doch ja, nun hatte der Allmächtige wohl erkannt, was ungefügen Mann er sich gefangen, und war achselzuckend fort. Nun spielte der Clowen mit der Schnur und ihm. Hörte er ihn nicht spotten: Wohlan, du Felsenspinne, spul' dich empor! Lauf' über die Wände! Kannst du die Künste deiner Sippschaft nicht? — Es reizte ihn, einen Fluch dafür hinaufzuschicken, aber er beherrschte sich. Noch war es zweifelhaft, ob ihn an diesem Seil der Himmel oder die Hölle hielt; er durfte sich nichts verderben! Allein, was konnte ihn retten?

Er hing eine Manneslänge oder zwei unterhalb der unpassierbaren Lücke. Vorsichtig raffte er sich am Seile hinauf. ‚O Himmel, laß es mir stählern werden!' Es trug ihn ohne Schwierigkeit; aber es war nichts geholfen, daß er jetzt mitten in der klaffenden Öffnung schwebte. Er fuhr da in einem Lift, bei dem es kein Aussteigen gab; denn das einzige Stockwerk, das er hätte betreten mögen, war seinem Fuße nach jeder Seite unerreichbar. Nur mit dem Bogen eines großen Sprunges war die Lücke, wenn er gelang, zu überspannen. Ihm war der Bogen eingestürzt wie einem, der ohne Leerform zu wölben wagte. Er allein war hängen geblieben, gleichwie im Einsturz das Senkblei des Maurers kann hängen bleiben. Ha, mehr. Das Senkblei Gottes erfüllte sich wohl an ihm. Mit rächerischem Zuge zog es ihn zwischen dem aufgegebenen Boden rechts und dem versagten links ganz lotgerecht ins Verderben. — Aber nein, noch nicht! Noch hatte er selber Gewalt des Ziehens! Die eine Hand mit dem Seil und bluthell aufblühenden Striemen übersponnen, suchte er sich mit der freien Hand und mit den Füßen seitlich über die Wand hinwegzuschieben und die Fortsetzung des abgebrochenen Pfades zu erreichen. Es war umsonst. Auf halber Strecke, zwei Armlängen von der rettenden Stufe entfernt, glitt er jeweils von der teuflisch polierten Fläche ab und flog wie ein freigewordenes Pendel nach der Mitte zurück, ja noch höhnisch darüber hinaus. Und schließlich hatte er nicht mehr genügend Kraft und Blut in seiner abgeschnürten Hand, um sich länger damit hochzuhalten, er mußte mit Händen und Füßen das Seil umklammern, um nicht von neuem unter das Gesims hinabzugleiten. Mit der verzweifelten Aussicht, auch den Rest seiner Kraft dabei in Bälde zu erschöpfen, hing er untätig zwischen den Bruchstellen seines Weges. Nur vom starken Schwung seines letzten Rückfalls ward er wider Willen noch eine Weile hin und her gestoßen.

Oder war es eine gute Kraft und wollte das nur der Anstoß zu einem erlösenden Gedanken sein? Schwankte der Strick, weil sich ein Rettungsengel daran herniederließ? Allein, wer möchte ihm, da er um keinen bittet, einen schicken, wer? — O niemand, wenn das Weib nicht wäre und auf den Knien läg' und riefe, riefe, daß die Engel samt und sonders an die Himmelsfenster eilen, um herabzusehen, weil wie ein heulender Sturm rund um den Himmel das Weinen ihrer Seele schlägt: ‚Er hängt noch immer, sieh doch, Mutter! Und du hast noch immer nicht geholfen, höre doch!

Glaubst du denn nicht an meine Liebe? Sag', was muß ich tun?' — Ihre Knie rückten immer näher, dringender altarwärts, daß Maria keinen Fuß mehr rühren könnte, ohne an ihr Haupt zu stoßen oder an den lächelnden Schlaf des Kleinen. Das Mädchen aber schien die Last des Kindes gar nicht mehr zu spüren; denn auf der anderen Seite trug sie ein Herz von firmamentener Schwere. Ihre Blicke stürzten nur immer fensteraus, fensterein, vom Altare zu ihm und von ihm zum Altar; wie todverängstigte Vögel von einer Wand wider die andere prallen und ewig so fort, von ihren Wunden nicht belehrbar. — ‚Mutter, o gütige, mildeste Mutter! — O Guido, armer Guido! — Gott, o Gott!' —

Mit einem Male, da er das höhnische Geschaukel noch eben verfluchte, gab es ihm einen göttlich guten Gedanken ein. — Ha! Ja, das Schaukeln wollte ihn retten! Unendlich dankbar las er nun die letzte kleine Schwingung seines Körpers wie ein Samenkorn für eine größere auf und züchtete in der Schnelligkeit einen großen, üppigen Schwung heran, ein lebendiges Brückenjoch über dem Abgrunde. Rauh schleiften seine Bergschuhe übers Gestein, und wie ein Spannungszeiger schrieb die Spitze des Stockes den flachen Bogen mit. Der aber griff noch immer nicht weit genug aus, daß sich der Schwingende mit der Sicherheit, auf Grund zu gelangen, konnte hinausfallen lassen. Himmel, wenn das Seil ihn nicht aushielte? Entsetzliche Sekunden! Er selbst die Uhr, das Pendel und der Zeiger dieser mörderischen Sekunden! Wahnsinnige Schaukel über die Hölle weg! ‚Gott, Gott, wenn ich nur wüßte — gar nichts sagst du! Liegt dir an Menschen? Häng ich an dir? Willst du mich haben?' Immer weiter schlägt das Pendel aus. Er fängt zu zählen an und zwängt seine letzten Kräfte in eine prismenscharfe Berechnung zusammen. ‚Eins — und — zwei — und — — drei!' Mit Winseln fährt das Seil durch seine feuchten Hände, er schürft wie ein Blitz die Schräge nieder, knallend platzen die eisernen Sohlen auf den Grund von Stein, es wirft ihn vornüber auf die Knie, auf die blutsickerigen Hände; er läßt das Haupt darübersinken und preßt die Wange an den rohen Felsen wie an einen Freund im Wiedersehen nach einem ganzen Menschenleben.

Jäh löste sich da der Schrei aus ihrer Brust; wie hell und plötzlich ein verklemmter Keil zu Boden klirrt, wenn eine höhere Kraft den Block zersprengte. Er hätte ihn hören müssen, den erlösten Ruf, wenn nicht der Jubel in ihm selber so großen Lärm gemacht hätte. Sie stand von den Knien auf und drückte einen heilig-feierlichen Kuß auf die weißen Finger der Madonna; und dem Kleinen das Kränzlein vom Halse ziehend, legte sie es dem Gottesleichnam auf die Brust; ein blühendes Danken legte sie auf den Tod, der alle anderen Tode ersparen will. Sie dachte, daß Maria die Blumen alldort am liebsten sah, wo auch die Blumen ihrer Küsse einst geblüht haben mochten. Klein-Guido, der sich den Schlaf nicht nehmen ließ, würde damit zufrieden sein müssen, daß sie ihm den Orden der Wiese und seiner Jugend abgenommen hatte.

Sie trat mit ihm vor die Türe hinaus; dort hatte sie ein winziges Rasenplätzchen bemerkt, das sich von den Wassertropfen der Steine so grün getrunken haben mochte. Auf dieses legte sie den Knaben. Es reichte eben für eine linde Unterlage, blieb kein Zipfelchen zum Überschlagen. Dann zog sie ihren Rosenkranz hervor und setzte sich in eine Kapellenbank zunächst dem Fenster, das auf den Clowen ging, und griff in den Perlenkreis, als griffe sie in ein Steuerrad und müßte das Lebensschiff des jungen Hochtouristen über die Riesenklippe des Clowen steuern. Nun war der Zweifel ausgestritten wie ein Prozeß, daraus der eine Streitteil plötzlich weggestorben ist; denn keine Spur von Haß war in ihr übrig, einzige Erbin aller Kräfte war die Liebe. Sie wollte jetzt nach Kräften um eine glückliche Heimkehr für den Mann da oben beten; und war er dann daheim, ei ja, dann würde sie wohl nie mehr von ihm hören; dann konnte die Liebe sich erproben, ach Gott, die hoffnungslose Liebe! Ihr Atem flog, wenn sie daran dachte, als nähme ihr jemand die Luft zum Leben. Doch würde es nicht anders werden, und sie gab sich darein. Mochte ihre Liebe in Gottes Namen und Geduld dahinbrennen bis zum Ende wie eine Opferkerze! Solchem Dinge ist es nicht gegeben, sich selber auszulöschen. Nicht mehr um die Liebe, sondern um die Seele dieses Mannes wollte sie ringen, damit sie nicht sterbe, wie seine Liebe starb, und verworfen werde, gleichwie er seine Braut verwarf.

Doch still, so war dem Hochtouristen schlecht geholfen! Sie raffte den Rosenkranz an die Stelle ihrer gesetzlos perlenden Gedanken und suchte wie mit Schauen seine Gestalt, so mit Beten seine Seele drüben auf. Schnell hatte sie ihn gefunden; wie eine Ameise kribbelte er über die Wand hinauf. Er schien sich neuerdings auf die Nordseite schlagen zu wollen; er ging wohl der Sonne aus dem Weg. Es war so schwül und dumpf. Gut, daß Klein-Guido im Schatten lag! Die Strahlen der fast scheitelrechten Sonne prasselten auf die gelben Wände nieder. Hätte sie nicht das Empfinden, sie lasse den jungen Hochtouristen im Stich, so bräche sie auf. Sie möchte mit Klein-Guido nicht in diesem Schneckenhäuschen sitzen, wenn draußen ein Gewitter durch die Schlucht herniederstampfte und die Wasserfransen seines Mantels um die Kapelle schlug und mit krachenden Sohlen die Garben seiner Blitze drosch. —

(Fortsetzung folgt.)

Shelley / Von Francis Thompson

Übersetzt von Theodor Haecker

Die Kirche, welche einstmals die Mutter der Dichter war, nicht weniger als der Heiligen, hat während der letzten beiden Jahrhunderte die Hauptherrlichkeiten der Dichtkunst Fremdlingen überlassen, wenn auch die Hauptherrlichkeiten der Heiligkeit sie für sich behalten hat. Die Palme und der Lorbeer, Dominicus und Dante, Heiligkeit und Sang, wuchsen zusammen auf ihrem Boden: sie hat behalten die Palme, aber eingebüßt den Lorbeer. Dichtkunst im weitesten Sinne, auch wenn nicht erklärterweise irreligiös, ist zu lange unter vielen Katholiken entweder Mißachtung oder Mißtrauen begegnet; zu stark und zu allgemein ist das Gefühl gewesen, daß sie im besten Fall überflüssig sei, im schlimmsten verderblich, sehr oft gefährlich. Einst war Dichtkunst, wie es sein sollte, die geringere Schwester und Gehilfin der Kirche; Wärterin des Geistes, wie die Kirche der Seele. Aber die Dichtkunst sündigte, die Dichtkunst fiel; und anstatt sie zurückzuleiten in Liebe, warf der Katholizismus sie vor die Türe, daß sie den Füßen ihres heidnischen Verführers folge. Die Absonderung ist schlimm gewesen für die Dichtkunst; sie ist nicht gut gewesen für die Religion.

Väter der Kirche (möchten wir sagen), Hirten der Kirche, fromme Laien der Kirche: ihr nehmet von ihren Wänden die Panoplie des Aquinas, nehmet auch von ihren Wänden den Psalter des Alighieri. Entfaltet die Präzedentien der Vergangenheit der Kirche; rufet eurem Geiste zurück, daß Franz von Assisi unter den Vorläufern Dantes war; daß, verschworen der Armut, er nicht abschwor der Schönheit, sondern durch die Lampe, welche Schönheit ist, unterscheidend erkannte das Licht, welches Gott ist; daß er sogar mehr ein Dichter war in seinen Wundern, denn in seiner Melodie; daß Dichtkunst fest anhing den Kapuzen seines Ordens! Folget seinen Fußstapfen; ihr, die ihr Segen habt für die Menschen, habt ihr keinen Segen für die Vögel? Rufet in euer Gedächtnis zurück, daß in ihrer geringeren Art die Liebesgedichte Dantes nicht weniger Ehre auf den Katholizismus warfen, als es das große religiöse Gedicht tat, dessen eigener Angelpunkt die Liebe ist; daß, wenn er vom Himmel sang, er von Beatrice sang — dieser tragende Engel war für immer geschnitzt an seiner Harfe, selbst wenn er ihre Saiten im Paradiese rührte. Was ihr theoretisch wisset, verwirklichet es im Leben: daß für viele die Religion der Schönheit immerdar sein muß eine Leidenschaft und eine Macht, daß sie nur böse ist, wenn geschieden von der Anbetung der Uranfänglichen Schönheit. Dichtkunst predigt den Menschen von der irdischen, wie ihr von der himmlischen Lieblichkeit; von jener irdischen Lieblichkeit, welche Gott geformt hat nach seinem eigenen Bild und Gleichnis. Ihr verkündet den Tag, welchen der Herr erschaffen hat, und sie frohlockt und erfreut sich an ihm. Ihr preiset den Schöpfer für Seine Werke, und sie zeigt euch, daß sie sehr gut sind. Hütet euch, zu mißachten diesen mächtigen Alliierten: denn ihrer ist die Kunst des Giotto und des Dante; hütet euch, zu mißachten diesen heimtückischen Feind:

denn ihrer ist die Kunst des modernen Frankreich und Byrons. Ihr Wert, wenn ihr ihn nicht kennet, Gott kennt ihn, ihr aber, erkennet die Feinde Gottes! Wenn ihr keinen Platz habt für sie unter den Schwingen des Heiligen, so ist da Platz für sie unter den Gespinsten des Bösen: die ihr verabschiedet, er umarmt sie; die ihr hinunterwerfet von einem Ehrensitz, er wird sie befördern auf einen stolzen Thron; um die Stirne, die ihr entlorbeert einer gerechten Achtung, wird er binden den unheilvollen Prunk; den Stein, den ihr Baumeister verwerfet, wird er zu seinem Eckstein machen. Darf sie nicht weissagen im Tempel? dann steht da bereit für sie der Dreifuß in Delphi. Sehet sie nicht schief an, wenn sie selten unmittelbar von der Religion singt: der Vogel rühmt Gott, wiewohl er nur von seinen unschuldigen Liebschaften singt. Argwohn erschafft seine eigene Ursache; Mißtrauen zeugt Grund zu Mißtrauen. Diese prachtvolle, wilde, feline Dichtkunst, wild, weil ihr nichts anderes übrig gelassen ist, als zu schweifen mit Wilden, führet sie zurück zu dem Herd eurer Liebe, beschirmet sie unter dem Dachwerk eures Glaubens; disziplinieret sie zu den süßen Einschränkungen eures Haushalts, nähret sie mit den Speisen von eurem Tische, sänftiget sie durch die Freundschaft eurer Kinder; zähmet sie, hätschelt sie, liebkoset sie — ihr werdet nicht länger nötig haben, sie zu fliehen! Dulbet, daß sie ausgelassen ist, dulbet, daß sie spielt, so sie spielt am Fuße des Kreuzes!

Da ist eine Wandlung in den letzten Jahren: die Schweifende wird zurückgerufen in ihres Vaters Haus, aber wir möchten den Ruf noch lauter haben, wir möchten das angebotene Willkommen uneingeschränkter. Da sind noch verstreute Überbleibsel des alten intoleranten Mißtrauens. Noch ist es selbst für einen französischen Kirchenhistoriker möglich, unter den auf Savonarolas berühmten Scheiterhaufen geworfenen Dingen aufzuzählen: ‚poésies érotiques, tant des anciens que des modernes, livres impies ou corrupteurs, Ovide, Tibulle, Properce pour ne nommer que les plus connus, Dante, Pétrarque, Boccace, tous ces auteurs italiens, qui déjà souillaient les âmes et ruinaient les moeurs, en créant ou perfectionnant la langue.‘ Tadelnswerte Unbedachtsamkeit zum mindesten, welche die Vita Nuova zusammenwerfen kann mit der Ars Amandi und dem Decameron! Und von vielen englischen Katholiken wird der Geist der Dichtkunst noch oft empfangen mit einem zurückhaltenden, puritanischen Gruß eher als mit der traditionellen, katholischen, freudigen Offenheit.

Wir bitten darum um ein breiteres Interesse nicht für rein katholische Dichtkunst, sondern für Dichtkunst überhaupt, Dichtkunst im weitesten Sinne. Mit wenigen Ausnahmen ist, was immer in unseren besten Dichtern groß ist und gut für den Nichtkatholiken, groß und gut auch für den Katholiken; und wiewohl Faber seine Shelleyausgabe ins Feuer warf und diese Handlung niemals bedauerte; wiewohl überdies Shelley so wenig gelesen wird unter uns, daß wir in unseren Kirchen die religiöse Parodie noch dulden, welche Faber seinem dreibändigen Shelley hätte nachwerfen sollen; — trotz diesem sind wir nicht geneigt, unter solche Ausnahmen jenen verirrten Genius des Lichtes zu zählen.

Wir haben zur Stunde unter uns in der Ordnung des Dichterischen keinen gradlinigen Abkömmling Shelleys; und jede solche Nachkommenschaft des überfließend spontanen Shelley ist schwerlich möglich, noch weniger wahrscheinlich in Anbetracht des Mangels, der (glauben wir) auf der zeitgenössischen Dichtkunst im allgemeinen, verglichen mit der Dichtkunst des frühen neunzehnten Jahrhunderts, gleich einem Mehltau liegt. Dieser Mangel ist die Vorherrschaft von Kunst über Inspiration, von Leib über Seele. Wir sagen nicht: der Mangel an Inspiration. Der Krieger ist da, aber er wird belästigt von seiner Rüstung. Schriftsteller von hohen Zielen in allen Zweigen der Literatur, sogar, wenn sie nicht — wie Herr Swinburne z. B. es ist — vergeuderisch im Ausdruck sind, sind im allgemeinen überbehutsam im Ausdruck. Herr Henry James, einen fingierten Schriftsteller skizzierend mit der klaren Intention, daß dieser das Ideal eines Künstlers sein solle, läßt ihn bedauern, daß er zuweilen sich gestattet habe, das zweitbeste Wort zu nehmen, anstatt nach dem besten zu suchen. Theoretisch selbstverständlich müßte man immer nach dem besten Worte trachten. Aber praktisch resultiert aus der Gewohnheit exzessiver Sorgfalt in der Wortwahl häufig Verlust an Spontaneität und, noch schlimmer: die Gewohnheit, immer das beste Wort zu nehmen, wird zu leicht zur Gewohnheit, immer das Schmuckwort zu nehmen, das Wort, das am entferntesten ist von der gewöhnlichen Rede. Infolgedessen ist die poetische Diktion letzthin ein Kaleidoskop geworden, und eines Hauptneugierde geht auf die scharf umrissenen Kombinationen, in welche die Stücke sich schieben lassen. Da ist in der Tat eine gewisse Schar von Worten, die prätorianischen Kohorten der Dichtkunst, deren präskriptive Hilfe angerufen wird von jedem Aspiranten nach dem Purpur des Dichters, und ohne deren präskriptive Hilfe keiner wagt, nach dem Purpur des Dichters zu aspirieren; gegen diese ist es Zeit, daß ein Banner erhoben werde. Vielleicht ist es nahezu unmöglich für einen zeitgenössischen Schriftsteller, völlig sich zu entziehen den Diensten der Freischärler, denen man unter so vielen Standarten* begegnet. Aber es ist in jedem Falle merkwürdig und beachtenswert, daß die literarische Revolution gegen die despotische Diktion des Pope, gleich politischen Revolutionen, in einem Despotismus eigenen Fabrikats zu endigen scheint.

Dieses also, wir können es uns nicht anders vorstellen, unterscheidet

---

* Wir sind über die Tatsache ein wenig überrascht, weil so viele viktorianische Dichter ebensowohl Prosaschriftsteller sind oder gewesen sind. Nun aber sollte, gemäß unserer Theorie, die Praktik der Prosa eines Dichters Diktion frisch erhalten und bündig, sollte ihn davor bewahren, in die Hände einer exklusiven Koterie von poetischen Worten zu fallen. Sie sollte auf sein metrisches Vokabular zu dessen nutzbringender Expansion hinwirken, dadurch, daß sie ihn herausnimmt aus seinem aristokratischen Sprechkreis und ihn in Berührung bringt mit der großen Gesamtheit, dem Proletariat der Sprache. Denn es ist mit Worten wie mit Menschen: ununterbrochene Wechselheirat innerhalb der Grenzen eines patrizischen Stammes erzeugt unfruchtbare Veredelung; um den Stock wieder zu kräftigen, müssen seine Adern wieder gefüllt werden mit aushaltendem plebejischem Blute.

die Literaturperiode des Shelley von der unsrigen. Es unterscheidet sogar die fraglosen Schätze und Meisterwerke von heute von ähnlichen Schätzen und Meisterwerken der voraufgegangenen Zeit, sogar die Lotus-Esser* von Kubla-Kahn;** sogar Rossettis Balladen von Christabel.** Es ist zur Stelle in der Zurückhaltung des Matthew Arnold nicht minder als in der Exuberanz des Swinburne und wirkt auf unsere Schriftsteller, die nach Einfachheit trachten, nicht minder als auf jene, die Reichtum suchen. In der Tat: nichts ist so künstlich wie unsere Einfachheit. Sie ist die Einfachheit der ingénue der französischen Bühne. Wir sind unser bewußt bis in die Fingerspitzen; und diese inhärente Qualität, für unsere Dichtkunst den unvermeidlichen Verlust an Spontaneität mit sich führend, macht es gewiß, daß, welche Dichter immer, von welcher Vorzüglichkeit immer aus dem Shelleyschen Stock uns geboren werden mögen, seines Gründers Genius in uns keine Reïnkarnation erleben kann. Eine Zeit, die aufhört, kindliche Kinder zu erzeugen, kann nicht einen Shelley erzeugen. Denn sowohl als Dichter wie als Mensch war er wesentlich ein Kind.

Jedoch genau wie in der entkräfteten französischen Gesellschaft vor der Revolution die Königin Arkadien spielte, der König den Schlosser spielte, jedermann Einfalt spielte und universale Philanthropie, als dauerhaftestes Ergebnis ihrer Philanthropie die Guillotine hinterlassend, wie das dauerhafteste Ergebnis der unserigen die Hinrichtung durch Elektrizität sein mag; — so sind in unserer eigenen Gesellschaft das Geschwätz von Wohlwollen und der Kult der Kindheit eben die Mode des Tages. Wir, diese eigenbewußte, ungläubige Generation, werden sentimental über unseren Kindern, analysieren unsere Kinder, meinen, wir seien mit einer speziellen Fähigkeit begabt, zu sympathisieren und uns zu identifizieren mit Kindern; wir spielen Kinder. Und das Resultat ist, daß wir nicht mehr kindlich sind, sondern unsere Kinder weniger kindlich sind. Es ist so ermüdend, zu dem Kinde sich herunterzubücken, so viel leichter, das Kind zu euch hinaufzuheben. Wisset ihr, was es ist: Kind sein? Es ist etwas recht verschiedenes sein von den Menschen von heute. Es ist einen Geist haben, noch strömend von den Wassern der Taufe; es ist glauben an Liebe, glauben an Lieblichkeit, glauben an Glauben; es ist so klein sein, daß die Elfen zu eurem Ohre reichen, um hineinzuflüstern; es ist, einen Kürbis in eine Kutsche zu verwandeln und eine Maus in ein Pferd, Niedrigkeit in Erhabenheit und nichts in alles, denn jedes Kind hat seine Feenpatin in seiner eigenen Seele; es ist, zu leben in einer Nußschale und euch für Könige unermeßlicher Räume halten;

In einem Sandkorn eine Welt zu sehen,
In einer wilden Blüte einen Himmel.
Unendlichkeit zu fassen in der flachen Hand
Und Ewigkeit in einer Stunde;

---

* Von Tennyson. — ** Von Coleridge.

es ist, bislang noch nicht wissen, daß ihr unter dem Urteil stehet, zu leben, noch zu petitionieren, daß es in Tod umgewandelt werde. Wenn wir im Traume bewußt werden, daß wir träumen, ist der Traum im Begriffe zu weichen; wenn wir im Leben bewußt werden, daß wir leben, ist der böse Traum nur eben erst im Beginnen. Nun aber, wenn Shelley des Traumes nur allzu bewußt war, hätte in anderem Betracht Drydens falsche und berüchtigte Zeile auf ihn angewendet werden können mit sehr viel weniger als ihrer üblichen Unwahrheit.* Bis zuletzt behielt er, in einem selbst unter Dichtern ungewöhnlichen Grade, die Idiosynkrasie der Kindheit zurück, entfaltet und gereift ohne Differentiierung. Bis zuletzt war er das verzauberte Kind.

Dieses war, wie wohl bekannt ist, offenkundig in seinem Leben. Es ist ebenso wirklich, wiewohl vielleicht weniger augenscheinlich, manifest in seiner Dichtkunst, dem lauteren Ausfluß seines Lebens. Und es mag darum nicht verkehrt sein, in Betracht zu ziehen, ob es durch etwas jenseits seiner angeborenen Natur bedingt wurde. Für unsern Teil glauben wir, daß es gleicherweise reichlich das Ergebnis seiner frühen und langen Isolation gewesen ist. Menschen, die zurückgezogen und abstrakten Studien leben, sind notorisch dem ausgesetzt, einem gewissen Grad von Kindlichkeit zu verfallen: und wenn dem also ist, wann wir einen Menschen absondern, um wieviel mehr, wann wir ein Kind absondern! Wenn sie in die Zersetzung des Schullebens genommen werden, dann machen Kinder durch wechselseitigen Einfluß und Austausch mit ihren Kameraden die Reihe von Reaktionen durch, die sie aus Kindern in Knaben verwandelt und aus Knaben in Männer. Das vermittelnde Stadium muß aber durchgegangen werden, um das schließliche zu erreichen.

Nun aber konnte Shelley niemals ein Mann werden, denn er war niemals ein Knabe gewesen. Und der Grund dafür lag in der Verfolgung, welche seine Schultage überwölkte. Vom Effekt dieser Verfolgung auf ihn hat er uns in The Revolt of Islam ein Gemälde hinterlassen, das vielen oder den meisten sehr wahrscheinlich eine poetische Übertreibung scheint; zum Teil, weil, wie es scheint, Shelley physischer Brutalität entgangen ist, zum Teil, weil Erwachsene geneigt sind, milde zu lächeln über Kindersorgen, welche nicht durch physisches Leiden verursacht sind. Daß er zum größten Teile körperlicher Gewalttätigkeit entgangen ist, hat hier nichts zu bedeuten. Es ist die kleinliche, hämische Plagerei, wiederkehrend Stunde für Stunde, Tag für Tag, Monat für Monat, bis ihre Häufung zur Agonie wird; dieses ist es, was die furchtbarste Waffe abgibt, die Knaben gegen ihren Kameraden haben, der ohne Macht ist, ihr auszuweichen, weil er, ungleich dem Manne, virtuell keine Zurückgezogenheit für sich hat. Sein ist die

---

* Wordsworths Adaptation derselben ist indessen wahr. Menschen sind nicht ‚Kinder von größerem Wuchs', sondern das Kind ist der Vater des Mannes, sintemal die Eltern nur teilweise reproduziert werden in ihrem Nachwuchs.

Tortur, welche die Alten gebrauchten, wann sie ihr Opfer mit Honig salbten und es nackt aussetzten dem rastlosen Fieber der Fliegen. Er ist ein kleiner St. Sebastian, sinkend unter dem unaufhörlichen Schwarm von Pfeilen, welche geschickt die edleren Teile vermeiden.

Darum verdächtigen wir Shelley nicht der Übertreibung; er war, kein Zweifel, in furchtbarem Elend. Die, welche anders denken, müssen ihre eigene Vergangenheit vergessen haben. Die meisten Menschen, nehmen wir an, müssen vergessen haben, wie sie waren, als sie Kinder waren: sonst würden sie wissen, daß der Gram ihrer Kindheit leidenschaftliches Verlassensein war, déchirant (um ein charakteristisches Lieblingswort der modernen französischen Literatur zu gebrauchen), wie der Gram ihrer Reifezeit. Kinderkummer ist klein, gewiß; aber so ist auch das Kind, so auch ist seine Ausdauer, so auch ist sein Blickfeld, während seine nervöse Impressionabilität schärfer ist als unsere. Gram ist eine Sache der Relativität; der Kummer sollte gewürdigt werden nach seiner Proportion zu dem Bekümmerten; eine Schmarre ist so schmerzvoll für den einen wie eine Amputation für den andern. Gieß eine Pfütze in einen Fingerhut, oder den Atlantischen Ozean in den Ätna; so Fingerhut wie Berg fließen über. Erwachsene Toren! Würden nicht die Engel lächeln über unsern Gram, wären nicht Engel zu weise, darüber zu lächeln?

So bedrängt, flüchtete das Kind in den Turm seiner eigenen Seele und zog die Zugbrücke auf. Er warf eine Reserve aus, eingekapselt in welche er zur Reife heranwuchs, unberührt von dem Umgang, der die Reife anderer zu dem Ding, das man Mann nennt, modifiziert. Das eingekapselte Kind entwickelte sich, bis es die Jahre der Mannheit erreichte, bis zu jenen späteren Oxfordtagen, in welchen Hogg diesem Kinde begegnete; dann auf einmal, sich losreißend von seiner berstenden Kapsel und von der Universität, floß es in eine Welt, nicht ohne Grund bestürzt über eine solche Laune der Götter. Es war selbstverständlich nur die Vollständigkeit und die Dauer dieser Abgeschiedenheit, dauernd von den Toren des Knabentums bis zu der Schwelle des Jünglings — welche eigentümlich waren für Shelley. Die meisten Dichter wahrscheinlich gleich den meisten Heiligen werden für ihre Mission vorbereitet durch eine anfängliche Absonderung. Wie die Saat begraben wird, daß sie keime: ehe sie das Orakel der Dichtkunst aussprechen, müssen sie erst getrennt werden von der Masse der Menschen. Es ist das abgetrennte Haupt, das den Seraph macht.

Shelleys Leben stellt häufig das magnifizierte Kind in ihm heraus. Man sieht es in seiner Vorliebe für anscheinend nutzlose Unterhaltung, wie das Segeln von Papierschiffchen. Dieses war, im wahrsten Sinne des Wortes, kindlich; nicht, wie es häufig genannt und betrachtet wird, kindisch. Das will sagen, es war nicht eine geistlose Trivialität, sondern des genuinen Kindes Macht, kleine Dinge mit dem Interesse der Einbildungskraft zu bekleiden; dieselbe Macht, wiewohl anders hingegeben, die vieles seiner Dichtkunst schuf. Es ist sehr möglich, daß er in dem Papierschiffchen die magische Barke von Laon und Cythra sah, oder

Jenes dünnste Boot,
Auf dem der Berge Mutter gefahren wird
Durch ebbende Nacht in ihr Mondgewölbe.

In der Tat, wenn man acht hat, welche Lieblingsidee, unter variierenden Formen, dieses in seinen Versen ist, wird man erfassen, daß all die verzauberten Boote, die den Strom seiner Dichtkunst hinabgleiten, nur glorifizierte Auferstehungen sind der kleinen Papierschiffchen, welche die Themse hinabzitterten.

Und das Kind kam nicht weniger oft zum Vorschein in Shelley dem Philosophen, als in Shelley dem Müßiggänger. Man sieht es in seinen abstoßenden nicht weniger als in seinen liebenswürdigen Schwächen; in der ungelehrigen Narrheit einer Liebe, die das Ziel zum Ausgangspunkt machte, und Ruhe des Geistes fest erwartete von jeder neuen Gottheit, wiewohl sie keine gefunden hatte in den vorhergehenden Göttinnen. Denn es ist uns klar, daß dieses nicht bloßes Abirren sinnlicher Begierde war, sondern ein Abirren, sonderbar und bejammernswert, des Geistes; daß (entgegen dem, was Herr Coventry Patmore* gesagt hat) er ein Weib verließ, nicht weil er müde war ihrer Arme, sondern weil er müde war ihrer Seele. Als er fand, daß Mary Shelley nachlasse, scheint er in den Irrtum des Wordsworth gefallen zu sein, der in einem bezaubernden Stücke von Unvernunft beklagte, daß seines Weibes Liebe, welche eine Fontäne gewesen war, nun nur mehr ein Brunnen sei:

Solche Wandlung, und gerade vor der Türe
Meines zärtlichen Herzens hat arm mich gemacht.

Wordsworth lernte wahrscheinlich, was zu lernen Shelley unfähig war, daß Liebe niemals in einem fort eine Fontäne sein kann. Ein lebender Dichter** hat in einem Aufsatz, über den man fast Angst hat zu atmen, daß nicht etwas von der zarten pastellartigen Blüte wegflattere, die Sache gesagt: ‚Liebe selbst hat ihre Gezeiten, Gleiten und Fluten gemäß Rhythmus und Gesetz des inneren Herzens.‘ Elementare Vernunft sollte diese Wahrheit proklamieren. Liebe ist eine Affektion, ihre Entfaltung eine Emotion: Liebe ist die Luft, ihre Entfaltung ist der Wind. Eine Affektion mag konstant sein; eine Emotion kann nicht mehr konstant sein als der Wind konstant wehen kann. Alles darum, das ein Mann vernünftigerweise von seinem Weibe verlangen kann, ist, daß ihre Liebe sein sollte in der Tat wie ein Brunnen. Ein Brunnen, aber ein Bethesdabrunnen, in welchen von Zeit zu Zeit der Engel der Zärtlichkeit herabsteigt, die Wasser zu rühren für die Heilung des Geliebten. Eine solche Liebe scheint fraglos Shelleys zweite Frau ihm gegeben zu haben. Ja, sie war zufrieden, daß er nach dem Winde sich drehen sollte, während sie treu verblieb; sie war ihm intellektuell Gefährtin, teilte seine Ansichten, ging ein auf seine Aspirationen, und doch, — doch, sogar zur Zeit des Epipsychidion, wies ihr das törichte Kind,

* 1823—1896.

** Alice Meynell, The Rhythm of Life.

ihr Gatte, die Rolle des Mondes zu zu Emilia Vivianis Sonne, und lamentierte, daß er ausgeschlossen sei von endgültigem, gewissem, unwiderruflichem Glück durch eine kalte und verhärtete Gesellschaft. Doch wenige Dichter vorher haben solche Frauen gehabt, und kein Dichter nachher hatte solche Frau, bis Browning sich bückte und aufhob eine klargeprägte Seele, die rostend lag in einem Pfuhl von Tränen.

In Wahrheit, gerade sein Unglücklichsein und Unzufriedensein mit dem Leben, insofern es nicht die unvermeidliche Buße des ethischen Anarchisten war, kann nur dieser selben kindlichen Irrationalität zugeschrieben werden — wiewohl in solcher Form es eine Irrationalität ist, die schwerlich Shelley allein eigentümlich ist. Man habe Mitleid, wenn man will, mit seinen geistigen Ruinen und der Vernachlässigung der ersten Erziehung, die in hohem Maße ihre Ursache war; aber das seinen äußeren Verhältnissen gebührende Mitleid ist merkwürdig übertrieben worden. Die Schmähung, unter der er litt, um sie warb er überlegt und mutwillig. Im übrigen war sein Los eines, um das manch ein junger Dichter ihn beneiden möchte. Er hatte treue Freunde, ein treues Weib, ein kleines aber gesichertes Einkommen. Nie hat Armut seiner Feder diktiert; die Entwürfe in seiner strahlenden Phantasie wurden niemals geätzt von den scharfen Dämpfen der Not.

Wenn, wie es andern ergangen ist — wie es z. B. Mangan* erging — ausgestoßen aus Heimat, Gesundheit und Hoffnung, mit einer verkohlten Vergangenheit und einer tränengetrübten Zukunft, ein Anachoret ohne Losgelöstheit, und selbstgefangen in der Zelle ohne Selbstgenügen, abgesetzt von einer Welt, der er doch nicht entsagt hatte, durchstochen von Dornen, die keine Krone bildeten, ein Dichter ohne Hoffnung auf den Lorbeer und ein Märtyrer ohne Hoffnung auf die Palme, ein Land, verflucht, ohne den Thau der Liebe, ein Verbannter, verwiesen und geächtet sogar aus den unschuldigen Armen der Kindheit — wenn er hilflos brännte am Pfahle seines unlöschbaren Herzens, dann hätte er untröstlich sein gedurft, dann hätte ihm übel werden gedurft vor dem Leben, dann hätte er sich niederkauern gedurft in seines Seins finster werdender Kammer, tapeziert mit modernden Hoffnungen, und horchen auf die Winde, die kreuz und quer fegten über die grenzenlosen Wüsten des Todes. Aber kein so glückloses Los war Shelleys wie das seiner eigenen Zeitgenossen — Keats, halbzermalmt von den Kinnbacken Londons und ausgespien nach Italien, sterbend; De Quincey, der, wenn er auch entkam, zerrissen und verstümmelt entkam aus diesen grausamen Kinnbacken; Coleridge, den sie für den größeren Teil seines Lebens träge bemuffelten. Shelley hatte hinlängliches Auskommen, Dichtkunst, Liebe; jedoch er jammerte, daß er sich niederlegen könnte gleich einem müden Kind und ausweinen sein Leben voll Sorge! Ist es immer so mit dir, o trauriger Bruder; ist es immer so mit mir? und kann da keiner Perlen trinken, es sei denn, sie seien ge-

* 1803—1849 irischer Dichter.

löst in beißenden Tränen? ‚Wer von uns hat seinen Wunsch, oder so er ihn hat, ist befriedigt?‘

Es ist wahr, daß er das Schicksal nahezu aller mit ihm zeitgenössischen Dichter teilte, indem er nicht gewürdigt wurde. Gleich ihnen, litt er unter Kritikern, die wie je die wilden Flechten der Dichtkunst zwischen verrosteten Richtmaßen beschoren; die nicht sehen konnten, wie ein Ast der Literatur über die ordnungsgemäße Nivellierungslinie auslade, ohne ihn mit einer verdrehten Kritik zu stutzen; die unbezwingbar in dem Defilierfeld des Ruhmes die ‚etablierten Kanons‘ aufgepflanzt hielten, welche Dichter auf Dichter zugespitzt hatten. Aber wir lehnen es ab, zu glauben, daß ein Sänger von Shelleys Kaliber ernstlich verärgert werden konnte durch Mangel an Erfolg. Nicht, daß wir von ihm annehmen, er habe Trost gefunden in jener sinnlosen Superstition: der Applaus der Nachwelt. Nachwelt, Nachwelt! die nach Rom wandert, Tränen großen Formats weint, prachtvolle Inschriften meißelt am Grabe des Keats; und die Würmer mögen sich höflich winden zu all dem, sintemal der tote Knabe, wo immer er sei, ganz anderen Stoff zu warten hat. Kein Knochen zu mager für all die Tränen!

Ein Dichter muß bis zu einem gewissen Grad ein Chamäleon sein und von der Luft leben. Aber es braucht nicht der muffige Atem der Massen zu sein. Er kann seine notwendige Stütze finden in dem Urteile jener, deren Urteil er wertvoll weiß, und solche Stütze hatte Shelley:

La gloire
Ne compte pas toujours les voix;
Elle les pèse quelquefois.

Jedoch, wenn dieses für ihn notwendig sein mochte als Stütze, keines von diesen beiden: weder der Applaus der Gegenwart, noch der Applaus der Nachwelt hätten für ihn notwendig sein gekonnt als Motiv: das eine allgenügende Motiv für eines großen Dichters Singen ist jenes von Keats ausgedrückte:

Ich ward im Paradies gelehrt,
Mein Herz von Melodien zu befrein.

Genau so. Die überladene Brust kann keine Ruhe finden außer im Stillen des Kindlein-Sanges. Keine Feindseligkeit äußerer Umstände also, außer seiner eigenen Natur, war verantwortlich für Shelleys Verhängnis.

Ein Wesen mit so viel um es von kindlicher Unvernünftigkeit, und doch zugleich so viel von der wundervollen Attraktion, leuchtend in eines Kindes süßer Unvernünftigkeit, möchte durch seine Essenz gerade vorbestimmt scheinen für die Flüchtigkeit des Schaumes und des Regenbogens, aller Dinge von zarter und klarer Haut. Hat ein Schatten dieses Schicksals irgend Teil an seiner Traurigkeit? Gewiß ist, daß durch einen merkwürdigen Zufall er selbst in *Julian und Maddalo* scherzhaft die Art seines Endes voraussagte: ‚O ho! Ihr redet wie in vergangenen Jahren,‘ sagt Maddalo (Byron) zu Julian (Shelley); ‚Wenn ihr nicht schwimmen könnt, so hütet

euch.' Ertönte kein überirdisches dixisti in seinen Ohren, als er es schrieb? Aber nur eine kleine Weile und Shelley, der nicht schwimmen konnte, wurde gewälzt von den Fluten von Lerici. Wir wissen nicht, wie dieses andere berühren mag, aber für uns ist es eine Koinzidenz, die uns lange tyrannisiert hat mit einer absorbierenden Hartnäckigkeit des Eindrucks (eher verstärkt als gemindert durch den Kontrast zwischen der Leichtfertigkeit der Äußerung und ihrer unheilvollen Erfüllung) — so anzuschauen, sich ankündigend mit warnendem Hohn eben durch den Mund seines prädestinierten Opfers, den Urteilsspruch, durch dessen Hauch seine Locken sich emporhoben längs der Küste Campaniens. Der Tod, den er prophezeit hatte, kam über ihn, und Spezzia trug noch einen Namen ein unter die kummervollen Marcelli* unserer Sprache; venezianische Gläser, die schäumten und barsten, bevor der vergiftete Wein des Lebens bis zu ihrem Rande gestiegen war.

Zu Shelleys Dichtkunst kommend blicken wir weg über die wilde Maske revolutionärer Metaphysik, und wir sehen das gewinnende Gesicht des Kindes. Vielleicht keines seiner Gedichte ist reiner und typischer Shelleyisch als ‚Die Wolke', und es ist recht bemerkenswert, wie wesentlich es aus der Fähigkeit des Scheinerweckens entspringt. Dieselbe Sache ist sichtbar, wiewohl weniger rein sichtbar, sein ganzes Dichten hindurch; es ist des Kindes Fähigkeit des Scheinerweckens, zur xten Potenz erhoben. Er ist noch beim Spielen, nur daß sein Spielen solcherart ist, wie es der Mann zu beachten aufhört, und seine Spielsachen jene sind, die die Götter ihren Kindern geben. Das Universum ist seine Spielzeugschachtel. Er netzt seine Finger im sinkenden Tag. Er ist goldbestaubt vom Purzeln mitten durch die Sterne. Er treibt hellen Unfug mit dem Mond. Die Meteore schnüffeln mit ihren Nasen in seiner Hand. Er zoppelt bis zum Knurren den in eine Hundehütte gesperrten Donner und lacht, wenn seine feurige Kette klirrt. Er tanzt ein und aus durch die Tore des Himmels, dessen Boden bestreut ist mit seinen zerbrochenen Phantasien. Er rennt wild über die Felder des Äthers. Er macht Jagd auf die rollende Welt. Er gerät zwischen die Hufe der Sonnenpferde. Er steht auf dem Schoß der geduldigen Natur und flicht ihre aufgelösten Locken eigensinnig in hunderterlei Art, zu sehen, wie sie am hübschesten sich machen wird in seinem Lied.

Das wars, was trotz seinem wesentlich modernen Charakter als ein Sänger Shelley dazu qualifizierte, der Dichter des ‚Entfesselten Prometheus' zu werden, denn es machte ihn, im wahrsten Sinne des Wortes, zu einem mythologischen Dichter. Diese kindliche Eigenart machte ihn ähnlich den kindlichen Völkern, unter denen Mythologien ihren Ursprung nehmen. Jene Naturmythen, welche nach vielen die Basis aller Mythologie sind, sind gleicherweise eben die Basis von Shelleys Dichtkunst. Die Lerche, welche die Gevatterin ist des Himmels, die Winde, welche die grauen

* Marcellus, Adoptivsohn und Erbe des Kaisers Augustus, Typus des frühverstorbenen, hoffnungsvollen Menschen.

Haare zupfen aus den Bärten der Sturzwellen, die Wolken, die angeschnaubt werden von den breiten Nüstern der See, alle die Elementargeister der Natur gewinnen aus seinen Versen fortwährend Inkarnation und Reinkarnation, wandern in tausenderlei glorreichen Transfigurationen durch die strahlenden Formen seiner Bilder.

So ist er, aber nicht im Wordsworth'schen Sinne, ein wahrhafter Dichter der Natur. Denn mit der Natur wollen die Wordsworthianer kein Intriguieren zulassen; sie verlangen gebieterisch die unmittelbare deutende Reproduktion ihrer; daß der Dichter ihr folgen solle als einer Herrin, nicht sie verwenden als eine Magd. So der Natur zu folgen, fühlte Shelley keinen Drang. Er sah in ihr nicht ein Gemälde zum Kopieren, sondern eine Palette für seinen Pinsel; nicht eine Wohnung hergerichtet, daß er darin wohne, sondern ein Kolosseum, aus dem er Steine brechen durfte für seine eigenen Paläste. Selbst in seinen beschreibenden Stellen ist der Traumcharakter seiner Szenerie offenkundig; es ist nicht die klare erkennbare Szenerie des Wordsworth, sondern eine Landschaft, quer über der Hitze und dem Rauche schwebend, die aus seinen knisternden Phantasien aufsteigen. Das Material für solche visionäre Eden ist offensichtlich aus unmittelbarer Erfahrung angehäuft worden, aber sie sind von ihm in solche Szenen komponiert worden, wie nie ein menschliches Auge sie sah. ‚Wünschen Sie nicht, Sie hätten?' wie Turner sagte. Die einzige Rechtfertigung dafür, daß man Shelley in eine Klasse mit dem See-Dichter bringt, ist, daß er die Natur liebte mit einer Liebe noch leidenschaftlicher, wiewohl vielleicht weniger tief. Wordsworths ‚Nachtigall und Holztaube' faßt den Kontrast zwischen den beiden zusammen, wie wenn es für diesen Zweck geschrieben worden wäre. Shelley ist das ‚Geschöpf von überwallendem Herzen', das

Singt, als hätt' der Gott des Weins
Sein Liebchen ihm verschafft.

Des Wordsworth ist die

Liebe von sanftem Schmelz und Schimmer
Langsam beginnend und endend nimmer,

der ‚ernste Glaube und die innere Freude'.

Aber wenn Shelley, anstatt die Natur zu pflücken, mit ihrem Pollen die Blüten seiner eigenen Seele kreuzte, ist jener Babylonische Garten seine wundersame und beste Apologie. An erstaunlicher bildlicher Opulenz weicht er nur Shakespeare, aber selbst Shakespeare nicht in absoluter Fruchtbarkeit, sondern in dem Umfang der Bilder. Die Quellen seines bildlichen Wohlstandes sind spezieller Art, während die Quellen des Shakespeareschen universal sind. Es wäre für ihn eine ebenso bewußte Anstrengung gewesen, ohne Bild zu reden, wie es für die meisten Menschen eine ist, mit Bild zu reden. Schwebend in dem tropfenden Brunnen seiner Einbildungskraft wird das gewöhnlichste Objekt inkrustiert mit Bildlichkeit. Hierin wiederum weicht er ab von dem wahren Naturdichter, dem normalen Wordsworth-

typ des Naturdichters: Bildlichkeit war für ihn nicht ein bloßes Mittel des Ausdrucks, selbst nicht ein bloßes Mittel des Schmuckes; sie war eine Wonne um ihrer selbst willen.

Und hierin finden wir die Fährte, nach der wir ihn klassifizieren möchten. Er gehört zu einer Schule, von der er — nicht unmöglich — kaum eine Zeile gelesen haben mag — der Metaphysischen Schule. In weitem Ausmaß ist er, was die Metaphysische Schule hätte sein sollen. Diese Schule war eine gewisse Art von Dichtkunst, strebend nach einem Umfang; in Shelly ist der Umfang gefunden. Crashaw* und Shelley entsprangen derselben Saat; aber in dem einen Falle ward die Saat erstickt durch Dornen, in dem andern Falle war sie auf guten Grund gefallen. Die Metaphysische Schule war in ihren unmittelbaren Resultaten eine Abortivbewegung, wiewohl indirekt viel aus ihr kam — denn Dryden kam aus ihr. Dryden war, in einem größeren Ausmaß, als (stellen wir uns vor) gemeinhin erfaßt wird, Cowley systematisiert; und Cowley, der in die Arme Drydens sank, hatte sich erhoben aus dem Schoße des Donne.**

Aber die Bewegung war so abortiv, daß wenige uns danken werden dafür, daß wir mit ihr den Namen des Shelley verbinden. Dieses ist so, weil den meisten die Metaphysische Schule Donne bedeutet, während sie doch Crashaw bedeuten sollte. Wir beurteilen die Richtung einer Bewegung nach ihrer höchsten Form, wiewohl diese Form nur einmal produziert worden sein mag, und unvollkommen produziert. Nun aber war das höchste Produkt der Metaphysischen Schule Crashaw, und Crashaw war ein Shelley manqué; er erreichte niemals das Verheißene Land, aber er hatte brennende Visionen von ihm. Die Metaphysische Schule, gleich Shelley, liebte Bildlichkeit um ihrer selbst willen: und ein wie wundervolles Ding ein frankes Spielen mit Bildlichkeit sein kann, mag ‚Die Feldlerche' und ‚Die Wolke' bezeugen. Es ist bloß schlimm, wenn der Dichter auf dem geraden Wege zu einem bestimmten Objekt von dem Pfade kontinuierlich abschweift zum Spiel. Dieses empfiehlt sich weder für den Dichter noch für den Laufburschen. Die Metaphysische Schule versagte nicht, weil sie mit Bildern spielte, sondern weil sie frostig mit ihnen spielte. Sich ergötzen an dem Gewirr der Haare der Neaera mag trivialer Müßiggang sein oder liebkosende Zärtlichkeit, akkurat wie das Verhältnis zu Neaera herzlose Galanterie ist oder Liebe. So magst du dein Spiel haben mit Bildern aus bloßem intellektuellem Scharfsinn, und dann kannst du ebensogut hergehen und Akrostichen schreiben; oder du magst dein Spiel haben mit ihnen aus Hingerissenheit, und dann kannst du eine ‚Sensitive Pflanze' schreiben. In der Tat, wenn die metaphysischen Dichter irre gingen, so kann man nicht sagen, sie hätten irgendwas so Köstliches getan, wie es impliziert ist im S p i e l h a b e n mit Bildern. Sie schnitten Figuren aus

* 1613?—1649.

** 1573—1631.

mit einer Schere. Vor allen diesen Gefahren wurde Shelley bewahrt durch seine leidenschaftliche Spontaneität; kein Schmuck ist zu glänzend für die flüchtigen Dolche des Sonnenaufgangs. Sein Schwertgriff mag rauh sein von Juwelen, aber es ist der Griff eines Excalibur.* Seine Gedanken versengen alle Falten des Ausdrucks. Sein Gewebe aus Gold platzt an den Krümmungen und zeigt die nackte Dichtkunst.

Es ist diese Gabe, jedes Ding in einem Bild nicht bloß zu verkörpern, sondern zu erfassen, die mitwirkt, eines der seltensten Charakteristiken zu erschaffen, so nahezu übernatürlich in keinem anderen Dichter entwickelt, nämlich seine wohlbekannte Macht, die am meisten hydrogene Abstraktion zu kondensieren. Die Wissenschaft kann nunmehr Fäden ziehen von so ausgesuchter Dünne, daß nur die Füße der winzigsten Zwergspinnen auf ihnen gehen können; aber hinauf die zartestbehäutete Unsubstantialität eilt Shelley mit behender Leichtigkeit. Für ihn, in Wahrheit, ist nichts abstrakt. Die staubigsten Abstraktionen

Brechen auf und zittern unter seinen Sohlen
Und blühen auf in Purpur und in Rot.

Der kühlste Mond einer Idee steigt mit einem Hofe durch die Dämpfe seiner Imagination. Der trübste, kaum ein Fünkchen gebende Splitter einer Konzeption erglüht und sprüht in dem subtilen Oxygen seines Geistes. Der runzeligste Aeson von Abstrusität hüpft rosig heraus aus seinem sprudelnden Genius. In einer intensiveren Bedeutung noch als wahrscheinlich Shakespeare davon geträumt hat, gibt Shelley luftigem Nichts Ort und Wohnung und einen Namen. Hier von neuem berührt er die Metaphysische Schule, deren Titel gerade hergenommen war aus dieser habituellen Verfolgung von Abstraktionen, und die in dieser Verfolgung versagte aus der einen bei ihnen allgegenwärtigen Ursache, daß sie nämlich in ihrer ganzen poetischen Schmiede niemals Platz gelassen hatten für eine Esse. Sie legten ihre Phantasien kühl auf den Ambos. Crashaw freilich antizipierte zum Teil Shelleys Erfolg, und noch weiter kam ein späterer Dichter, so viel weiter, daß wir es schwer verständlich finden, warum eine Generation, die Shelley verehrt, Gray** wieder auferstehen lassen, jedoch nahezu vergessen sollte den Namen des Collins.*** Die Allgemeinheit der Leser, wenn sie ihn überhaupt kennen, kennen ihn gewöhnlich durch seine ‚Ode über die Leidenschaften'. In dieser ist, trotz ihrer Schönheit, noch ein soupçon von Formalismus, eine zögernde Spur von Puder aus der Perücke des achtzehnten Jahrhunderts, die hellen Locken der Dichtkunst trübend. Nur der Literaturgelehrte liest jenes kleine Meisterwerk, die ‚Ode an den Abend', die zuweilen die Shelleysche Melodie ankündigt, während andere Stellen die einzigen Dinge in der Sprache sind, vergleichbar den Miniaturen von Il Penseroso. Crashaw, Collins, Shelley — drei Rikoschetten des einen

* Das Schwert des Königs Arthur.

** 1716—1771.

*** 1721—1759.

Kiesels, drei Würfe aus drei Sprüngen des einen Pegasus! Collins' Pity, ‚mit Augen von bethautem Licht', ist nah verwandt Shelleys ‚Schlaf', ‚membranäugig'; und die ‚Schattengeschlechter des Geistes' sind die gradlinigen Ahnen von ‚des Gedankens Kronenmächten'. Dieses jedoch ist Personifikation, worin sowohl Collins wie Shelley auf Spenser bauen: die schwindelerregende Vollendung, zu der der moderne Dichter die Personifikation führte, steht nur für einen Teil ein, wenn auch einen großen Teil seiner lebendigmachenden Macht über Abstraktionen. Nimm die Stelle (auf die bereits angespielt wurde) in jenem glorreichen Chor, erzählend wie die Stunden kommen:

Von den Schläfen hoch,
Des Menschen Aug und Ohr,
Über Plastik gewölbt und Poesie,
Vor den himmlischen Türmen,
Wo des Gedankens Kronenmächte
Sitzend achten eurer Flucht, ihr glücklichen Stunden.
Unsere Sohlen und jeglicher Fuß
Geschmiegt in Sandalen der Ruh.
Und der Thau unsrer Schwingen ist Regen von Balsam.
In unseren Augen
Liegt Liebe der Menschen,
Die all, was sie sieht, zum Paradiese schafft.

Jede teilweise Erläuterung wird uns in den Händen zerbrechen, bevor sie die Wurzel einer solchen Macht erreicht. Die Wurzel, nehmen wir an, ist diese: Er hatte eine instinktive Perzeption (unermeßlich an Umfang und Fruchtbarkeit, erstaunlich durch ihre delikate Intuition) von den unterliegenden Analogien, den geheimen, unterirdischen Passagen zwischen Materie und Seele; den chromatischen Skalen, wie wir dunkel erraten, durch welche der Allmächtige alle Tonarten der Schöpfung hindurch moduliert. Weil, je mehr wir es besehen, es desto wahrscheinlicher erscheint, daß die Natur nur eine unvollkommene Schauspielerin ist, deren fortwährender Wechsel des Kleides niemals ihre Art und Methode wechselt, die dieselben sind in allen ihren Teilen.

Für Shelleys ätherische Vision zeichnete die verdünnteste intellektuelle oder spirituelle Musik ihre wundervollen korrespondierenden Figuren auf den Sand der äußeren Dinge. So stand er gerade an den Verbindungslinien des Sichtbaren und des Unsichtbaren und konnte die Punkte verschieben, wie er wollte. Seine Gedanken wurden zu einer berittenen Infanterie, mit schwindelnder Geschwindigkeit von Pferd zu Fuß oder von Fuß zu Pferd übergehend. Er konnte, wie er Lust hatte, das Materielle und das Immaterielle in Worten von jedem von beiden ausdrücken. Niemals in der Vergangenheit hat ein Dichter es mit ihm aufgenommen, was diese Gabe anlangt, und schwerlich wird, was sie anlangt, irgendein Dichter in der Zukunft es mit ihm aufnehmen: die Menschen scheinen die ersten zu sein,

die sehen, wie das verheißene Gericht Hand anlegt an den Baum des Himmels und herabschüttelt die goldenen Blätter.*

Die schönsten Muster dieser Fähigkeit sind wahrscheinlich zu suchen in jenem Shelleyschen Schatzhaus ‚Der entfesselte Prometheus'. Es ist fraglos die größte und verschwenderischeste Offenbarung von Shelleys Kräften, diese verblüffende lyrische Welt, wo unsterbliche Klarheiten seufzen, verflossen in den Düften der Blüten, den Hauch der Brise bevölkern, sich drängen und blinken in den Blättern, die an den Büschen wirbeln; wo das Gras allein schon ein Allrauschen ist von lieblichen Geisterdingen, und ein Tränennebel von Musik die Luft erfüllt. Die Schlußszenen im besondern sind solcher bacchischer Taumel und Rudel und Orgie von Schönheit, daß man wankend und schwindlig zurückbleibt; Dichtkunst wird verschüttet wie Wein, Musik ergießt sich in trunkener Vergeudung. Die Chöre fegen dahin wie Winde, unermüdlich, Flug über Flug, bis die atemlose Seele nahezu aufschreit um eine Frist vor den abrollenden Herrlichkeiten. Jedoch diese Szenen, so wundervoll von einem rein poetischen Standpunkt aus, daß niemand sie wegwünschen möchte, sind (nach unserer geringen Meinung) nichtsdestoweniger der künstlerische Irrtum des Gedichtes. Abstrakt gesehen erforderte die Entwicklung von Shelleys Idee, daß er das irdische Paradies zeigen sollte, welches auf den Fall des Zeus zu folgen hatte. Aber dramatisch hört mit diesem Fall die Handlung auf, und das Drama hätte mit ihm aufhören gesollt. Ein Schlußchor, oder Chorserien, von Frohlocken (so wie schließlich das Drama endet, wo Prometheus auf der Szene erscheint) würde legitimiert genug gewesen sein. Statt dessen jedoch findet der verwirrte Leser das Drama sich entfaltend in Szene auf Szene, was die Handlung genau dort zurückläßt, wo es sie fand, weil da nicht länger mehr eine Handlung vorwärts zu bringen ist. Es ist, wie wenn das Chorfinale einer Oper durch zwei Akte hindurch verlängert würde.

Wir haben nichtsdestoweniger Prometheus Shelleys größtes Gedicht genannt, weil es das umfassendste Lagerhaus seiner Kräfte ist. Ersuchte man uns, die vollkommenste unter seinen längeren Arbeiten zu nennen, so würden wir das Gedicht nennen, in welchem er Keats beklagte, und unter den fallenden Blumenblättern dem erschlagenen Vogel ein seidenes Begräbnis bereitete. Selten ist der Tod eines Dichters in wahrer Dichtkunst betrauert worden. Nicht oft ist der Sänger eingesargt in Holz des Lorbeer. Unter den recht wenigen Ausnahmen dieser Regel ist die größte: Adonais. In der englischen Sprache mißt sich mit ihm nur Lycidas;** Und wenn wir Adonais Lycidas vorziehen, so halten wir uns an den Präzedenzfall bei Cicero: Adonais ist das längere. Was Herrschaft über Abstraktionen anlangt, ist es nicht weniger charakteristisch Shelleyisch, als

* Und die Sterne des Himmels fielen auf die Erde, gleichwie ein Feigenbaum seine Feigen abwirft, wenn er von großem Wind geschüttelt wird (Off. Joh. 6, 13).

** Von Milton.

Prometheus. Es ist eine ganze Reihe von Abstraktionen hindurch vitalisiert mit verwegener Exquisitheit, von:

Die Morgenröte suchte
Ihren Wachtturm auf im Osten, und ihr gelöstes Haar,
Naß von den Tränen, die zum Schmuck des Haupts bestimmt,
Verdunkelte die luft'gen Augen, die den Tag entzünden,

zu den Träumen, die die Herde waren des toten Hirten,

Die nah den Strömen
Seines jungen Geists er hütete;

und einer hängt über ihm trauernd:

Auf den seidnen Fransen seiner Augen heller Reine
Hat eine Träne einen Traum gelöst von seiner Stirn:
Zerstörten Paradieses verlor'ner Engel Eine.
Sie wußte nicht, daß es ihr Eigen war. Wie ohne Mal
Sie schwand der Wolke gleich, die ihren Regen ausgeweint.

Im Sonnenspektrum sind jenseits der äußersten roten und äußersten violetten Strahlen ganze Serien von Farben, demonstrierbar, aber nicht wahrnehmbar dem groben menschlichen Auge. Solche Sätze wie die wir eben zitiert haben, machen sichtbar die Unsichtbarkeiten imaginierter Farben.

Ein Ding nur hindert Adonais, ideal vollendet zu sein: sein Mangel an christlicher Hoffnung. Jedoch wir erinnern uns wohl an den Verfasser einer populären Abhandlung über Keats, der als ‚den besten Trost für den durch diesen traurigen Bericht gepeinigten Geist' Shelleys unsagbar traurige Auslegung der pantheistischen Unsterblichkeit vorschlug:

Er ist ein Teil von jener Lieblichkeit,
Die einst er lieblicher noch machte.

Welche äußerste Trostlosigkeit muß es sein, die Linderung entdeckt in dieser Hoffnung, deren blasses Antlitz ist wie das Antlitz der Verzweiflung? Ja, war nicht in der Tat wanhope das angelsächsische Wort für Verzweiflung? Welche tiefste Tiefe der Agonie ist es, die Tröstung findet in dieser Unsterblichkeit: eine Unsterblichkeit, die dich in den Tod drängt, den Bauch der Natur, daß deine aufgelösten Elemente kreisen mögen durch ihre Adern?

Jedoch dieses, sagt mir der Dichter, ist mein einziger Balsam für die Wunden des Lebens. Ich bin wie der Hauch und Vokal, fließend aus einem Organ. Ich auch soll dahinschwinden mit dem Wind, eine Kadenz, bald vergessen. So löse ich mich auf und sterbe und bin verloren in den Ohren der Menschen: die Partikeln meines Seins verschlingen sich zu neuen Melodien, und aus meinem einen Tod erheben sich hundert Leben. Wie! Durch die dünne Scheidewand dieses Trostes kann der Pantheismus das Stöhnen hören seines Nachbars, des Pessimismus. Besser fast noch die schwarze Resignation, die der Fatalist aus seiner eigenen Hoffnungslosigkeit zieht, aus den trotzigen Küssen des Elends, die gegen seine Tränen zischen.

Von einigen Strahlen, es ist wahr, von mehr als äffendem Trost ist

Adonais erhellt; aber sie werden erlangt durch die implizite Annahme der persönlichen Unsterblichkeit, welche das Gedicht explizit leugnet; wie wenn z. B. den toten Jüngling zu grüßen:

Die Erben unerfüllten Namens
Erhoben sich von ihren Sitzen, jenseits Menschendenken aufgebaut
Fern in dem Unsichtbaren.

Und wiederum die Schlußstanze des Gedichts:

Der Odem, dessen Macht ich anrief in Gesängen,
Ist über mir und meines Geistes Barke wird getrieben,
Weit von dem Ufer, weit von der Scharen zitternd Drängen,
Deren Segel nie geliehen ward des Sturms Gewalten:
Die mass'ge Erde, des Himmels Sphären sind gespalten;
Ich werde dunkel fortgetragen in grauenvolle Ferne,
Wo brennend durch des Himmels letzten Schleier
Die Seele Adonais' gleich dem Sterne
Erglänzt von dorther, wo die Ewigen wohnen.

Die Seele des Adonais? — Adonais, der nur ist

Ein Teil von jener Lieblichkeit,
Die einst er lieblicher noch machte.

Schließlich, um zu endigen, wo wir begannen, sind vielleicht die Gedichte, denen der Liebhaber Shelleys mit der innigsten Liebe sich zuwendet, die er am oftesten in seinem Geiste hat, die am besten für ihn Shelley repräsentieren, und zu denen er instinktiv zurückkehrt, wenn Shelleys Name genannt wird, einige der kürzeren Gedichte und der gesonderten lyrischen Stücke. Hier vergißt Shelley für eine Weile alles, das je seinen Vers trübe gemacht hat; vergißt, daß er irgend etwas anderes ist als Dichter, vergißt zuweilen, daß er irgend etwas anderes ist als ein Kind; lehnt sich zurück in sein Boot und blickt nach den Wolken. Er schwänzt die Erde, schlüpft durch die Pforte der Phantasie auf die Wiesen des Himmels und geht Sterne sammeln. Hier haben wir jenes absolute jungfräuliche Gold des Gesanges, welches das rarste ist unter menschlichen Produkten, und um das wir nur zu drei Dichtern gehen können — Coleridge, Shelley, Chopin;* und vielleicht sollten wir hinzufügen: Keats. — Christabel und Kubla-Khan; The Skylark, The Cloud und The Sensitive Plant (in ihren beiden ersten Teilen); The Eve of St. Agnes und The Nightingale; gewisse der Nocturnos; diese Dinge geben ganz quintessentialisierte Lieblichkeit. Es ist die Blumenessenz der Dichtkunst.

Man beachte als ein Ding der Beachtung wert, daß, wiewohl Shelleys Diktion zu anderen Zeiten ungemein reich ist, sie aufhört, in diesen Gedichten reich zu sein, oder überhaupt sich aufzudrängen; sie ist unwahrnehmbar; seine Muse ist ein wahrhaftes Echo geworden, ihr Leib hat sich losgelöst

* Solche Analogien zwischen Meistern in Schwesterkünsten sind oft interessant. Ist nicht in mancherlei Betracht Brahms der Browning der Musik?

von ihrer Stimme. In der Tat, wenn seine Diktion am reichsten ist, beherrscht nichtsdestoweniger die Dichtkunst so den Ausdruck, daß wir den letzteren als eine Atmosphäre nur fühlen, bis wir gesättigt sind mit der ersteren; dann entdecken wir voll Überraschung, gegen ein wie kaiserliches Gewand wir blind gewesen waren dadurch, daß wir seinem Sang ins Gesicht sahen. Eine Lektion, dieses, die verdient, gelernt zu werden von einer Generation wie der unseren, deren Tendenzen so entgegengesetzt sind: eine Lektion, daß in der Dichtkunst, wie im Reiche Gottes, wir nicht so stark bekümmert sein sollen, womit wir uns kleiden werden, sondern zuerst* den Geist zu suchen, und alle diese Dinge werden uns zugelegt werden.

Bei der wundersamen Musik des Shelleyschen Verses brauchen wir nicht zu verweilen, es sei denn um anzumerken, daß er den metronomischen Takt des Rhythmus vermeidet, den Edgar Poe in die Silbenmaße der modernen Lyrik einführte, wie Pope ihn in die reimenden Jamben seiner Tage eingeführt hatte. Unsere mannigfachen Metren werden so peinlich überpoliert wie Popes einziges Metrum. Shelley konnte bei Bedarf die Glattheit der Geeignetheit opfern. Er konnte einen Anapäst schreiben, der Herrn Swinburne den größten Schauder eingeflößt hätte (z. B. ‚stream did glide'), wenn er instinktiv fühlte, daß er durch solchen Verzicht auf die mehr einleuchtende Musik der Melodie die höhere Musik der Harmonie besser sichern würde. Wenn wir hinzuzufügen haben, daß in anderer Weise er weit entfernt war, den Mängeln seiner Verdienste zu entgehen, und zuweilen anzuerkennen hätten, daß seine nilotische Flut zu oft ihre Dämme überflutete, was ist das anderes als sagen, daß er jung starb?

Man mag denken, daß wir in unseren gelegentlichen Kommentaren zu Shelleys Leben für dessen schlimme Seite blind gewesen seien. Das jedoch ist nicht der Fall. Wir sehen klar, daß er schwere Sünden beging und ein grausames Verbrechen; aber wir erinnern auch, daß er ein Atheist war vom Knabenalter an; wir überlegen, wie grob die moralische Vernachlässigung gewesen sein muß in der Erziehung eines Kindes, das von seiner Knabenzeit an ein Atheist sein konnte: und wir lehnen es ab, ein so unglückliches Wesen nach den Regeln zu richten, welche wir an einen Katholiken anlegen würden. Es scheint uns, daß Shelley kämpfte — blind, schwach, strauchelnd, aber doch kämpfte — höheren Dingen zu. Sein Pantheismus ist eine Indikation dafür. Pantheismus ist ein Haus zwischen zwei Städten und bezeichnet Aufstieg oder Abstieg entsprechend der Richtung, aus der man ihm sich nähert. Nun kam Shelley zu ihm vom absoluten Atheismus her; darum meinte er in seinem Fall Erhebung. Wiederum, seine Dichtkunst allein würde uns zu derselben Konklusion hinleiten, denn wir sind nicht des Glaubens, daß ein wahrhaft korrumpierter Geist durchweg ätherische Poesie schreiben kann. Wir würden an nichts glauben, wenn wir dieses glaubten, denn es würde die Konsekration einer Lüge sein. Dichtkunst ist

* zuerst suchen, nicht: nur suchen.

ein Thermometer: indem man ihre durchschnittliche Höhe nimmt, kann man die normale Temperatur des Geistes ihres Autors abschätzen. Der Teufel kann viele Dinge tun. Aber der Teufel kann nicht Poesie schreiben. Er mag einen Dichter entstellen, aber er kann nicht einen Dichter schaffen. Unter all den Versuchungen, mit denen er St. Antonius versuchte, haben wir, wiewohl wir oft festgestellt sahen, daß er heulte, es niemals festgestellt gesehen, daß er sang. Shelleys anarchische Prinzipien wurden in der Regel von ihm unter einem falschen Gesichtspunkt der Wahrheit gehalten. Er glaubte nicht an Könige. Und ist es nicht eine reine Tatsache — man bedaure sie, wenn man will —, daß in allen europäischen Ländern, ausgenommen zwei, die Monarchen ein reines Überbleibsel sind, die obsoleten Knöpfe an den Rockschößen der Regierung, welche zu keinem andern Zwecke da sind, als in einem fort abzuspringen? Es ist eine elende Sache, zu bemerken, wie jeder kleine Balkanstaat, nachdem er durch einen Kongreßakt die Freiheit (save the mark!) erlangt hat, geradeswegs dazu fortschreitet, den Dienst eines professionellen Königs sich zu sichern. Diese Gentlemen sind im Überfluß vorhanden in Europa. Sie sind die ‚edeln Präsidenten', die ihren Namen gegen eine Entschädigung leihen jeder unternehmenden Gesellschaft, die in Freiheit spekulieren mag. Wenn wir diese Dinge sehen, wenden wir uns zu den alten Zeilen, in denen Persius erzählt, wie du Dama nicht zu einem freien Manne machen kannst dadurch, daß du ihn rund um den Finger wickelst und ihn Marcus Dama nennst. Wiederum: Shelley wünschte eine Religion der Humanität, und diese meinte für ihn eine Religion für die Humanität, eine Religion, die ungleich der gespensterhaften Christenheit um ihn, die gesamte Organisation der Menschen durchdringen und regulieren sollte. Und dieses Gefühl ist eines, mit dem der Katholik sympathisieren müßte in einer Zeit, wo — wenn wir ohne Irreverenz so reden dürfen — der Allmächtige zu einer konstitutionellen Gottheit gemacht worden ist, mit gewissen staatlichen Bewilligungen der Verehrung, aber keinem Einfluß auf politische Geschäfte. In diesen Dingen waren seine Ziele hochherzig, wenn auch seine Methoden verderbliche Mißgriffe waren. In seiner Theorie der freien Liebe allein, gleich dem übrigen geborgt von der Revolution, war sein Ziel so unheilvoll wie seine Methode. Zur selben Zeit war er mindestens logisch. Seine Theorie war abstoßend, aber verständlich. Während aus unserer gegenwärtigen via media — Erleichterung der Scheidung — nur die Aera resultieren kann, wo die junge Dame in reduzierten Verhältnissen nicht länger mehr Gouvernante werden will, sondern geneigt sein wird zu einem Engagement als Frau gegen einen vernünftigen Lohn.

Wir sprachen von der Reinheit von Shelleys Dichtkunst. Wir kennen nur drei Stellen, die man als Ausnahmen bezeichnen kann. Eine ist glücklicherweise verborgen unter einem Haufen von Shelleyschem Plunder. Eine andere ist anstößig, weil sie seine Theorie der freien Liebe in ihrer häßlichsten Form präsentiert. Die dritte ist, glauben wir, sehr stark eine Sache des

individuellen Gewissens. Man vergleiche damit den genuin korrupten Byron, aus dessen keuchender Versifikation durch ihre Spalten und Risse fortwährend die Schwefeldämpfe seiner zentralen Schlechtigkeit aufschießen. Wir können es nicht glauben, daß je irgend einem Christen sein Glauben erschüttert wurde dadurch, daß er Shelley las, es sei denn, daß sein Glauben erschüttert war, bevor er Shelley las. Ist es wahrscheinlich, daß irgend ein Schiff in sicherem Hafen sein Tau loslasse und wende nach einer Flagge, aufgepflanzt gerade auf dem Felsenriff, an dem, der es aufgepflanzt hat, selber Schiffbruch erlitten hat?

Warum freilich (ist man versucht zum Schlusse zu fragen), warum sollte es so sein, daß die Dichter, die für uns die an himmlischem Korn reichste, die von jeder Beimengung mit den trüberen Dingen der Erde freieste Dichtung geschrieben haben — die Shelley, die Coleridge, die Keats — eben die Dichter sind, deren Leben zu den traurigsten Berichten der Literatur gehört? Ist es, weil (durch irgend ein subtiles Mysterium der Analogie) Kummer, Leidenschaft und Phantasie unlöslich verbunden sind wie Wasser, Feuer und Wolke; daß wie aus Sonne und Tau geboren werden die Dünste, so aus Feuer und Tränen aufsteigen die ‚Visionen ätherischer Freude'; weil der Herbst am reichsten wogt über den Schlachtfeldern der Seele; weil das Herz gleich der Erde am süßesten duftet nach dem Regen; weil der Zauber, auf den solche nekromantischen Schlösser sich stützen, irgend ein Geist des Schmerzes ist, gebannt an ihr Fundament?* Ein solcher Dichter umwölkt (mag sein) mit Seufzern das Fenster seines Lebens, bis die Tränen an ihm herunterrinnen, dann wandelt irgend ein Luftzug durchdringender Dichtkunst, gleich einem Luftzug durchdringenden Frostes, es in ein Wunder von Kristall. Der Gott des goldenen Sanges ist der Gott auch der goldenen Sonne; so ist von ungefähr Sangeslicht gleich Sonnenlicht und verfinstert das Gesicht der Seele. Vielleicht sind Strahlen für Sterne, was Dornen sind für Blüten; und so kehrt der Dichter nach seiner Wanderung über den Himmel heim mit blutenden Füßen. Weniger tragisch in seinem bloß zeitlichen Aspekt, als das Leben des Keats oder Coleridge, ist das Leben des Shelley in seinem moralischen Aspekt vielleicht mehr tragisch, als das jener beiden; sein Sterben scheint ein Mythos, ein Bild seines Lebens; der materielle Schiffbruch ein Bild des immateriellen.

Verzaubertes Kind, geboren in eine unkindliche Welt; verwöhntes Kind der Natur, Gespiele ihrer Töchter, der Elemente; ‚pardergleicher Geist, wundervoll und flüchtig', ruhelos inmitten der brennenden Festungen seines eigenen hitzigen Gemütes; verwegener Fuß entlang dem Saume jähen Traums; leichter Läufer von Klippe zu Klippe unzugänglicher Phantasien; Genius empor sich türmend, dessen Seele sich erhob gleich einer

* Wir hoffen, wir brauchen den Leser wegen der Methoden magischer Architektur nicht auf Ariosto hinzuweisen und jenen Atlas unter den Zauberern, Beckford.

Leiter zwischen Himmel und Erde, mit den Engeln des Gesanges hinaufsteigend und herabsteigend; — er ist zusammengeschrumpft in das kleine Gefäß des Todes, und versiegelt mit dem unzerbrechlichen Siegel des Gerichts, und hinuntergeschleudert tief unter die rollende Flut der Zeit. Mächtiges Mahl für kleine Gäste, als das Herz des Shelley gelegt ward in das Grabmal des Caius Cestius! Schönheit, Musik, Süße und Tränen — das Maul des Wurmes hat gefressen von ihnen allen. In dieses geheiligte bräutliche Dunkel des Todes, wo er seine Hochzeit hält mit der Ewigkeit, sollen nicht unsere voreiligen Spekulationen ihm folgen; wir wollen eher hoffen, daß wie inmitten der materiellen Natur, wo unsere trüben Augen nur Zerstörung sehen, das schärfere Auge der Wissenschaft Leben entdeckt hat in Fäulnis und Kraft in Verfall, sehend, daß Auflösung sogar und Zersetzung, welche im Munde des Menschen Symbole der Unordnung sind, in den Werken Gottes unwandelbare Ordnung sind, und die Weise unserer Zerstörung nicht weniger wunderbar ist als die Weise unserer Gesundheit, — so inmitten des supranaturalen Universums irgendeine zarte ungeträumte Überraschung des Lebens im Gericht jene wilde Natur erwartete, die, erschöpft durch den Krieg gegen sich selber, ihren Schöpfer und die ganze Welt, nun

Schläft, und nie mehr schmeckt die Brust,
Des Bettlers Amme, und Caesars.

Rom und Canterbury / Glossen zu den Unionskonferenzen in Mecheln / Von Urban Zurburg

Der Bericht des anglikanischen Primas, Dr. Davidson, über den Stand der Unionsfrage berührte auch die in Mecheln unter dem Vorsitz Kardinal Merciers eingeleiteten Besprechungen in Sachen der Union. Diese Weihnachtsbotschaft des anglikanischen Erzbischofs wurde derart in der englischen Großpresse kommentiert, daß eine Reihe kontinentaler Blätter den Mechelner Konferenzen eine Bedeutung zuerkannte, die nicht wenig Zukunftshoffnungen weckte. Wer aber seit Jahrzehnten die religiöse Bewegung in England verfolgte, konnte sich nicht leicht zu diesen optimistischen Deutungen bekehren.

Die Konferenzen der Anglikaner mit Katholiken in Mecheln sind zwar eine Frucht jener Unionsbestrebungen, die in anglikanischen Kreisen Englands und Amerikas seit Jahren im Vordergrunde stehen, dürfen aber zunächst keine größere Bedeutung beanspruchen. Die pan-anglikanischen Konferenzen im Lambethpalast, die seit 1868 ungefähr alle zehn Jahre abgehalten werden, haben zumal unter dem Einfluß der hochkirchlichen Richtung dem Unionsgedanken in ihren Kreisen Eingang verschafft. Zwar äußern sich anglikanische Bischöfe,* ‚daß das Jahr 1910 möglicherweise von den Geschichtschreibern der Zukunft als das annus mirabilis der Bewegung betrachtet werden wird', weil die Edinburger Missionskonferenz und eine Tagung der amerikanischen Episkopalen in Cincinnati die Notwendigkeit kirchlicher Vereinigung entschiedener betonten. Wie aber R. H. Gardiner, der Sekretär der protestantischen Weltkonferenz, selber erzählt, wurde die Edinburger Missionskonferenz erst möglich, nachdem die Teilnehmer übereingekommen waren, daß kein Wort über Glaubensfragen und Ausgleich der Spaltungen geredet werden sollte.

Die Lambeth-Konferenz von 1920 wagte dann einen entschiedenen Schritt nach vorwärts; ihr ‚Appell an alle Christen' betonte in der Sprache eindringlicher Bitte und demütiger Selbstanklage die Notwendigkeit der Wiedervereinigung der getrennten Kirchen. Fast gleichzeitig erschien als eine Art Kommentar zu der Lambeth-Konferenz und ihren Beschlüssen oder Resolutionen die Schrift der drei anglikanischen Bischöfe verschiedener Richtung mit dem erneuten Versuch, eine ‚heilige Unzufriedenheit' über die religiöse Spaltung in den Seelen aller Christen zu erwecken und vor allem die Freien Kirchen Englands mit der Idee des kirchlichen Episkopates und seiner Weihegewalt zu befreunden und auszusöhnen. Dies mußte um so mehr geschehen, als die Orientalen nur mit bischöflichen Kirchen in nähere Beziehung treten konnten. Mit Recht betonte diese Schrift der anglikanischen Ireniker: ‚Die eine große Schwierigkeit auf dem Weg der Wiedervereinigung ist der Bischof.'

---

* Lambeth and Reunion by the Bishops of Peterborough, Zanzibar and Hereford, London 1920.

Mit vermehrter Hoffnung wurden die anglikanischen Unionsfreunde erfüllt, als entgegen der bisherigen Stellungnahme der orthodoxen Kirche der ökumenische Patriarch Meletios von Konstantinopel 1922 die merkwürdige Entscheidung gab, ‚daß die Weihen der Bischöfe, Priester und Diakone der anglikanischen episkopalen Konfession die gleiche Gültigkeit besitzen, wie sie den Weihen der römischen, altkatholischen und armenischen Kirche eigen sind; alles Wesentliche ist in ihnen enthalten, was zur Anerkennung des Charisma des Priestertums, durch apostolische Nachfolge hergeleitet, unerläßlich ist'.

Im Sinne der Lambeth-Enzyklika arbeiteten Anglikaner entgegengesetzter Richtung für die Union. Bischof Welldon betonte als Gast am Kongreß der United Evangelikals: ‚Der Traum meines Lebens ist ein großer Bund der nichtrömischen Kirchen, und ich hoffe ihn vor meinem Tode noch verwirklicht zu sehen.' Seiner Ansicht nach ‚würde ein großer Bund der Kirchen der Reformation die Haltung Roms in der Frage der Wiedervereinigung beeinflussen'. Aus gleichgesinnten Kreisen richtete man in den ‚Church Times' an die anglikanischen Glaubensgenossen die Bitte, ‚sich aus den Träumereien über Rom zu wecken und einmal aufzuhören, Rom als das Muster für Lehre, Disziplin, Liturgie, Zeremonien usw. zu behandeln'. Im gleichen Blatte antwortete man jedoch von hochkirchlicher Seite: ‚Rom bleibt schließlich doch unsere einzige Hoffnung. Wenn Rom im Unrecht ist, müssen auch wir es sein. Seit Jahrhunderten ist Rom glänzend für alles eingestanden, wofür auch wir nun kämpfen. Wir bemühen uns, zurückzugewinnen, was Rom immer sein eigen nannte. Einmal müssen auch wir zurückkehren. Hatte Rom in vielem recht gehabt, so hat es den Anschein, daß es in allem recht hatte.'

Es berührte sympathisch, als auf dem anglo-katholischen Kongreß in London im Sommer 1923 der anglikanische Bischof von Sansibar — einer der Verfasser von ‚Lambeth and Reunion' — das Telegramm an den Papst richtete mit dem Wortlaut: ‚16000 in London zum Kongresse versammelte Anglo-Katholiken entbieten dem Hl. Vater ehrerbietige Grüße und beten demütig, der Tag des Friedens möge bald anbrechen.' Damals, jedoch ohne Erfolg, protestierte der anglikanische Mönch W. H. Frere, heute Bischof von Truro — ein Kongreßteilnehmer in Mecheln —, gegen die Absendung des Telegramms, da es leicht in Rom wie in England mißverstanden werden könnte. Mit großer Freimütigkeit betonte ein anderer anglikanischer Ordensmann, Bischof Dr. Hall, auf dem anglo-katholischen Kongresse die Ansicht, daß in einem wiedergeeinigten Christentum Rom als das von Gott bestimmte Zentrum der Einheit betrachtet werden müsse.

Als 1922 auf dem Kongreß der ‚English Church Union' in Sheffield der 83jährige Lord Halifax, der weltbekannte Verfechter der kirchlichen Union, von der Öffentlichkeit Abschied nahm, wußte die Welt noch nicht, daß er bei Kardinal Mercier in Mecheln bereits wieder neue Schritte getan, um Verhandlungen zwischen England und Rom einzuleiten. In Sheffield,

wie einst in Bristol in seiner berühmten Rede von 1895, trat Rom vor sein Geistesauge. Der greise Vorkämpfer für kirchliche Einheit ist zwar, wie er hier durchblicken ließ, in seiner anglo-katholischen Auffassung und dem Glauben an die Gültigkeit der Weihe und der Sakramente seiner Kirche nicht erschüttert, doch gesteht er: ‚Aber gerade die Sicherheit, die ich als Glied der Kirche Englands in mir fühle, veranlaßt mich ohne Zögerung, an die Pflicht zu erinnern, uns zu bemühen, den Anspruch Roms als sichtbaren Mittelpunktes und Hauptes der katholischen Kirche anzuerkennen, und hiebei den Schritt zu unternehmen, der, indem er die Wiedervereinigung möglich macht, am besten auch die Interessen der christlichen Religion auf der Welt befördert. Möge Pius XI. unter Leitung des Großen Hauptes der Kirche vom Hl. Geiste inspiriert werden, so zu beten, daß in Übereinstimmung mit dem Gebete unseres Erlösers ein Hirt und ein Schafstall werde. Die Vision einer solchen Wiedervereinigung ist so hinreißend, daß mit ihr verglichen alles andere verschwindet. Beten wir also zu Gott mit jenem Ernste, dem keine Abweisung zuteil wird, daß es uns vergönnt sei, mit eigenen Augen die Repräsentanten eines wiedervereinigten Christentums in St. Peter versammelt zu sehen, um eines Herzens und einer Seele durch die Hände Pius' XI. das heilige, unsterbliche und allgewaltige Opfer darzubringen zum Danke an den Vater Aller, daß Er die Gebete Seiner Kirche erhört und Seinen Kindern wieder den Segen des Friedens verliehen hat.'

Lord Halifax verkündete bald darauf in seiner Broschüre ‚Der Appell zur Wiedervereinigung', daß er und seine Freunde bei Kardinal Mercier freundliches Entgegenkommen gefunden haben.

Es mag auffallen, daß kein einziger katholischer Theologe Englands zu den Verhandlungen zugezogen wurde. Dies veranlaßte den wohlunterrichteten römischen Berichterstatter der ‚Times' zu der Bemerkung: ‚Hätte der Vatikan gewünscht, mit der anglikanischen Kirche Unterhandlungen zu eröffnen, würde er wohl zu seinen Vertretern keine Franzosen und Belgier, sondern vielmehr den einen oder andern kompetenten und angesehenen römisch-katholischen Engländer gewählt haben.' In dem Umstand, daß nicht Rom, sondern Belgien zum Konferenzort gewählt wurde, sieht der römische Berichterstatter den Beweis, daß nicht von offiziellen Verhandlungen gesprochen werden könne; dies hat übrigens auch Erzbischof Dr. Davidson in seiner Enzyklika an den anglikanischen Klerus dargetan, auch wenn er ‚die volle persönliche Verantwortung' für sich und seine Stellung tragen will.

Wie Lord Halifax in eigener Schrift* 1912 noch dargetan, war er über die Stellungnahme Roms in Sachen der anglikanischen Weihen erbittert und unbelehrt. Den katholischen Bischöfen und Theologen Englands konnte er es nie vergessen, daß sie vor dreißig Jahren seine Hoffnungen auf Anerkennung der anglikanischen Weihen durch Leo XIII. so unbarmherzig zerstören halfen. Wie ganz anders hatten ein Abbé Portal und Mgr. Du-

* Leo XIII and Anglican Orders, London (Longmans).

chesne seinen Wünschen entsprochen! Der erstere, der Ferienfreund des englischen Lords auf Madeira, der optimistische Berater, hat auch diesmal den Weg zum Freund nach Mecheln gefunden. Duchesne aber ist tot. Letzterer wird heute noch in der Schrift ‚Lambeth and Reunion‘ (S. 91) von den Anglikanern als Zeuge herangezogen, daß ihre Weihen ‚peuvent être considerées comme valides‘, immerhin mit der Einschränkung, daß in einer so wichtigen Materie natürlich vermehrte Garantien geboten werden müßten, was durch Re-Ordination erfolge, ein Umstand, den die Verfasser mit Geschick den nichtbischöflichen Gemeinschaften Englands gegenüber ins Feld führen. Wie berichtet wurde, hatte Kardinal Mercier zur dritten wichtigen Konferenz in Mecheln Gelehrte wie Mgr. Batiffol und Abbé Hemmer beigezogen, beides allerdings Namen von gutem Klang. Der erstere ist ein gefeierter Kenner der Eglise naissante, der letztere als Biograph Kardinal Mannings mit englischen Verhältnissen vertraut.

Es darf wohl gesagt werden, daß die französischen Theologen die römischen Kreise 1895 nicht wenig beeinflußt und irregeleitet haben. Wie Kardinal Gasquet, der Geschichtschreiber der englischen Reformationsperiode, in seinen ‚Tagebuchblättern‘ (Leaves from My Diary) berichtet, hatte man damals dem Heiligen Stuhle den Übertritt Englands als nahe bevorstehend geschildert, so daß Leo XIII. schon mit der Abfassung einer Begrüßungsadresse an die anglikanischen Bischöfe sich beschäftigte. In einer Audienz wurde in Gegenwart Gasquets, damals Primas der englischen Benediktiner, dem englischen Erzbischof Vaughan vom Papste mangelnde Sympathie mit der anglikanischen Bewegung zum Vorwurf gemacht. Als aber Vaughan Aufklärungen gab unter Betonung, daß kein anglikanischer Bischof den römischen Primat und die päpstliche Unfehlbarkeit anerkenne, machte Leo XIII. mit einer raschen Handbewegung die Bemerkung: ‚Ma questa è una questione di dottrina.‘ Nun unterblieb auch die geplante Einladung an die Adresse des Erzbischofs von Canterbury. Daß diese wichtige Frage — die Frage des Glaubens — auch heute noch die gleiche geblieben, bemerkte P. Woodlock S. J. am 2. Januar in seiner Zuschrift an die ‚Times‘.

Ein weiteres Mitglied der päpstlichen Kommission von 1895 zum Studium der anglikanischen Weihen, Kanonikus Mgr. Moyes von Westminster, erwähnt im ‚Tablet‘ vom 5. Januar jene römischen Tage, ‚als Kardinal Rampolla, dem Gott es verzeihe, veranlaßt wurde, Visionen zu schauen, Träume zu träumen, die uns — möglich, daß die Nähe der Dinge uns wach erhielt —, die wir in England leben, nicht gewährt sind‘.

Hoffte man bei den Anglikanern, daß in Mecheln mit Franzosen und Belgiern eine neue Basis geschaffen werden könnte? Mit Behauptungen und Wünschen wird die Kluft zwischen Anglikanismus und Katholizismus nicht überbrückt. In der Schrift von 1920 begnügten sich die drei anglikanischen Bischöfe mit der Feststellung: ‚Wir Anglikaner haben immer zur abendländischen Kirche gehört. Sollen wir uns mit der ewigen Trennung von Rom zufrieden geben? Wird jene große Kirche je lernen, daß be-

dingungslose Unterwerfung nicht der Weg zur Gemeinschaft ist?' Sie wissen, daß einzig die Bischofsfrage schon genug Schwierigkeiten in den Weg legt, ‚denn der natürliche Mensch im Anglikaner wird sich nicht leicht einer römischen Weihe unterziehen, so wenig wie der natürliche Mensch im Nonkonformisten wünschen wird, sich der Hand des Bischofs zu unterwerfen'. Beide Teile, meinen jene Verfasser, haben bei dieser unerläßlichen Forderung zur ‚Herstellung der sichtbaren Einheit der katholischen Kirche' Opfer zu bringen. ‚Die Anglikaner müssen die römische Weihe annehmen, sofern es nötig und die Zeit dazu kommt.' Wenn aber die ‚Weihefrage' — übrigens nur eine Detailfrage — für die Anglikaner von heute offenbar noch nicht annehmbarer geworden ist als vor dreißig Jahren, dürfte eine Union, eine Einigung im Glauben, kaum nähergerückt sein.

Die anglikanischen Konferenzteilnehmer in Mecheln stehen auf dem ‚anglo-katholischen' Standpunkt, der im Anglikanismus immerhin noch die ‚katholische' Teilkirche erblickt, die sich nicht zu unterwerfen hat, mit der Rom paktieren soll. Man darf nicht einmal bei Halifax vermehrtes Entgegenkommen erwarten; wo er indes der römischen Auffassung nähertrat, wurde er vom anglikanischen Primas in einer Note — desavouiert.

Im März 1923 wurde — was anfangs 1922 begonnen — in einer zweiten Konferenz fortgesetzt. Man versteht es, wenn Lord Halifax nur Gleichgesinnte mit sich brachte, einen Dr. Armitage Robinson und einen Dr. Walter Frere. Letzterer, ein anglikanischer Ordensmann aus Mirfield, der Exerzitienmeister des Konvertiten Hugh Benson in seinen klösterlichen Tagen im Anglikanismus, hat, wie oben bemerkt, auf dem Kongreß in London gegen Absendung einer Art Huldigungstelegramm an den Papst protestiert. Er ist durch das Ministerium Baldwin kürzlich zum Bischof von Truro befördert worden. Robinson wie Frere sind gefeierte Gelehrte. Für die dritte, bisher letzte Konferenz in Mecheln wurden vom Erzbischof von Canterbury bestimmt: Bischof Gore, ein bekannter hochkirchlicher Führer und Schriftsteller mit etwas rationalistischem Einschlag, und Dr. Kidd, Regens am hochkirchlichen Keble Kolleg in Oxford.

Bei der zweiten Besprechung in Mecheln kamen ‚administrative Probleme' zur Behandlung, ‚welche etwa entstehen, sofern eine gewisse Übereinstimmung über die großen doktrinalen und historischen Fragen, welche beide Kirchen trennen, erreicht wird'. In der Schrift ‚Lambeth and Reunion' (S. 58) wurden ähnliche Fragen angeschnitten und dabei angedeutet, daß eine ähnliche Stellung wie die der ‚Unierten Kirchen' innerhalb der römischen Kirche für die Anglikaner in Erwägung gezogen werden könnte. Dann müßten aber die dogmatischen Differenzen verschwunden sein! Daß auf der dritten Konferenz die Frage des römischen Primates besprochen wurde, zeugt von einem gewissen Mut, die Einigungsfrage in greifbarere Nähe zu rücken. Dr. Davidson erwähnt in seinem Bericht, daß dieser Besprechung mit den katholischen Vertretern eine eigene Konferenz der Anglikaner in London vorausging. Diese Vorbesprechung fixierte den angli-

kanischen Standpunkt. Hier scheint die hochkirchliche Richtung mit ihrer Betonung des katholischen Gedankens doch bedenklich eingeschränkt worden zu sein. Über die Theorie ‚der großen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts‘ dürfte man nicht hinausgehen. Von dieser Position bemerkte der Erzbischof, daß ‚wir nicht beabsichtigen, dieselbe heute abzuschwächen oder zu ändern‘. Mgr. Moyes betont im ‚Tablet‘, daß die anglikanischen Theologen genannter Zeitepoche die traditionelle Lehre der Reformation vertreten und daß jene, die ihrer ‚hochkirchlichen‘ Gesinnung halber gerne herangezogen werden, aus ihrem Antagonismus gegen Meßopfer und Papsttum kein Hehl machten. Die Theologie Lauds, des spätern Erzbischofs von Canterbury, und der sogenannten ‚karolinischen‘ Theologen (unter Karl I.), deren Prinzipien bekanntlich Newman für die Kirche Englands als Traktarianer hinübertretten wollte, beanspruchte ihren Teil am Erbe der katholischen Tradition mit einer bestimmten Lehre und einem ausgebildeten sakramentalen Kultus unter dem Schutze der Krone. Bekanntlich wurde Laud das Opfer des englischen Puritanismus († 1645).* Es war aber ein Mißverständnis von seiten Roms, wenn im Namen eines Papstes Laud den römischen Purpur angeboten erhielt. Weder Karl I. noch der Erzbischof von Canterbury waren damals gesonnen, ihren anglikanischen Standpunkt aufzugeben, aber beide haßten die Puritaner, beide betrachteten die anglikanische Kirche als einen reformierten, auf der bischöflichen Sukzession beruhenden Zweig der großen katholischen Kirche. Die Ähnlichkeit der Ideen der heutigen Ritualisten mit den Gedanken der karolinischen Theologen ist frappierend. Laud und Genossen bekämpften die Kirchenwesen des Festlandes, die den Episkopat aufgegeben; den Anspruch Roms, die wahre Kirche zu sein, griffen sie nur insofern an, als sie ihr den alleinigen Besitz der Wahrheit streitig machten. Und heute? Mögen auch gewisse protestantische Lehren praktisch veraltet und dem Durchschnittsanglikaner längst entfallen sein, die Fundamentalprinzipien und der Geist der Reformation sind auch in England geblieben. Nicht einmal die ‚Anglo-Katholiken‘ haben dem Geist der Reformation gänzlich entsagt, so sehr sie die Tatsachen der traurigen Spaltung heute auch bedauern mögen.

In Mecheln machte Halifax, der katholischen Auffassung sich annähernd, den Versuch, seine anglikanischen Brüder zu dem Zugeständnis zu bewegen, Gott habe dem Papsttum die Sorge für die Kirche und das oberste Wächteramt der kirchlichen Kanones anvertraut. Der Versuch mißlang. Die kirchlichen Kommentare über die Mechelner Verhandlungen lauten nicht günstiger, und der greise Erzbischof erhält öffentliche Rüge, daß er einem derartigen Privatunternehmen zu Gevatter stand. Ein offi-

* Auf den 10. Januar 1924 wurde in den „Church Times“ zum ‚feierlichen Hochamt‘ in die Dreifaltigkeitskirche in Reading eingeladen. Die Ritualisten feiern dort „Feast of Blessed William Laud“. Sie haben also den Martyrer ihrer Idee von 1645 selig gesprochen!

zieller Gedankenaustausch in kirchlichen Fragen ist wohl unmöglich. Die Lambeth-Konferenzen sind trotz ihrem glänzenden Aufbau noch nie über ‚Meinungen' hinausgekommen; Synoden der Provinzen von Canterbury und York haben ebenfalls kein Recht, die kirchliche Lehre zu fixieren. Die oberste Instanz, das Parlament, wird kaum angegangen und wäre jedenfalls nicht willens, das anglikanische Bekenntnis zu deuten und das Prinzip der Reformation mit seinem unbeschränkten Subjektivismus einer autoritativen Begrenzung zu unterwerfen.

In einer Kritik in den ‚Times' möchte der freisinnige Bischof Hensley Henson von Durham folgende Punkte in Sachen der Union festgelegt wissen:

‚1. Die Kirche von England ist nicht kompetent, mit andern Kirchen zu verhandeln, bis sie selbst ihre eigene Auffassung abgeklärt und ehrlich dargelegt hat, was sie vom Christentum noch festhält. Gerade jetzt, wo die anglikanischen Lehr- und Disziplinardokumente im „Schmelztigel" der Revision sich befinden, ist es nicht vernünftig und kann es nicht ersprießlich sein, mit andern Kirchen in Unterhandlung zu treten.

2. Bis die Bulle „Apostolicae Curae" (1895), welche die anglikanischen Weihen für null und nichtig erklärt, widerrufen oder gemildert ist, kann eine Diskussion nicht gehörig und erfolgreich geführt werden. Die Politik Roms war immer, sich Individuen gegenüber anzupassen, aber diamanthart gegen Kirchen zu sein. Wir können richtig und mit Selbstachtung nur auf der Basis gegenseitiger Anerkennung der Kirchen die Wiedervereinigung diskutieren.

3. Der Appell an alle Christen, wie ihn die letzte Lambeth-Konferenz erlassen, wird nur dann richtig gehandhabt, wenn man ihn als Ganzes liest und die einzelnen Abschnitte entsprechend berücksichtigt. Tut man dies, so liegt es klar am Tage, daß die Bestimmungen für eine sichtbare Einheit im VI. Abschnitt niedergelegt sind. Bis es der römisch-katholischen Kirche möglich sein wird, diese Bedingungen zu akzeptieren, beziehen sich die Erörterungen des Lambeth-Appells nicht auf sie.'

In ähnlicher Weise ergeht sich der anglikanische Bischof von Belfast gegen die Erklärung von Canterbury. Er betont: ‚Bis die Instanzen der Kirche von Rom den Wunsch äußern, die päpstlichen Ansprüche in Diskussion ziehen zu lassen, scheint jede Annäherung zur Wiedervereinigung nicht erwägenswert. Darf man nicht erwarten, sofern diese Konferenzen andauern, daß sie auf alle Fälle ohne eine offizielle Anerkennung von seiten derer bleiben, die in unserer Kirche am Ruder sind?'

Nicht ganz unrecht hat Bischof Henson von Durham, wenn er es bedauert, daß man die katholischen Instanzen über die anglikanische Position nur durch Hochkirchler, also einseitig und damit unrichtig, informieren lasse. Er meint: ‚Die Kirche von England ist nun so weit gekommen, daß absolute Offenheit Pflicht aller ihrer Glieder und vielleicht in erster Linie ihrer Bischöfe sein muß.'

Von dieser ‚absoluten Offenheit' zeugt auch das Elaborat der ‚Prote-

stant Alliance', deren Sekretariat bestrebt ist, auch katholische Kreise mit der Ansicht dieser streng protestantischen Richtung bekanntzumachen. Der Erlaß dieses Vereins erinnert den Erzbischof von Canterbury an die staatskirchlichen Beziehungen des Anglikanismus und stellt die Frage, ob die Regierung von diesen Verhandlungen Wissen hatte und ob sie das Vorgehen des Erzbischofs sanktionierte, ob der gesamte niedere und höhere Klerus damit einverstanden sei und ob auch die Nationalsynode der Laien dazu Auftrag erteilt habe. Man müsse übrigens nicht bloß die britischen Verhältnisse, sondern auch Amerika und die Kolonien mit ihren Interessen berücksichtigen. Der Verein sieht in solchen Verhandlungen, wie sie in Mecheln stattgefunden, ‚die größte Nationalgefahr', denn eine Anerkennung des Vatikans gefährde die protestantische Thronfolge. ‚Der König-Kaiser wäre nicht mehr länger das weltliche Haupt der reformierten Kirche und der Verteidiger des Glaubens; das bedeutete, daß ein Römisch-Katholischer, ein Vasall Roms, auf dem Throne Englands sitzen könnte: der Verstand steht einem still bei solchen Aussichten.' Es entspricht übrigens ganz den Tendenzen dieser Richtung, die überall die römische Gefahr wittert, wenn sie nach allem, was von anglikanischer Seite in Sachen der kirchlichen Wiedervereinigung unternommen wurde, noch die Behauptung wagt: ‚Es steht außer Zweifel, daß Kardinal Mercier die erste Anregung gegeben hat.'

Die Konferenzen in Mecheln, die rasch und erfolglos verlaufen sind, haben die Home-Reunion, die Einigung der Staatskirche mit den vielen freien Denominationen, den Nonkonformisten, jedenfalls nicht begünstigt. Vor und nach der Lambeth-Konferenz von 1920 waren Unterhandlungen mit ihnen im Gang. Die Resultate waren enttäuschend gering. Da der erzbischöfliche Bericht über den Stand der Unionsfrage mit dem Hinweis auf die Mechelner Besprechungen auch die Nonkonformisten Englands berührt, benützen diese die Gelegenheit, die Unionskonferenzen in Mecheln auch in ihrer Art zu deuten. In den ‚Times' betont W. Perks, daß nach wie vor die Wesleyaner auf ihren kirchlichen Rechten und Eigenheiten bestehen, z. B. in Sachen der Laienvertretung und der Laienprediger; daß die staatskirchlichen Beziehungen einer sehr einläßlichen Prüfung unterzogen werden müssen und vor allem die Prinzipien der protestantischen Reformation von der Wesleyanisch-Methodistischen Kirche festgehalten werden. Zum Schlusse bemerkt er: ‚Ich bin sicher, es gibt nur wenige Methodisten, wenn es überhaupt solche gibt, die unter irgendeiner Form eine Einigung mit der Kirche Englands erstreben, sofern eine solche Einigung eine Vereinigung mit der Kirche von Rom bedeuten oder den Weg dazu bereiten sollte.'

Der Erzbischof von Canterbury hat am 6. Februar in einer kirchlichen Versammlung unter dem Druck der gegen ihn gerichteten Angriffe in Sache der Konferenzen von Mecheln erklärt: ‚Diese rein privaten Besprechungen haben nicht eine Bedeutung gehabt, die eine Veröffentlichung der Art rechtfertigen würden, wie sie die Ergebnisse der Verhandlungen mit den nichtepiskopalen Kirchen und den Kirchen des Ostens gefunden haben. Nichts,

das den Verhandlungen mit diesen Kirchen irgendwie vergleichbar wäre, hat stattgefunden. Wir stehen, wie mir scheint, nicht einmal in einer meßbaren Entfernung von solchen Verhandlungen. . . . Es handelte sich um private Unterhaltungen über die Geschichte und die Doktrinen der beiden Kirchen, um nichts mehr.'

Kardinal Mercier sah sich durch die ‚heftigen Kontroversen über dieses Thema' ebenfalls veranlaßt, die Öffentlichkeit aufzuklären. Sein längerer Hirtenbrief wurde am Sonntag den 3. Februar von allen Kanzeln der Erzdiözese Mecheln verlesen. Er betont den freundschaftlichen und privaten Charakter der Tagungen zu Mecheln und erklärt: ‚Wir begannen unsere Arbeit von demselben Wunsche gegenseitigen Verständnisses und brüderlicher Hilfe beseelt.' Der Kardinal erklärt: ‚Es ist klar, daß in mehreren Fundamentalfragen die Abweichung der beiden Gruppen offen zutage treten mußte, und auf beiden Seiten war man sich dessen bewußt. Aber wir sagten uns, wenn die Wahrheit Rechte, so hat die Liebe Pflichten ..., Tatsache ist, daß am Schlusse jeder unserer drei Zusammenkünfte die Teilnehmer sich einander enger verbunden fühlten und zueinander größeres Vertrauen gefaßt hatten.' Von einem größeren Ergebnisse dieser Besprechungen kann auch Mercier nicht berichten, doch meint er: ‚Die Annäherung der Herzen ist wohl noch nicht die Einheit im Glauben, aber sie bereitet darauf vor.'

Der englische Protestantismus steht einer kirchlichen Einigung mit Rom noch sehr ferne. Zwar berührt es sympathisch, wenn die protestantischen Vorkämpfer einer kirchlichen Weltunion in ihrem Aufruf erklären: ‚Das Losungswort bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge ist Reue; eine tiefe Überzeugung von der Sünde, die in dem Zerreißen des Leibes Christi liegt, und eine Überzeugung, daß wir, die wir diese Spaltung aufrechthalten, Anteil haben an ihrer Schuld. . . . Unsere Väter haben gesündigt, und wir sind in ihr Erbe eingetreten.' Je mehr aber diese Männer sich mit den tieferen Problemen des Glaubens und der Kirche beschäftigen, müssen sie erkennen, daß das protestantische Prinzip es ist, welches sie von Rom trennt und untereinander scheidet. Das Ziel dieser Einigungsbestrebungen, die zu Weltkongressen einladen oder freundschaftliche Besprechungen in engeren Kreisen versuchen, und was die Lambeth-Konferenz mit ihrem Appell, ihre Interpreten und Kommentare oder die anglikanischen Ireniker in Mecheln erhoffen — ist nicht eine Kirche mit demselben Glauben, derselben Verfassung und einer im wesentlichen gleichen Liturgie, sondern nur ein Bund von Kirchen und daher noch sehr weit entfernt von jenem Worte des Herrn: Ut omnes unum sint. Man täuscht sich, wenn man die Hoffnung ausspricht, daß nach diesem Plane, wie ihn auch die Anglikaner nach Mecheln getragen, eine Union mit der Kirche von Rom ermöglicht werde. So edel die Gedanken und Absichten im neueren Protestantismus in der Frage der Wiedervereinigung sein mögen, sie bleiben an der Außenseite haften und berühren nicht den Kern. Wir wollen indessen nicht bestreiten, daß solche Beratungen von Protestanten unter sich oder mit Katholiken ihre guten

Folgen haben können. Freunde einer Reunion auch im protestantischen Lager werden schließlich doch finden, daß vieles, was der Protestantismus als große Errungenschaft bewundert, dem Prinzip der Einheit entgegensteht und daß anderseits vieles im Katholizismus, was den Protestanten rätselhaft erscheint, absolut notwendig ist, um die Einheit zu erhalten.

Erlösung

O Vater mein, nun laß mich gehn
Das Leben und den Tod bestehn.
Die Zeit ist angebrochen,
Da Du der Welt versprochen
Das Heil zu sehn.

O Sohne mein, groß ist die Pein,
Die Erde ward der Sünde Schrein.
So tief ist ihr Verschulden,
Dein Sterben und Erdulden
Muß größer sein.

O Vater mein, Du bist in mir,
O Vater mein, ich bin in Dir.
Erbarme Dich der Qualen –
Kein Loben und kein Strahlen
Freut mich noch hier.

O heilger Geist, so fleuch hinab
Und rüste denn das milde Grab
In einer Jungfrau Leibe,
Daß es den Heiland treibe,
Den Rebenstab.

Maria mein, o sei gegrüßt,
Vom Himmelreich bist Du versüßt.
Den Herrn hast Du getragen,
Der an das Kreuz geschlagen
Für mich gebüßt.

O Vater Gott, o Lamm Geduld,
O Taube mein, so voller Huld,
Wie hab' ich es verdienet,
Daß Ihr mich so geminnet?
O süße Schuld!

Ruth Schaumann.

Luinis „Passion“ in Lugano
Von Friedrich Fuchs

Wer um den Luganer See streift, begegnet in diesem Winkel, wo der südliche Himmel, die goldenen Hügel, die großgeschnittenen Alpenberge und das wechselreiche Element des Wassers sich aufs glücklichste verbinden, den Spuren jener Meister, die aus dieser Landschaft die große Linie im Auge empfangen haben, um dann drunten in der Ebene den Mailänder Dom, die Certosa von Pavia aufzubauen oder später den römischen Barock zu schaffen. Die Maderno, Borromini, die Fontana stammen aus dieser Ecke, die Adamini, die den Barock nach St. Petersburg tragen, und die Fossati, die am Goldenen Horn bauen. Auch Maler können diesem Himmelsstrich nicht versagt geblieben sein: Die Kirchen, die aus den Hügeln gleich den Reben an den Hängen triebhaft in die Landschaft wachsen, tragen an den Wänden den Schmuck von Fresken (wie die alte, treffliche Wiederholung von Lionardos Abendmahl im Flecken Ponte Capriasca), die ihre Schöpfer der geliebten Heimatgemeinde weihten, wenn sie ihr Künstlerleben in der Ferne entlassen hatte; nicht anders, als es auch heute noch in diesen oft nur noch von alten Weiblein bevölkerten Nestern von manchem ‚berühmt‘ gewordenen Ticinesen sein Grabstein bekundet.

So ein Heimgekehrter, nur daß er die namenlosen handwerklichen Meister dieser Abendmahle, Kanaahochzeiten und Johannis-Enthauptungen in stattlicher Größe überragt, scheint auch Bernardino Luini gewesen zu sein, der, aus Luino gebürtig, im benachbarten Lugano seine letzten datierten Werke geschaffen hat, darunter die große Passion (1529).

Wem auf dem Wege nach dem Felsennest Carona und seiner freskengeschmückten Kirche die Firnen des Monte Rosa herüberleuchten, bis mit einer plötzlichen Wendung der Straße den Gratwanderer drunten das tiefe, in Felsen gefaßte Blau des Ceresio anstarrt mit schier niederziehender Gewalt, der wird der geheimen Verbindung zwischen der großen Linie solcher Landschaft und den kühnen Konturen dieser weiträumigen Fresken inne werden; leichter, als wer von der Strandpromenade Luganos, wo sich die internationale Zivilisation den Ceresio als mondänes Vergnügungsobjekt unterworfen hat, hineintritt in Santa Maria degli Angioli, ein Kirchlein, vor Zeiten einem Barfüßerkloster, das heute zu einem Hotel du Parc säkularisiert ist, angeschmiegt, und sich hier der Passion des Bernardino Luini gegenüber findet (und doch gibt es auch hier Stunden, wo der Ceresio sich selber zurückgegeben scheint, wenn nach einem Gewitter über dem aufgewühlten tiefgrünen See weiße Wellenkämme blitzen, die Berge, um den Fuß moosdunkel umkleidet, weinrot leuchten an ihren Hängen und der Himmel um die frühe Nachmittagsstunde karblau verhangen ist). — Dies Bild ist ein Tumult, ein kunstvoll geordneter Tumult. Aber diese rund zweihundert Figuren sind nicht nur nach dem Kanon eines Schönheitsideals zu Gruppen von unerhörtem Wohlklang der Linien gestellt, sie sind auch nach einem inneren Gesetz angetreten. Der an das Firmament stoßende Kreuzesstamm

teilt mit seiner überbetonten Vertikale nicht nur die Bildfläche auf, er scheidet auch mit seinen Balken den metaphysischen Raum, die Bezirke des Himmels und der Erde, die Sphären des Guten und des Bösen, der Beseligung und der Verwerfung, die in den Schächern zur Rechten und zur Linken Person geworden zum Himmel ragen, des Leidens und der Verklärung, die, in Todesangst und Himmelfahrt als symbolhafte Wirklichkeit erscheinend, die äußersten Pole der Komposition bilden. Auf dieses Abbild des Opfers am Kreuze wirft das unblutige Opfer, das zu seinen Füßen gefeiert wird, um Himmel und Erde zu einen, verklärendes Licht. So wird auch das Chaos unter dem Kreuz, dieser Wald von Lanzen, dieser Knäuel von Mann und Weib und Kind und Vieh; dieser erstarrte und doch schon aufbebende See von Hohn, Neugierde, Gleichgültigkeit, aus dem nur auftauchen der Liebesjünger, dem toten Meister sein Gelübde erneuernd, die Gottesmutter, vom Schwert der Schmerzen getroffen, und leuchtend Magdalena, ganz Hingabe, ganz Opfer — ein Symbol des Weltgetriebes, das seit Golgatha auf alle Zeiten unter das erlösende und richtende Kreuz gestellt ist, auch wenn dieses den Blicken der Welt verhüllt bleibt. Ein Jüngling, der nächst dem Totengebeine Adams am Kreuzesstamme sitzt, weist mit dem Finger auf den Gekreuzigten hin. Franz X. Kraus wollte in ihm einen jugendlichen Johannes sehen, gleichsam den gewaltigen Grünewaldschen Täufer mit seinem gereckten Zeigefinger in luinische Anmut übersetzt. Wie dem auch sei, der Ephebe im Schmuck seines Kranzes, der, mehr Dionysos- als Johannesknabe und die verkörperte Renaissance, leichten Fußes aus der Zeit des Künstlers unter die Gestalten frommer Vergangenheit getreten scheint, gleicht einem Spielansager, der das Mysterienspiel, das hier sich vollzieht, zu deuten hat. Das Italien jener Zeit führte am Karfreitag die Passion in Prozession auf. Die einzelnen Leidensgruppen, der Erlöser also in wiederholter Darstellung, folgten im Zug aufeinander. Dieser österliche Mysterienaufzug mag die Komposition solcher Passionsbilder inspiriert haben, die um das Kreuz die andern Leidensstationen anordnen. So spannt sich hier die heilige Handlung vom Ölberg des Blutschweißes bis hinüber zum Ölberg der Himmelfahrt. Wie eine gewaltige biblia pauperum, ein Buch der Betrachtung in Bildern, in das sich der Fromme während der Meßopferfeier sinnenfroh versenken kann, um immer neue Züge darin zu entdecken, ist dieses Fresko über dem Altar aufgeschlagen. Darum kann es ihm auch nicht als Schwäche angerechnet werden, daß es nicht aus einer einigen und einmaligen Konzeption stammend den Beschauer in deren Brennpunkt zwingt mit jener einstürmenden Kraft, die in einen Augenblick gesammelt ist, sondern als ein Nebeneinander sich abrollend seine Wirkung sanft und nachhaltig auf Stunden verteilt. So gereicht es ihm auch nicht zum Nachteil, daß es keinem eigenwillig-schöpferischen Kopf entsprungen ist, daß es wie die Liturgie, der es dient, überpersönlich ist; Tradition hat seine Elemente aufgebaut. Wer von Lugano hinunter nach Mailand fährt und nach Santa Maria delle Grazie zum Abendmahl des

Lionardo pilgert, erkennt in der Kirche des großen Bramante den Tempel wieder, der auf der Passion des Lionardoschülers den Gewölbeschlüssel des Hintergrundes bildet. Und wenn er sich am Abendmahle sattgesehen hat und sich wendet, so steht er überrascht vor einer Passion, in der der ganze Aufbau der Passion von Lugano vorgebildet ist. Sie ist signiert: Donato Montorfano 1495. Um nur einen Zug zu nennen: Wie in Lugano sind es ein Engel und ein Teufel, welche die Seelen der Schächer in Leibesgestalt davontragen. So steckt die Überlieferung von Generationen in Luinis Passion und viel handwerkliche Tüchtigkeit, die Überkommenes zu letzter Rundung ausgestaltet. Wie ein guter Handwerker hat Luini vieles geschaffen. Was er schuf, trägt fast durchweg den Schmelz lieblicher Anmut, aber hinter dieser Anmut dämmert nicht wie bei seinem Meister Lionardo geheimnisvolle Tiefe. Messer Bernardino ist, wie schon Vasari von ihm sagt, ‚ein artiger Mann, sehr liebevoll in seinen Arbeiten'. Seine Schönheit schließt vorzeitig den Kreis der Vollendung, den zu engen Kreis nur irdischer Vollendung; andere Kunst trägt den Zug schmerzlicher Sehnsucht nach einer anderen, überirdischen Schönheit ins herbere Antlitz gegraben, bleibt Torso in demütig harrender Haltung, um überirdischer Vollendung Raum zu lassen. Solches ist nicht Luinis Art. Er bleibt der ‚höchst zarte und anmutreiche Maler' (Vasari), so besonders auch in der mit der Madonna, dem Bambino und dem kleinen Johannes ausgefüllten Lünette, die heute eine Seitenkapelle von Santa Maria degli Angioli schmückt. Dieses sein Maß hat zweimal sicherlich der Meister überragt: damals, als seine noch jünglinghafte und bräutliche Kunst die Übertragung St. Katharinens durch Engel nach dem Sinai schuf (ein Fresko, heute ausgesägt in der Mailänder Brera). Das ist nicht die gewöhnliche luineske Süßigkeit, hier quillt sie aus einer anderen Welt. Das Profil dieses Hauptes mit den hangenden Goldflechten und des eingehüllten Mädchenleibes mit seinen keuschen Linien, der von den Engeln nicht getragen, sondern, selber schwebend, nur geleitet scheint, hat vor der ausgeblühten Rose die unerschlossene, frische Schönheit der Knospe voraus. Das andere Mal, in Lugano, war es die monumentale Größe der Aufgabe, die Darstellung der Leidensgeschichte auf der 12 m breiten Lettnerwand, die den gefühlsseligen Idylliker Luini über sich hinaushob. Die Elemente seiner Kunst sind auch hier die alten. Zartheit der Empfindung, die sich einem Johannes mit besonderer Liebe zuwendet, ihn aber auch weich bis an die Grenzen des Erträglichen formt, die auch nur einen lediglich korrekten Heiland am Kreuz zu gestalten vermag; Diskretion der Farben, die hier das Blau und Grau und Braun der Tauben mit dem Gold letzter Sonnenstrahlen mischt; Wohllaut der Linien, den auch nicht der Schächer zur Linken in seiner Todesverkrampfung stören darf.

Als ich eines Abends von einem Lichtbildervortrag heimkehrte, den über Hodler ein kunstliebender Professor in schwyzerisch akzentuiertem Italienisch den kopfschüttelnden und kindlich lachenden Luganesen gehalten hatte, hörte ich vor mir den weißhaarigen Küster von Santa Maria degli Angioli,

der die Lünette Luinis mit der Madonna liebevoll unter seinem blauen Vorhang bewahrt, sehr unwillig raunzen über einen Vergleich, den der Professor angestellt hatte zwischen Hodler und — Michelangelo. Das war zu stark! Dafür liebte der alte Hüter Luinis zu sehr die ‚Schönheit‘, die den Barbaren nun einmal nicht gegeben ist. Die Passion Luinis ist auf dem Weg vom Gotthard her das erste Denkmal südländischer Schönheit, und es ist gleich in gewaltigen Maßen aufgerichtet, denen die innere Größe nicht unwürdig nachzukommen trachtet. Deutsch an ihm sind nur die hünenhaften römischen Soldaten: Frundsbergische Landsknechtgestalten. (Unter sie hat sich der Meister selber als schimmelreitender Zenturio gemischt, in lässigstolzer, dem Beschauer zugekehrter Haltung.) So durfte bei einem Kunstwerk, das man nach ermüdenden Gängen durch Säle, vollgepfropft mit ausgerissenen präparierten Kunstgebilden, antraf eingewurzelt wie einen alten, ewig grünenden Baum in seinen Mutterboden, auch eingangs die Rede sein von der Landschaft und der Luft, in der es gewachsen ist.

Aufbruch

O Sohn, o Sohn, es steht wohl geschrieben:
Ich werde nicht Vater noch Mutter mehr lieben?

Es steht nicht geschrieben, ich solle sie hassen,
Ich werde nur Vater und Mutter verlassen.

Und wirst Du mich lassen, was magst Du erlangen,
Sie werden Dich suchen und werden Dich fangen.

Und werden Dich höhnen und schlagen mit Steinen.
O herzliebe Mutter, des sollst Du nicht weinen.

Und werden Dich richten und töten im Bösen.
O herzliebste Mutter, ich soll ja erlösen.

Die Welt zu erlösen ist all mein Verlangen,
Des hast Du mich ja als ein Kindlein empfangen,

Des hast Du mich ja in den Tempel getragen,
Des werde ich nun an die Eschen geschlagen.

Da hat ihm Maria nicht fürder entgegnet
Und hat die gefalteten Hände beregnet.

Und gab ihm ein Lächeln wie niemals zu sehen
Und ließ unsern Herrn nach Jerusalem gehen.

Ruth Schaumann.

Kritik

Ein „Denkmal“ zum Kant-Jubiläum
Von Ludwig Hänsel

In den letzten 20 Jahren ist das philosophische Denken in Deutschland und anderwärts immer mehr von den Voraussetzungen und den Folgerungen des Kantischen Systems abgerückt, das, neuerweckt, im Ausgang des 19. Jahrhunderts einen großen Kreis von Anhängern, Erklärern und Ausgestaltern um sich gesammelt hatte. Die Kritik der neuen friesischen Schule (Leonard Nelson), der Realismus Külpes, die Gegenstandstheorie Meinongs (und Höflers), die phänomenologische Philosophie Husserls und Schelers, die sogenannte mathematische Logik Freges und B. Russells, sie bedeuten ebensoviele Versuche, der Philosophie neue Ausgangspunkte zu geben. Und die vielen (besser als diese erkenntnistheoretischen Gedankengänge bekannten) neuen Aufschwünge in die Metaphysik bezeugen, daß man sich auch nach oben hin wieder einmal durch die Grenzen, die Kant dem Denken gezogen hat, nicht beengen lassen will.

Das Kant-Jubiläum aber scheint nun noch einmal den Stimmen die Führung zu geben, die (mit mehr oder weniger Bedenken und Zugeständnissen) in den Ideen Kants die Vollendung der Philosophie verherrlichen. Und die Pietät tut gut, sie zu Gehör kommen zu lassen. Die überragende geistige Größe Kants und seine Bedeutung für die Philosophie stehen außer Zweifel. Wenn in seinem Werke noch so viele Widersprüche nachzuweisen sind, und wenn auch sein ‚transzendentaler Formalismus‘ auf ganz falschen Voraussetzungen ruht, es steckt ein wahrer Gedanke hinter seiner Theorie: seine Antinomien gelten — auch ohne ihre Begründung — als Ausdruck der Relativität alles menschlichen Denkens, das, wie jede Metaphysik immer wieder bezeugt, dem Absoluten nicht beizukommen imstande ist. Es ist auch heute noch jedem jungen Menschen, der nicht mehr anders kann, als in der Philosophie einen Sinn für sein Leben zu suchen — und jedem Neugierigen um so mehr — sehr zu raten, sich durch die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ durchzuarbeiten, aber wirklich durchzuarbeiten, Seite für Seite und Zeile für Zeile, sich mit allen großen Räumen und engen Winkeln dieses merkwürdig systematischen und doch so eigensinnig verschrobenen, von bedeutenden und seltsamen Ideen erfüllten Baues bekannt zu machen und sich an der Mauer, die der ‚große Chinese von Königsberg‘ um die Erkenntnis gezogen, den Kopf anzurennen. Kommt er mit diesem Buch einigermaßen zu Rande, dann wohl ihm! Sonst möge er das Philosophieren bleiben lassen. Er kann ohne das auch ein anständiger Mensch werden und vielleicht leichter. Nichts ist getan mit halbem Verständnis. Dann hat weder Gefolgschaft noch Ablehnung einen Sinn. Und wenn er, wie ich, Bücher braucht, die ihm helfen sollen im Verständnis und in der Stellungnahme, so greife er nicht nach dem Nächstliegenden und Leichtverständlichen. Ein ordentliches Buch über Kant muß auch etwas von dem Ernst und der Schwere Kants haben.

Soll man nun dazu ein Werk empfehlen wie das von Eugen Kühnemann,* das ausdrücklich dazu geschrieben ist, Kant ein Denkmal zu setzen zum Beginn des ‚dritten Jahrhunderts seines Lebens‘? Es ist ein groß angelegtes Jubiläums-

* Kant, Erster Teil. Beck, München 1923.

werk, geschrieben mit einem nie aussetzenden Atem der Begeisterung für Kant als den Höhepunkt der abendländischen Philosophie, als den Vollender Platons und aller derer, die in dessen Ideenlehre, in dieser oder jener Form, den tiefsten Grund der Erkenntnis gesucht hatten, als den Begründer der ‚Philosophie als Wissenschaft' und den Anfang ‚ihrer zweiten Weltepoche' (S. VII). Es will ‚den Ewigkeitsgedanken Kants von der Zufälligkeit seiner Schulformen soviel als möglich lösen und ihn in seiner Reinheit zusammenhängend aussprechen' (S. V), es will, ohne ‚Gelehrsamkeit und Fachwissen' vorauszusetzen, ernste und arbeitsfreudige Leser ‚in die Arbeitsschule nehmen' (S. VI) und ‚an der Neuschöpfung der Philosophie durch Kant das philosophische Denken selbst lehren' (S. 319) — und es greift dazu weit genug aus.

Der vorliegende erste Band, genannt: ‚Der europäische Gedanke im vorkantischen Denken', soll ‚die große Einfachheit hervortreten lassen, in der das Werden des europäischen Geistes sich auseinanderlegt, wenn man es als die Voraussetzung des Kantischen Werkes verdeutlicht' (S. VI f.). Es werden dazu in fünf großen Kapiteln zuerst ‚die tragenden Grundgedanken' aufgewiesen bei Sokrates, Plato, Aristoteles, Jesus Christus und der modernen Naturwissenschaft (Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton) und dann (im zweiten ‚Buch') die ‚ausgestaltenden Gedanken' bei Spinoza als dem Vollender der ‚modernen Metaphysik', bei Hume als dem ausgeprägtesten Vertreter des ‚modernen Empirismus', bei Leibniz, dem modernen Aristoteles, und bei ihm, Lessing und Herder als den Begründern der ‚deutschen Bildung'. Erst der zweite Band wird die Darstellung der kantischen Philosophie selbst bringen, muß aber wohl auch die anderen Richtungen, in die das erste Buch gewiesen hatte, irgendwie weiter verfolgen. Vielleicht erhebt sich neben Kant zu gleicher Höhe Goethe? Vielleicht sollen auch die Einflüsse Kants auf Schiller und die Romantiker, soll auch noch die Weiterentwicklung des ‚deutschen Idealismus' geschildert werden, der ja der Anfang der zweiten philosophischen ‚Weltepoche' sein mußte, also die Arbeit des Buches von Kronenberg wieder aufgenommen werden?

Im ersten Bande erscheinen Platon und Spinoza als die Höhepunkte der antiken und der modernen Philosophie. Bei beiden begnügt sich der Verfasser nicht mit einer zusammenfassenden Darstellung ihrer Gedanken, sondern führt in besonderer Analyse von Hauptwerk zu Hauptwerk. Platon zumal erscheint als die Seele des europäischen Denkens. ‚Er ist die Selbstentdeckung des Geistes und die Entdeckung der Welt als einer Welt des Geistes. Wo der Geist in neuen großen Schöpfertaten sich selber offenbar wird, da setzt sich Platons Leben fort. Die Philosophie ist in allen ihren großen und grundlegenden Bildungen eine einzige Geschichte des Platonismus.' (S. 214. Abschluß des Platonkapitels.) Überall werden demgemäß bei den folgenden Denkern die Probleme Platons und seine Ideenlehre selbst wiedergefunden. Aristoteles wird an Platon gemessen und bei aller Bewunderung, die ihm als Systematiker zuteil wird, als Realist, der die Ideenlehre nicht verstanden, den ‚Platonismus verstofflicht' habe, verworfen und mit ihm das ganze mittelalterliche Denken. In der neuen Physik und Astronomie aber sieht Kühnemann Platons Voraussetzungen und Fragestellung wieder am Werke, da die Welt vom Gedanken her, nach den Gesetzen der Mathematik geschaffen werden soll, und ebenso findet er ‚die ursprüngliche und reine Fassung der platonischen Ideen in auffallender Genauigkeit' wieder bei Spinoza (S. 349) nicht weniger als bei Leibniz. Überall aber wird auch auf den Kommenden hingewiesen, bei Sokrates und bei Platon schon, vor allem aber bei Spinoza und

Hume, auf den, der alle noch bestehenden Widersprüche lösen und verneinen werde. So hatte er ja seinen Grundgedanken in der Vorrede angekündigt: Kants 'Ewigkeitsgedanke ist die ewige Wahrheit des philosophischen Idealismus. Als Idealismus hat Platon die abendländische Philosophie begründet. Aber erst Kant hat den platonischen Gedanken in seiner Notwendigkeit abgeleitet und ihn als Wahrheit erwiesen' (S. V). Das Werk ist also eine Geschichte des Idealismus, wie es Geschichten des Materialismus, neuerdings auch des Atheismus gibt, anders freilich als die große Geschichte des Idealismus, die mit ihrem reichen, gründlich verarbeiteten Wissensstoff die drei Bände des Werkes von Otto Willmann füllt — anders in mehr als einer Hinsicht.

Die Weltauffassung Kühnemanns ist die des liberalen deutschen Idealismus, jener Zeit der hohen Gesinnung und der hohen Worte, die, von schillerschem Pathos geschwellt, 'die Fackel' hochhielt, die Herder 'an die deutsche Seele' weitergegeben hatte, 'um der Menschheit auf ihrem Wege zu leuchten' (S. 524), der Zeit, die in dem Dienste des 'deutschen Menschlichkeitsgedankens' (S. 516; zu deutsch: des deutschen Humanitätsideals) ihre Menschenaufgabe erfüllt sah. In jener Zeit war der Glaube an die Wissenschaft noch so bescheiden-stolz, die Rede noch so bieder, daß man der 'wissenschaftlichen Arbeit' das Ziel setzen konnte in dem Bilde: 'die Werkstatt offen und in Gang zu halten, in der sich Lehrlinge und Gesellen mit den Meistern in Handwerkssprache verstehen, damit für den Tag, an dem der König kommt, das Gerät bereit sei'. (S. 538. Was ist das Gerät hier? Wohl nur die Handwerkssprache?) In jener Zeit konnte man, sich selbst zur Erbauung, das Verhältnis von Redner und Zuhörer in so idealen Farben malen, wie es in diesem Buche geschieht und noch dazu an einem 'entscheidenden Punkt', als (subjektivierendes) Gleichnis für die prästabilierte Harmonie: 'Überzeugung und Ertrag eines ganzen Lebens überträgt sich von Seele zu Seele. . . . Es spricht die ganze, Gestalt gewordene Seele. Auch die Gestalten der Hörer reden ein einziges Empfangen. . . .' (S. 456.) Es ist schillerisches Pathos (und nicht das Weiningers oder das Thomas Manns), wenn dem 'rhetorischen Leben der umstürzlerischen Zeit', dem 'Versinken in der allgemeinen Krankheit der Masseninstinkte' 'nach beliebig aufgenommenen Modeworten' — das 'philosophische Leben' entgegengestellt wird, das 'mit Inbrunst das strenge Gesetz des Sollens ergreift . . .' (S. 94). Für diese enthusiastische Gesinnung bedeutet das Wort 'Kultur' noch ausschließlich höchstes Ziel der Menschheitsentwicklung, 'das Reich der Menschheit als das Reich der Persönlichkeit', in dem 'an die Stelle der bloßen Meinungen und ungeklärten Vorstellungen die Wahrheit und an die Stelle des Dahinlebens nach Überlieferung und Gewohnheit die Sittlichkeit aus Bewußtsein tritt' (S. 39). Und Sokrates erscheint als der Gründer dieses Reiches.

Dieser Gesinnung entspricht es auch, den Entwicklungsgang der 'Kultur' im Sinne der Aufklärung zu sehen. Von einer relativistischen, völkerbiologischen Kulturgeschichte im Sinne O. Spenglers ist, auch bei der Geschichtsphilosophie Herders, nicht mit einem Worte die Rede. Wenn auch Ausdrücke wie die vom 'plastischen Lebensgefühl der Griechen' oder von 'unserem Weltalter' als der 'Welt des Unendlichen' (S. 290) an Spengler erinnern könnten — sie sind vielmehr Zeugen für die alte Zweiteilung: Griechentum und Christentum: die 'plastische Beschränktheit und Besonderung der Antike' steht der 'sittlichen Unendlichkeit' der 'christlichen Weltzeit' gegenüber (S. 271). Die christliche Weltauffassung wird nun aber mit der modernen Philosophie seit der Renaissance in engen Zusammenhang gebracht. Das dazwischenliegende Mittelalter, als die Zeit der Autorität, der Dogmen,

der aristotelischen Beschränktheit und Äußerlichkeit, erscheint so als eine Unterbrechung der geistig-freien Entwicklung ‚der Selbstherrlichkeit der Wissenschaft, der Selbständigkeit der Vernunft' (S. 294), die in Griechenland begonnen hatte, mit der neuen Naturwissenschaft wieder auflebte (von der Reformation fällt kaum ein Wort) und im deutschen Geist sich vollendet. So zerfällt wie ehedem die ‚Welt'-geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Und das Mittelalter wird wie ehedem (trotz mancher anerkennender und verständiger Worte) negativ, als die dunkle Zeit gewertet.

Das Ideal der Aufklärung, das den Verfasser erfüllt, ist freilich nicht mehr das scharfe, angriffslustige, naiv-einfache des 18. Jahrhunderts, sondern es ist erhöht und erweitert durch die Ideale der deutschen Klassik von Leibniz bis Hegel, von Herder und Schiller. Das zeigt sich vor allem in seiner deutschen Vaterlandsliebe und in seinem Verhältnis zu Staat und Religion. Die ‚Rousseauschen Stimmungen', den Mangel an Verständnis für den Staat macht er selbst Herder zum Vorwurf. Er kann im Staat nicht mehr wie Herder den Anfang der ‚Unnatur' sehen, ihm ist er ‚die selbstgeschaffene Lebensform eines Volkes', die ‚einen jeden zum Bürger macht und ihn unter das höchste Gesetz des frohen Wirkens für das Ganze und der Behauptung gegen eine feindliche Welt stellt' (S. 544, 546). ‚Der Staat muß uns ein Heiliges sein . . . als . . . die Gestalt und Möglichkeit für jedes sittliche Dasein.' (S. 63.) Daher sein Interesse für die Staatslehre Platons, sein Bedauern, daß Plato ‚das Wesen des politischen Wirkens verkenne', da er vom Politiker nur verlange, er solle ‚Volkserzieher zur Sittlichkeit sein', statt ‚im Schaffen und Erhalten der Macht die erste und letzte Aufgabe des Staatsmanns' zu erkennen. ‚Sittlich' gerechtfertigt wird diese Tätigkeit durch ‚die Höhe des Menschentums', die dadurch im Volke erreicht werde (S. 96) — ‚da das vaterländische Dasein die Voraussetzung jedes Wirkens für Wahrheit und Schönheit und auch für das Gute ist und die Blüte des Vaterlandes all solchem Wirken den Boden bereitet' (S. 94). Ganz nach Fichte wird Patriotismus und Philosophie verbunden, und es heißt sogar: ‚Der neue deutsche Vaterlandsbegriff faßt die ganze Geschichte des Idealismus in sich zusammen.' (S. 180.)

Solch ein ins Irdische und auf das Staatsleben gegründeter Idealismus müßte es nun, dächte man, schon mit einer Gestalt wie Sokrates nicht leicht haben, der nicht nur die Aufklärung für sich eingenommen, sondern auch Hamann, Kierkegaard, Nietzsche beschäftigt hat — und noch mehr mit dem Heiland. Und doch versteht er es, beide in seine Sphäre aufzunehmen und die Entwicklung zu Kant hin von Sokrates ausgehen zu lassen und über Christus hinwegzuführen, auch diesen zu einem der Pfeiler zu machen, die Kants Gebäude tragen sollen. Der aufgeklärte Denker des 19. Jahrhunderts kann mehr als der Mensch des 18. Jahrhunderts. Er hat das historische Denken und die liberale Theologie vor diesem voraus. Er kann gerade in seiner Geistesfreiheit auch der Autorität und den Dogmen seine Anerkennung zollen, nil humani a se alienum putans; er hat auch tiefe Ehrfurcht vor dem Religiösen und sieht darin den Endpunkt alles philosophischen Strebens und weist auf dieses Ziel bei allem Philosophieren hin.

Aber dieses Allverständnis ist nur vereinbar mit einem konsequenten Relativismus, sonst muß man sich mit ja oder nein entscheiden, oder man ist zu Umdeutungen der disparaten Werte gezwungen. (Fichte und Tolstoj [S. 26 f., 37] haben nur sehr wenig miteinander gemein, obwohl sie beide vom seligen Leben geschrieben und beide ein Stück Rousseau im Leibe haben.)

Einige Seiten vor der erwähnten Kritik an Platon wird dieser gerade um

des getadelten Unverständnisses willen bewundert, deswegen nämlich, weil er keine Politik kannte, ‚als die das sittlich Gute unmittelbar und ohne Umschweife sucht‘ (S. 88). Noch etwas früher hatte es sogar geheißen: ‚Machtwille und Sittlichkeit treten als der tödliche Gegensatz hervor.‘ (S. 75.) Und mit Bezug auf Sokrates wird der durchaus nicht staatsgläubige Satz geprägt: ‚Das Leben (und dann doch wohl auch die Macht) bewahrt in der Welt, wie sie ist, nur, wer ihr ähnlich ist und ihre Verderbtheit teilt.‘ (S. 88.) Es ist schwer, besonders den letzten Ausspruch mit dem Tone des ganzen Buches wirklich in Einklang zu bringen. Doch ist der pädagogischen Absicht zugute zu halten, wenn in dem einen Abschnitt die gerade erreichte Entwicklungsstufe eines Gedankens ohne Rückhalt verherrlicht wird, die sich im folgenden Abschnitt von einer höheren Stufe aus in ihrer Beschränktheit darstellt (wie in gewissen Punkten die Metaphysik Spinozas im Leibniz-Kapitel und wie alle die begeistert entwickelten Systeme des ersten Bandes vor der Philosophie Kants).

Aber das Übel liegt tiefer. Es liegt, als Gefahr, schon in der Anlage des Buches. Und die Gefahr ist nicht beachtet, überhaupt als Gefahr nicht gesehen worden. Wer in ‚kühnem Querschnitt‘ (es ist nach gewöhnlichem Sprachgebrauch ein historischer Längsschnitt) die philosophischen Ideen Europas von der Antike bis zum 18. Jahrhundert als Entwicklung des platonischen zum kantischen Idealismus darstellen will, der kann alle anders gerichteten Gedankengänge als überwundene Gegensätze oder als bedauerliche Abirrungen zur Seite stellen, allenfalls als dunklen Hintergrund benutzen; das ist sein Recht. Aber er darf wenigstens innerhalb der ‚idealistischen‘ Richtungen deren Mannigfaltigkeit und Widersprüche nicht übersehen. Soviel Durchblick in die Quere muß auch ein guter Längsschnitt gewähren, mag die Schnittebene wie immer gewählt sein. — ‚Plato der göttliche und der erstaunliche Kant‘, und gerade diese zwei, vereinigen nach Schopenhauer bekanntlich ‚ihre nachdrucksvollen Stimmen in der Anempfehlung einer Regel zur Methode alles Philosophierens, ja alles Wissens überhaupt. Man soll, sagen sie, zweien Gesetzen, dem der Homogenität und dem der Spezifikation, auf gleiche Weise, nicht aber dem einen, zum Nachteil des andern, Genüge leisten‘. Hier aber fehlt es durchaus an Spezifikation, hier aber wird auch nicht Zusammengehöriges zusammengeschaut.

Der Verfasser beweist in der Anlage und Durchführung des ganzen Bandes und der einzelnen Kapitel ein großes schriftstellerisches Können. Jeder der einzelnen Abschnitte ist ein eigenes Ganzes, jeder hat seine eigene Form. Wenn auch alle sich dieselbe Aufgabe setzen, die zu verarbeitende Ideenmasse um einzelne Leitgedanken zu gruppieren, so geschieht das doch fast überall in neuer, oft überraschender und anmutender Weise. Es liegt Geist und Geschick in dem Essay über Lessing wie in dem über Sokrates oder über Hume (obwohl die Kritik des englischen Psychologismus durchaus nicht auf den Grund geht), es ist der Essay über Leibniz ein interessanter Versuch, dessen fragmentarische Philosophie aus einem Grundgedanken herzuleiten; es hätte der Aufsatz über Jesus Christus seinen Wert, wenn der Person des Gottmenschen überhaupt ein Essay angemessen sein könnte, wenn nicht alle ‚Aristien‘ ihm gegenüber nur Blasphemien wären. Der Verfasser hat ‚jener neuen und höchsten Art der Biographie‘ nachgestrebt, die er bei Herder wenigstens als Forderung schon aufkeimen sieht, ‚in der die Einheit von Persönlichkeit, Schicksal und Lebenswerk zur Darstellung kommt — eine Vollendung des menschlichen und geistigen Verstehens, welche die Biographie zur allgemeinen Lehre vom schöpferischen Leben macht und uns begreifen läßt, wie als Ausdruck seelischer

Notwendigkeiten die Kulturgebilde entstehen'. Er setzt hinzu: ‚Wir gegenwärtig ringen um diese Art der Lebenserkenntnis und des Verständnisses für den Genius.' (S. 521 f.) ‚Geisteswissenschaft', das moderne Losungswort, taucht in der Vorrede schon — bescheiden — auf. ‚Wir sind noch weit entfernt von einer wahren Wissenschaft vom Geiste.' (S. IX.)

Aber abgesehen davon, daß diese ‚Wissenschaft vom Geiste' mit Philosophie so wenig zu tun hat wie Biologie oder Chemie — und das weiß auch der Verfasser, der mit Leibniz und Kant zwischen ‚Logik und Psychologie des Erkennens' strenge Grenzen zieht (S. 418 u. 436) — die ‚Einheit' des Geistes ist in diesen Biographien zur Darstellung gebracht, aber nur zu sehr. Sie haben alle die Blässe idealisierender Kartonzeichnungen. Und — was nun mit Philosophie sehr viel zu tun hat — die Einheitlichkeit der Gedanken der einzelnen Denker untereinander, des ‚europäischen' Denkens überhaupt, ist nicht bloß durch das Zurückgehen auf die allgemeinsten Leitideen erreicht worden, was noch dem Gesetz der Homogenität entspräche, sondern sie ist nur zu oft erzwungen durch willkürliche Angleichung und durch Ungenauigkeit, Mangel an Schärfe und Konsequenz in der philosophischen Terminologie.

Es ist ein Verdienst des Verfassers, daß er es in großem Umfange unternommen hat, die Fachausdrücke der einzelnen Systeme zu vermeiden und ‚in dem schlichten Deutsch wahrhafter Bildung' zu reden, wenn er dabei auch oft zu weit gegangen ist — es geht dann zu leicht die notwendige Eindeutigkeit des Begriffes verloren. Freiheit von Fachausdrücken ist wirklich wertvoll dort, wo von vornherein kein Bedürfnis darnach vorhanden ist; dort, wo sie absichtlich angestrebt wird, ist sie gefährlich, sie wird Übersetzung. Und die Übersetzung ins ‚schlichte Deutsch' hat ihre Gefahren wie jede Übersetzung.

Gefährlicher für die Aufgabe des Buches, philosophieren zu lehren, ist der enthusiastische Ton, der den Verfasser von Superlativ zu Superlativ mit fortreißt. Gewiß, es handelt sich um wichtige Dinge und um bedeutende Menschen. Das aber soll ein- für allemal feststehen. Die immer neue Aufrüttelung des Lesers, daß er die Bedeutung des Vorgetragenen ja nicht zu gering einschätze, verursacht bald eine Art unklaren Taumels, der erst nicht zur Erfassung all der ‚allertiefften', ‚ungeheuersten', ‚höchsten', ‚innersten', ‚unermeßlich mannigfaltigen' ‚Gedanken', ‚Erkenntnisse', ‚Bedeutsamkeiten', ‚Beziehungen' usw. dienlich ist.

Man kann tief vom ‚Schauder weltgeschichtlicher Bedeutsamkeiten' ergriffen sein und sich auch bei philosophischen Fragen wirklich vor einem ‚Abgrund' fühlen, aber für geschichtliche und auch für philosophiegeschichtliche Werke paßt nicht die enthusiastische Diktion, die ursprünglich nur dort wirkt, wo sie ursprünglich und unmittelbar gewachsen ist, in Werken der Erregtheit, bei Nietzsche zum Beispiel oder bei Kierkegaard — und bei diesen findet die Ergriffenheit auch ursprünglicheren Ausdruck statt der Abgegriffenheiten, die, um zu wirken, immer wieder übersteigert oder in gesuchte, affektierte und dann oft geradezu undeutsche Wendungen gekleidet werden müssen.

Noch gefährlicher für den, der philosophieren lernen soll, sind die ungenauen, ineinander überfließenden Ausdrücke, die vielen Synonyma, die die Gegensätze überbrücken, statt darauf hinzuweisen. Und sie dienen vor allem der idealistischen Grundtendenz des Buches. Das Wort ‚Wahrheit' hat sehr bald Kantischen Sinn, es bedeutet schon S. 16 ‚Widerspruchslosigkeit'. Merkwürdigerweise wird gleich auch das Wort ‚Begriff' mit Widerspruchslosigkeit in einen sonderbaren Zusammenhang gebracht: ‚Einen Gedanken also, der in allen seinen Folge-

rungen widerspruchslos übereinstimmt mit sich selbst, nennen wir einen Begriff' (S. 16). Die Definition ist zu eng und zu weit. Das 'für den „Begriff" Wesentliche ist gar nicht darin enthalten.' Schließlich geht auch die ‚Wirklichkeit' in der ‚Wahrheit' auf. So z. B. in dem sehr bezeichnenden Satze: ‚Das Wirkliche im Gedanken der Wahrheit (die platonischen Ideen sollen es sein), d. h. das für die Wahrheit Wirkliche, das wahrhaftiglich Wirkliche ist Größe, Schwere, Güte, Schönheit, ist ewiger Gedanke' (S. 222).

Der Satz ist gleichzeitig ein Beispiel für die herkömmliche, besonders den Idealisten bequeme Gleichsetzung von Gedanken, Gedankeninhalt und Gegenstand. Die ‚Größe, Schwere, Güte, Schönheit' sind ebensowenig für sich ‚Gedanken' (genauer: Gedankeninhalte) wie Tisch und Bank, Geist oder Kategorie, sie können wie diese gedacht oder auch nicht gedacht werden. Wer das Bewußtsein von der Gegenständlichkeit alles Denkens, wie er es selbst hat, auch bei der Darstellung der platonischen Ideenlehre in diesem Buche voraussetzt, der mag einen Augenblick schwanken und dem Autor zumuten, er denke wirklich, wenn er von der ‚ewigen Geltung', dem ‚reinen Sein', der ‚Daseinsfreiheit' jener ‚Gestalten' oder ‚Gesetzlichkeiten' spricht, an objektive Tatbestände, etwa im Sinne Meinongs, wozu auch passen würde, daß die Ideen ‚kein Wirkliches' seien, ‚weder im körperlichen noch im geistigen Sinn der wirklich in einer Seele vollzogenen Vorstellung' (falls unter ‚Wirklichem', wie das ja gewöhnlich geschieht, nur Dinge gemeint sind und nicht die auch wirklichen Beziehungen usw.). Aber man muß bald erkennen, daß über derartige scheinbar objektive Wendungen die subjektiven überwiegen, daß die Ideen eben doch wieder ‚Gedanken' (vermutlich so etwas wie Gedankeninhalte) sind, ‚als deren Einheit das Wirkliche sich dem Erkennen darstellt'. ‚Der Geist ist die wahre Gewalt über die Dinge, für welche er die ewige Einheit ist' (S. 118, 123). Wir sind bei Kant.

Platons Ideen sind für Kühnemann nur der Keim für Kants transzendentale Verstandesformen, für seine Kategorien (140). In diesem Sinne sind sie ‚eine rein geistige, von allem Wirklichen gelöste Bestimmung des Gedankens... im Unterschied von den Erscheinungen ein An-und-für-sich' (S. 118) oder ‚die ewigen Aussagebegriffe des großen Urteils Erkenntnis' (S. 157). In diesem Sinne sind sie die ‚Bedingungen für die Möglichkeit' der Dinge (S. 221). In diesem Sinne kann die Mathematik ‚als eine freie Schöpfung des Geistes' erscheinen, die ‚die Geltung der Wahrheit in sich selber trägt' (S. 340).

Kühnemann sieht aber auch in ‚Newtons Kraft der allgemeinen Anziehung . . . das reine Urbild einer platonischen Idee' (S. 310. Vgl. S. 196). Denn — wenn auch diese Hypothese nicht mehr den Charakter einer kantischen Kategorie hat, sondern innerhalb dieser Kategorien für ein beschränkteres Gebiet die ‚Regel' des Geschehens bildet — hier wie dort sieht der Verfasser den idealistischen Grundzug am Werk, der nur auserlesenen Geistern (den ‚Seltenen, die zur letzten Tiefe kommen', S. 253) als Feiertagserkenntnis aufleuchte, den Gedanken nämlich, daß die Dinge sich nach den Begriffen richten, und nicht, wie es der gemeine Realist glaubt, die Begriffe nach den Dingen. So sind schließlich die platonischen Ideen, nach P. Natorp und über ihn hinaus, nichts anderes mehr als die Begriffe und Gesetze der Wissenschaften: ‚Alle Forschung bedeutet Verwirklichung des platonischen Reichs der Ideen im Erkennen.' Die Ideen verhalten sich zur Wirklichkeit (d. h. im idealistischen Sinne: zu den Erscheinungen) wie ‚ein Lehrbuch der allgemeinen Physik' zur ‚Natur' (S. 142).

So wie hier die platonischen Ideen mit Außerachtlassung der platonischen

Besonderungen auf die kantischen Kategorien und schließlich auf die wissenschaftlichen Grundbegriffe reduziert werden — („Wir wollen nicht völlig leugnen, daß Platon die Ideen auch als eine für sich auffaßbare Wirklichkeit gedacht haben mag,‘ heißt es S. 142. Davon aber müsse der ‚eigentliche Sinn seiner Lehre‘ losgelöst werden) —, so wird später die prästabilierte Harmonie des Leibniz dem transzendentalen Formalismus angenähert: ‚Wir haben bei dieser Lehre von der vorherbestimmten Harmonie den Anschein von gewaltsamen Wunderlichkeiten in der Grundauffassung bereits zu entfernen gesucht. Der Gedanke, der hier beherrschend durchdringt, gehört zu den feinsten Leitgedanken der seelenkundlichen Forschung. Es ist nämlich dieser, daß der Gesamtinhalt und die Gesamtentwicklung jeder Seele von ihr allein aus und als Entfaltung einer ihr allein eigenen Gesetzlichkeit zu bestimmen ist.‘ (S. 460.) So ist es leicht, das System des Leibniz, als ‚System des reinen Idealismus‘ (S. 473) wie so manchen anderen widerstrebenden Gedanken in die einheitliche Richtung der philosophischen Entwicklung von den zurechtgerichteten platonischen Ideen zu den kantischen Kategorien zu rücken.

Nur zwei Systeme werden als hoffnungslos außer der Richtung belassen und dafür als Gegensätze herausgearbeitet: Hume in der neueren und Aristoteles in der alten Philosophie. Aristoteles gilt dem Verfasser als Rückfall des Philosophen in den Realismus des gemeinen Mannes, und er ist ihm gleichzeitig der Ausgangspunkt für den realistischen Dogmatismus des ganzen Mittelalters — obwohl er erst im 13. Jahrhundert durchgedrungen ist und früher mehr platonische Ideen die Geister beherrscht hatten. Für Aristoteles ‚gibt es kein geheimnisvolles Ineinanderklingen, Ineinandertauchen, Ineinanderversinken der Seelen, denen die Erkenntnis als eine Offenbarung entstiege. Es gibt nur die Sachen, nur die Sachen‘ (S. 215). Er ist sachlich. Er ‚legt die Formen, die Gestalten in den Stoff hinein‘ (S. 224). ‚Er macht aus der Idee des Platon im Stoffe wirkende, den Stoff bewegende und beseelende Kräfte . . . aus den Wesensansätzen, Grundsätzen und Grundbegriffen des Geistes macht er, der den platonischen Gedanken vergröbert, richtige lebendige Geister.‘ (S. 246.) Hier ist Aristoteles doch wohl selbst noch, fast ins Alchimistische, vergröbert worden. Bei Paracelsus kann man dann freilich sogar Anweisungen finden, die virtus und die quinta essentia zu destillieren. Damals ist die essentia zur Essenz, der spiritus zu einer ‚geistigen‘ Flüssigkeit geworden.

Der Verfasser fühlt sich erst wieder wohl bei der Begründung der ‚modernen Naturwissenschaft‘, da mit dem ‚Zusammenbruch des aristotelischen Kosmos die volle Reinheit des platonischen Grundgedankens als eine neue Schöpfung wiederkehrt‘. Ganz im Sinne der Vorrede zur 2. Auflage der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, die er auch ausführlich zitiert (S. 307), erscheint ihm die Methode der neuen Physik als idealistische Erschaffung der ‚Natur‘. ‚Es ist buchstäblich wahr, daß der Verstand hier die Natur schafft.‘ (S. 292.) ‚Das Denken schafft die Bestimmungen, durch die der Begriff der Wirklichkeit definiert wird . . . Erfahrung wird nicht empfangen, sondern geschaffen.‘ (S. 304.) Dabei kommen dann freilich in der Polemik gegen die gemeine ‚Abbildungstheorie‘ (vgl. S. 360) rasche Wortsprünge vor, wie im folgenden Satze: ‚Die Natur ist nicht eine Gegebenheit, die nachzubilden ist, sondern sie bedeutet jenen Inbegriff von Beziehungen, die erst zu entdecken, erst im Denken hervorzubringen sind.‘ (S. 310.) ‚Entdecken‘ heißt also soviel wie: ‚In Gedanken hervorbringen‘?

O. Külpe hatte sicher mit Recht gerade in jenen Denkern Realisten gesehen, die bestrebt waren, die Wirklichkeit treu zu erfassen, ‚abzubilden‘. Er sagt: ‚Die

Stimmung, welche die großen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts [gilt gleich auch für Spinoza] und die großen Naturforscher jener Zeit erfüllte, wird sicher besser getroffen, wenn wir sie uns als Wesen denken, die das vor ihnen aufgeschlagene Buch der Natur und des Weltalls mit ganz dem Inhalt zugewandtem Sinn und Geist zu lesen und zu verstehen suchen und sich mit Andacht in die Geheimnisse, die sie erschließen wollen, vertiefen, als wenn wir in ihnen Forscher erblicken, die mit selbstgeschaffenen Gegenständen in selbstgenugsamer Produktivität schalten und walten.' (Die Realisierung, I., S. 39.) — Nun könnte man ja zugeben, daß dies tatsächlich ihre Meinung war, und doch dabei bleiben, daß sie, wenn sie sich dessen auch nicht bewußt wurden, in ihrer Erforschung der Naturgesetze durch ihre Methode zu Gesetzgebern der Natur geworden seien. Aber gerade an der modernen Physik und an der von Kühnemann zitierten kantischen Formulierung ihrer Methode kann der richtige Sinn der ‚Abbildungstheorie' einerseits, und des Phänomenalismus andererseits sehr deutlich gezeigt werden.

Gerade der kantische Vergleich des Forschers und schließlich des Geistes überhaupt mit dem Richter, ‚der die Zeugen (d. i. die Wirklichkeit) nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt' (2. Vorrede), gibt jedem das Seine: der Wirklichkeit, die das Ihre antworten muß, nicht das, was der Richter ihr vorschreibt, wohl aber in der Form, die dieser durch seine Fragen festlegt — und auch dem Geiste, der zwar seiner Art, seiner Struktur gemäß Fragen stellen, d. h. denken muß, der aber in diesen Formen die Antworten der Wirklichkeit zu erfassen hat. Jede Abbildung hat gewisse Gesetze des Materials, der Perspektive usw. Die physikalische Abbildung der Natur bedient sich der mathematischen Formen, sie bildet alles als mechanisch-quantitative Größen ab (vgl. S. 306), so wie die photographische Platte alle Farben in Helligkeitsstufen wiedergibt. Das sind die ‚Fragen', die die Physik stellt, richtiger die Frageformen. Die Antworten aber ‚schafft' sie nicht selbst. Was sie da erfährt, hat sie nicht hineingelegt.

Auch das Wachstäfelchen des Aristoteles hat, wie der mechanische Spiegel, seine bestimmten und begrenzten Abbildungsmöglichkeiten: die Gesetze des Wachses, des intellectus ipse bei Leibniz. Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis heißt es auch bei Thomas von Aquin. Ch. Sentroul zieht dieses Wort in seinem Buche über ‚Kant und Aristoteles' (S. 334) mit Bezug auf die Grenzen der menschlichen Gotteserkenntnis heran, es gilt aber für alle Erkenntnis der Dinge.

Diesen modus cognoscentis aber können wir nur in sehr beschränktem Maße, fast nur negativ, feststellen: Hinweis auf den abstrakten Charakter aller Prädikate — individuum est ineffabile —, Inkommensurabilität des Wirklichen durch die Begriffe, Versuche eines einheitlichen Begriffssymbolismus bei Frege und Russell, die in der ‚Logisch-philosophischen Abhandlung' von Ludwig Wittgenstein (Tractatus logico-philosophicus. Cambridge) zur allgemeinen Formel für jeden möglichen sinnvollen Satz (zur ‚allgemeinen Form der Wahrheitsfunktion') führen. Über das Verhältnis unseres Erkennens zur Wirklichkeit im besonderen etwas auszumachen, müssen wir uns versagen, solange wir uns nicht über uns hinaus zum Vergleich zwischen Wirklichkeit und Erkenntnis erheben können, so wie wir den Baum in der Natur mit seinem photographischen Bild vergleichen können. Es ist auch nicht so dringend, wenn wir (mit einigem Optimismus) voraussetzen, daß der Erkenntnisspiegel seine Struktur im wesentlichen beibehalte. Dann haben (vor demselben ‚Wahrnehmungsforum', wie Meinong sagt) alle Data der Wirklichkeit in der Erkenntnis (soweit sie in diese einzugehen ver-

mögen) dieselbe Art der Umformung erhalten. Das Verhältnis dieser Data untereinander ist also, da die Umformungskonstante gleich geblieben ist, in der Wirklichkeit dasselbe wie in der Erkenntnis. Den Erkenntnisfaktor, da er allen Gegebenheiten anhaftet, kann man also ruhig unberücksichtigt lassen.

Ganz anders aber würde das Verhältnis, wenn man mit Kühnemann an die Stelle des Bildes vom verhörenden Richter das Bild des Künstlers schöbe, der die Idee seines Geistes im Steine ‚verwirklicht'. Das sind zwei entgegengesetzte Tätigkeiten. Eines der Bilder muß dann unrichtig sein: das Kants oder das Kühnemanns. Und es ist sicher das letztere nicht am Platze. Das Beispiel Kants hat recht — auch gegen Kant selbst und gegen seine ‚kopernikanische' Tat. Auch Kant selbst beachtet zu wenig, daß die befragte Wirklichkeit in den ‚Erscheinungen' ihre Antworten gibt. ‚Die Beobachtungen' sind nie und nimmer ‚ein bloßer Stoff, wie der Marmor für den Künstler', und die Ergebnisse der Forschung sind durchaus nicht in demselben Sinne ‚des Geistes', wie die aus dem Marmor gemeißelte ‚Gestalt' (S. 311). Das wäre nur verständlich bei einer quaternio terminorum: ‚Gestalt' wäre das eine Mal ‚Form' im Sinne von: Bedingungen, Möglichkeiten der Gestaltung, das andere Mal die individuelle ‚gestaltete' Statue selbst. Daß eine solche Doppeldeutigkeit vorliegen könnte, zeigt ein Satz auf der folgenden Seite: ‚Die Induktion ist die Kunst der Gedankenführung, die durch Experiment und Beobachtung die Erscheinungen in die Gestalt des mathematischen Gedankens (!) bringt . . .' (S. 312.) Gestalt gewinnt die Wirklichkeit allerdings innerhalb der mathematischen Bestimmungsmöglichkeiten, aber diese selbst sind keine Gestalt. Stünde in dem genannten Satz statt: ‚in die Gestalt' — ‚in die Formen der Mathematik', so hätte der Satz an Klarheit gewonnen, wenn auch nicht an Richtigkeit. (Vgl. S. 139 die platonische Ineinssetzung von ‚Gleichem' und ‚Gleichheit': ‚Das Gleiche an sich ist die Gleichheit in ihrem reinen, wahrhaften Sein.' Da könnten die logical types von Russell Ordnung schaffen: Die Schönheit kann nicht schön sein.)

Sehr sonderbar aber und weder im Bilde, noch im Objekte, noch in der Beziehung von Bild und Objekt verständlich ist der Künstlervergleich S. 437 geworden: ‚Wie die Adern im Marmor die in ihm schlummernde Gestalt andeuten und des Künstlers harren, der sie herausschlägt, so liegt die Systemgestalt der Wahrheit im Verstande und harrt der Erfahrungsinhalte, bei deren Gelegenheit sie hervortritt.' Derartiger Sonderbarkeiten gibt es auch sonst noch einige, z. B. S. 443 in dem Vergleich von Infinitesimale und Kraft; denn das Infinitesimale ist doch nicht in demselben Sinne ‚Grund (!) der Größe', wie die Kraft ‚Grund der Wirkung' ist.

Ebenso arg wie mit den philosophischen steht es mit den religiösen Begriffen. Religion ist dem Autor, wie aus vielen Stellen hervorgeht, das letzte Ziel des menschlichen Geistes, in dem sich alle seine Tendenzen vereinigen und erfüllen. Auch des Autors Seele sucht wie die des Leibniz ‚die Einheit aller wissenschaftlichen und aller seelisch-religiösen Kultur' (S. 427). Auch er sieht — wie neuerdings Fr. W. Foerster in seinem Jesusbuche — in Platon den Wegbereiter ‚zur religiösen Erneuerung der Welt durch Jesus Christus' (S. 211).

Aber in welchem Sinne? Nicht in dem Foersters, der wirklich den Geist Christi in die Welt tragen will. Der weitere Begriff, dem sich für den Verfasser ‚Religion' unterordnet, ist ‚Kultur'. Auch die Religion ist Kultur; sie ist die größte Vertiefung des Geistes in der Erfassung der Ideen, die größte Vertiefung in die Welt — aber nicht die höchste Erhebung über die Welt und auch nicht das

Bewußtsein der Distanz zwischen dem eigenen Ich und Gott. ‚Jenseitsbeziehungen' sind ihm Mißverständnisse (S. 269). Es ‚blickt die christliche Seele freilich beständig auf ein Jenseits', aber ‚auf ein Jenseits . . . von allen Einzelzwecken der Erfahrung im Unendlichen der seelischen Vollendung' (S. 271). Im Grunde ist die Seele selbst das ‚Göttliche'. Kaum mehr im Sinne Kants, wenigstens nicht im Sinne seiner Postulate, deren nicht fiktiven Charakter Heinrich Scholz (‚Die Religionsphilosophie des Als-Ob') gegen Vaihinger nachgewiesen hat, eher schon im Sinne der letzten Aufzeichnungen Kants, wo Gott mit ausdrücklichen Worten zur ‚moralisch-praktischen, sich selbst gesetzgebenden Vernunft' wird (vgl. Reininger, Kant. S. 236); vielmehr aber im Sinne Tolstojs ist der ‚Vater' oder das ‚Himmelreich', wie es in der Auslegung der Evangelien bei Tolstoj heißt, in uns.

In diesem Sinne sind alle religiösen Begriffe umgedeutet. Nur tritt an die Stelle der rousseauisch-religiösen Abkehr Tolstojs vom Geiste dieser Welt (an der mancher rechtgläubige Christ sich erbauen könnte) Kühnemanns Begeisterung für Wissenschaft und Philosophie, für den Geist der Kultur. Die Unsterblichkeitsbeweise des Phaidon, deren Widerlegung übrigens nicht durchwegs richtig durchgeführt ist (S. 137), werden in ihrer Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit gegenübergestellt dem eigentlich bedeutenden Beweise, dem ‚für das Ewige im Gedanken von Wissenschaft und Wahrheit, für die Ewigkeit der Ideen', der ‚sich für alle Zeiten behauptet' (S. 132). Oder es wird der Begriff selbst entstellt: ‚Unter dem Namen der Unsterblichkeit gab Platon jeder einzelnen Menschenseele (als ob Kühnemann spiritualistischer Realist wäre) das Streben zum Unendlichen, zum Vollkommenen, zum Ewigen. Er gab ihr die „Göttlichkeit"' (S. 162). Ein Beispiel wieder für das Ineinanderfließen der Begriffe. Es heißt aber auch ohne solche Gradation von Platon: ‚Er hebt die Menschenseele zu göttlicher Würde. Sie ist nicht länger nur die bewegende Kraft des Lebens. Sie ist die Trägerin der Ideen. Sie ist berufen zur Wahrheit, zur Güte und zur Heiligung. Platon bereitet hier den Weg zur religiösen Erneuerung durch Jesus Christus.' (S. 211.)

In diesem Sinne ist es auch nicht schwer, sich mit der Göttlichkeit Jesu abzufinden, sie ist nur ein hervorragender Fall der ‚Göttlichkeit des Lebens': ‚Das Göttliche selber (diesmal: die Liebe) hatte sich im Menschen offenbart.' (Vgl. weiter S. 262.) Der Gottesbegriff selbst hat ja das Moment der Übernatürlichkeit verloren. ‚Gott ist es, der in den Forschern seiner selbst inne wird und zu sich selbst kommt', heißt es hegelisch S. 232 in der Ausdeutung des Aristoteles. ‚Gott erwacht immer zu neuen Lebendigkeiten, wenn man ihm eine seiner Gestalten nimmt', heißt es zugunsten der neuen Naturwissenschaft gegen die Erstarrung des aristotelischen Systems (S. 292). Und die pessimistische Wendung: ‚Gott leidet an der Welt' stellt sich leicht ein der ‚Tragik' des Lebens Jesu gegenüber (263). So werden auch alle anderen religiösen Begriffe umgewertet und vielfach entwertet.

Und Jesus selbst: Bei dem Bemühen, alle ‚Mythologie vom Gottessohn' fernzuhalten und ihn ‚in reiner Menschlichkeit' zu fassen (S. 264), bleibt von dem Heiland allerdings noch übrig der ‚religiöse' Erneuerer des Menschentums in der Liebe, der die ‚Einheit des Menschenbewußtseins' schafft. Es heißt sogar: ‚Nicht die Weisheit, wie noch Platon dachte, schafft diese Einheit. Die Tat der Liebe schafft sie allein. Der Gedanke Platons bringt die Wenigen zusammen, die im Geiste bevorzugt sind. Der Gedanke Jesu eint sie alle.' (S. 258.) Aber diese Worte haben sich in dieses Werk gewissermaßen verirrt, sind nur unvermutete

Ausbrüche der augenblicklichen Begeisterung und bleiben am Wege liegen. Und Jesus selbst ist, obwohl sein Kapitel fast in der Mitte des Bandes steht, eine Episode, ein Seitensprung in eine andere Welt (in die, die alle angeht, auch die im Geiste Bevorzugten!).

So kann denn auch schließlich sein Leben, das die Erlösung war, ‚nur als Tragödie' aufgefaßt werden: ‚Er geht zugrunde an den Einrichtungen, die der Mensch sich schafft und schaffen muß, gerade zu dem Zweck, daß das Sittliche eine Wirklichkeit und eine Macht in menschlichen Dingen sei, an Staat, Recht und Kirche seines Volkes und seiner Zeit . . .' ‚Die Tragödie Jesu ist die beste Tragödie des Menschseins selber.' Daran ist sehr viel Wahres, aber es ist nicht die Wahrheit. Es fehlt vor allem die Lösung, die der Heiland selbst gegeben hatte: in seiner Lehre von der Gleichgültigkeit allem Weltlichen gegenüber und in seinem Beispiel von der Stärke aller weltlichen Macht gegenüber. In der Darstellung Kühnemanns ist Jesus tatsächlich nicht mehr so weit von Sokrates entfernt (man vergleiche die oben angeführten Worte zu dessen Staatsgesinnung), daß nicht der Weg von Sokrates auch über Jesus zu Kant führen könnte, der in seiner Religionsphilosophie Jesus als dem Vorbild der vollendeten ‚Heiligkeit' noch immer einen überragenderen Platz angewiesen hatte.

Die Gestalt des Sokrates ist mit allen Mitteln der begeisterten Rede erhöht worden. Er ist der Entdecker der ‚theoretischen' und der ‚praktischen Vernunft' (S. 25). Nicht lehrend, sondern in persönlichem Angriff erschüttert er mit der Ironie des Nichtwissens die Alten und gewinnt mit der ‚Ironie der Liebe' als großer ‚Versucher' die Jungen (S. 43 f.). Er hat in einer Zeit der allgemeinen Wurzellosigkeit jeden einzelnen Wurzel fassen lassen in sich selbst. Statt der unhaltbar gewordenen Tradition (der objektiven Ordnung) hat er in dem ‚Reich der Persönlichkeit' die Selbstbesinnung, die Vernunftordnung, die ‚Kultur' gegründet (die subjektive Ordnung) und steht so gleich im Anfang der Philosophie in Parallele zu Kant (S. 39 u. a.). In den überschwänglichsten Worten wird seine Bedeutung gepriesen. ‚Sokrates bedeutet ein Schicksal der Seele. Es ist die Seele der Menschheit, deren Zukunft hier in Frage steht. Ja, die Seele der Menschheit wird hier in ihrem wesentlichen Grunde erst geschaffen.' (S. 21.) Die Worte, die der Autor für den historischen Sokrates findet, sind nicht weit von der Mythisierung entfernt, die sich in den platonischen Dialogen vollzieht: Sokrates erscheint auch dem Autor als ‚das wahre Leben' und ‚das wahre Sterben' (S. 100). Wie weit sind dieser Sokrates und die Jesusgestalt des Verfassers noch von einander entfernt? Von Sokrates führt über Jesus und Rousseau (!) ‚eine ungebrochene Linie' (die der ‚wahren Sittlichkeit') zu Kant, durch den die Ethik ‚erst ihre wahre Begründung' gefunden hat (S. 30 f.).

Wie anders Kierkegaard, der gewiß Sokrates tief und ernst genug nimmt, aber gerade in dieser Tiefe den Abstand immer wieder betont, der zwischen dem Menschen und dem Gottmenschen besteht! Wenn Kühnemann die antike Gerechtigkeit der christlichen Heiligkeit gegenüberstellt, die antike Selbstgenügsamkeit dem christlichen Bewußtsein der Unvollkommenheit (S. 272), so wirkt das in dem Buche fremdartig, es stimmt nicht zu dem sonstigen Aufschwung der Menschenseele zur ‚Göttlichkeit'. Und gerade jenen Mittelbegriff, mit dem man seit dem 18. Jahrhundert zwischen Natur und Übernatur eine Verbindung zu schaffen sucht, mit dem man vielmehr alles Jenseitige und Göttliche ins Natürliche übersetzt, den Begriff der ‚Genialität', gegen dessen Mißbrauch Kierkegaard in solcher Schärfe und Unerbittlichkeit gekämpft hatte (vgl. ‚Der Begriff des Auserwählten'. Schriften

Kierkegaards, von Th. Häcker übersetzt), gerade diesen Begriff verwendet Kühnemann reichlich, um die Menschlichkeit zur ‚Göttlichkeit' zu steigern, um die Göttlichkeit aus der Menschlichkeit aufsteigen zu lassen. Besonders ausgiebig natürlich im Jesuskapitel. So wird von der ‚Genialität des sittlichen Lebens' gesprochen, die im Herzen sitze und ‚ursprüngliche Güte' heiße, und diese wird wegen ihrer seelischen ‚Ursprünglichkeit' in ‚innere Verwandtschaft' zu der ‚ursprünglichen Genialität des griechischen Geistes' gebracht. Christus ‚ist' schließlich ‚diese Genialität in der innerlichsten Angelegenheit des Lebens, in dem, was sittlich das Leben in Ordnung und zu seinem wahren Sinn bringt' (S. 265). Wie sollte es auch anders sein? Innerhalb der Menschlichkeit und noch dazu einer Menschlichkeit, die so sehr vom Geiste aus gesehen wird, ist Genialität, d. h. höchste Begabung, der höchste Wert in allen Gebieten der Seele.

Freilich muß dann der Autor, da er gerade auf spinozistische Gedankengänge eingestellt ist, auch den weiteren Schritt tun. Er muß auch ‚jede höchste Genialität', die sich in den ‚höchsten Gebilden gedankenhafter, künstlerischer religiöser Schöpfung' kundgibt (Steigerung in derselben Sphäre!) als ‚bedingt' anerkennen in der körperlichen Organisation, ‚in einer immer feineren und bis ins Unendliche gesteigerten Empfänglichkeit, die die größte Verfeinerung der Nerven voraussetzt'. Von da ist es nur mehr ein Schritt, und er wird ohne Bedenken getan, zur Gleichsetzung des ethischen Lebens mit dem Yoga der indischen Fakire. H. Keyserling hat in seinem ‚Reisetagebuch' dieses Training bei all seinem menschlichen und pädagogischen Wert wohl von Ethik und Religion zu sondern verstanden: „. . . Diese Kräfte . . . gehören eben der Natur an, die es zu überwinden gilt, wo Spiritualisierung (auch nicht das rechte Wort) bezweckt wird' (S. 111). Kühnemann-Spinoza aber fährt in seinen Gedanken fort: ‚Laßt uns in Gott versinken in mystischer Liebe, auch zu diesem Höchsten des Geistes führt der Weg der indischen Heiligen durch fortgesetzte Übung des Körpers' (S. 357). Das Ethische scheidet aus — oder: geht in der Natur auf.

Mit den drei Postulaten Kants: Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, sieht es übel genug aus.

Soll man also dieses Werk dem empfehlen, der in der Philosophie sich Rat holen will? Nein. Soviel er daraus erfahren könnte, soviel Geist und soviel echte Begeisterung auch unter aller Rhetorik steckt, es würde ihm zu nichts Gutem dienen. Denkt er ernst und gewissenhaft mit, so gerät er aus einer Verlegenheit in die andere. Ist er leicht zu überreden, so könnte ihn das Buch nur lehren, die Unterschiede zu übersehen, die Gegensätze zu verwischen, die er doch erst deutlich sehen und sich gestehen müßte, wenn er sie überwinden soll. ‚Das Beste, was wir von der Geschichte haben,' auch von der Geschichte der Philosophie, wäre freilich ‚der Enthusiasmus, den sie erregt'. Aber diesem Enthusiasmus, wenn er überhaupt über dem hoffnungslosen Wirrwarr der verschiedensten und noch dazu fehlerhaft geknüpften Begriffsnetze entstehen kann, muß eine nüchterne, unerbittliche, klare Prüfung vorausgehen: ‚Der Betrachtung strenge Lust' darf nicht von vornherein vom Strom der Rede überschwemmt werden.

Der vorliegende Band soll den Unterbau geben für das Denkmal Kants, ‚das der Verfasser ‚rüstet' (soll heißen: zu dem er sich rüstet, denn man rüstet zwar ein Mahl oder ein Bad, aber kein Denkmal). Der Band ist ein Denkmal der abgelaufenen Geistesperiode des liberalen Idealismus der Vorkriegszeit geworden, und zwar in der Form eines blassen, ins Allgemeine verschwimmenden Panegyrikus der idealistischen Philosophie, eines begriffsblinden historischen Spiegels einseitig zurecht gerückter Systeme.

Rundschau

Religion

Die ersten Christen im Spiegel ihrer Briefe. Zuweilen hat unsere junge Einbildungskraft die romantische Hoffnung bewegt, es möchten eines Tages neue Urkunden ans Licht gebracht werden, die für den befehdeten christlichen Glauben verstärktes Zeugnis ablegten. Etwas von dieser Erwartung läßt noch unsere Hand zittern, wenn sie nach den christlichen Briefen greift, die Giuseppe Ghedini aus den im Sande Ägyptens aufgefundenen griechischen Papyri des 3. und 4. Jahrhunderts gesammelt hat.* Nicht anders entfaltet man alte Familienpapiere, die unberührt in vergessenem Fach geschlummert haben. Diese Blätter sind ja nicht wie in der Regel alles Überkommene Literatur, der gegenüber, zumal wenn es die der Alten ist, man leicht das Mißtrauen hegt, sie möchte das Leben stilisieren, es stellen; vielmehr weil echte Briefe und nicht Episteln (also ins Briefgewand gesteckte Literatur), sind sie unmittelbarer Abdruck des Lebens selbst, noch frische Spur des breiten alltäglichen Lebens. Man muß schon mit dem liebevollen Blick des Forschers für das Kleine und mit der Ehrfurcht des spätgeborenen Christen vor den Ahnen diese 44 Briefe und Brieffetzchen betrachten, um die christlichen Züge wie ein feines Geäder in ihnen zu entdecken. Die festgegliederte Form des antiken Briefes ist verchristlicht, wenn in der Anrede der Briefschreiber, vielleicht unter der Nachwirkung des Herrenwortes: ‚Will einer der erste sein, so sei er der letzte von allen und aller Diener‘, seinen Namen dem des wenngleich geringeren Empfängers nachstellt, so: ‚Dem unvergeßlichen Sohne Ammon entbietet Gruß im Herrn Antonios.‘ Wird dann an zweiter Stelle Gesundheit, Wohlergehen gewünscht, so Gesundheit, Wohlergehen ‚im Herrn‘. Ob wohl hier noch wie bei Paulus, der die Formel prägte, das Bewußtsein mystischer Gottverbundenheit im Worte lebendig ist? Wenn aus dem ‚Bruder‘, mit dem noch um die Mitte des 4. Jahrhunderts der Kaufmann Nilos seinen Geschäftsfreund anredet: Herr Bruder Apollonios, ‚Euer Brüderlichkeit‘ geworden ist, so hat byzantische Stilisierung eingesetzt, die zur Etikette erstarren läßt, was ursprünglich frisch aus dem Gefühle quoll. Die breite Skala dieser Briefe umfaßt von ungelenker Hand in einem rätselvollen Kauderwelsch und einer aller Schule spottenden Orthographie geschriebene Herzensergüsse aus dem Volke, so wenn sich Mütterchen Kophaina über ihren Sohn Theodulos beschwert: ‚Ich möchte, daß du weißt, daß deine Mutter Kophaina krank ist, schau, dreizehn Monate, und du hast es nicht über dich gebracht mir zu schreiben. Und dabei weißt du doch selber, daß ich dich besser gehalten habe als meine anderen Söhne, und du hast es nicht über dich gebracht, obwohl du hörtest, daß ich krank sei, hast es nicht über dich gebracht mir etwas zu schicken ...‘ Und nun bittet sie ihn, Garn und schwarze Wolle zu schicken, damit sie ihm einen Mantel mache, so gut ihre zittrigen Hände es noch können; ‚denn ich habe nichts, wovon ich dir etwas arbeiten könnte.‘ Ein Kreuz und Christusmonogramm beschließt den Brief. Oder wenn einem Soldaten über das

---

* Lettere cristiane dei papiri greci del III e IV secolo, Mailand 1923, Verlag Vita e Pensiero. Diese Publikation der Mailänder Herz-Jesu-Universität verdient über den Kreis der Fachgelehrten hinaus Aufmerksamkeit und Dank. Nach einer Einführung gibt Ghedini den Originaltext, dazu einen exakten wissenschaftlichen Apparat, Übersetzung und Kommentar und am Schluß Indices.

Treiben seiner Töchter in die ferne Garnison berichtet wird: ‚Wenn du also an die Nichtsnutzigkeit deiner Töchter nicht glauben magst, so frage nicht mir, sondern die Priester der Kirche — wie sie auf die Gasse gesprungen sind und gerufen haben: Männer wollen wir ...‘ Daneben knapp und klar geformte Billets wie dieses schöne Zeugnis altchristlicher Gastfreundschaft: ‚Sei gegrüßt im Herrn, geliebter Bruder Petrus. Ich Sotas grüße dich. Unsern Bruder Herakles nimm auf nach Brauch, durch den ich und die Brüder bei mir dich und alle die Brüder bei dir grüßen. Möge es dir in Gott wohlergehen, das wünsche ich.‘ Schließlich treten mit dem 5. Jahrhundert die an Komplimenten so reichen Stilübungen auf wie der Brief des Apa (also Vater) Johannes an den ‚geliebten und bei Gott gesegneten Bruder Paulus‘, den er der Reihe nach betitelt mit ‚Euer Frömmigkeit‘, ‚Euer Hochwürden‘, ‚Euer Hochwohlgeboren‘, ‚Euer Liebden‘.

Der Stil der Briefe wechselt mit den verschiedenen Lebenskreisen, die sich in ihnen ablösen: bald ist es die nüchterne Atmosphäre des Kontors, so wenn ein Korn- und Tuchhändler von Rom aus an die ‚Brüder‘ in der Arsinoitis einen Geschäftsbrief schreibt und sie bittet, einen Kaufpreis bei dem papas (also Bischof) Maximos in Alexandrien zu hinterlegen. Hinwiederum auf einem Krankenlager wurde dieser Brief voll christlichen Vertrauens geschrieben: ‚... ich bitte unsern guten Heiland und seinen geliebten Sohn, daß die uns alle helfen an Leib und Seele und Geist. Ich schreibe dir dies, während ich krank bin und furchtbar leide und mich gar nicht von meinem Bett erheben kann, weil ich so furchtbar leide.‘ ‚Geistliche‘ Luft atmet das überschwängliche Billet einer frommen Dame an ihren geistlichen Vater, das in den Tönen des Magnifikat den Empfang eines Briefes bestätigt: ‚Ich empfing Dein Schreiben, mein Herr Vater, und fühlte mich gar sehr geehrt und ich frohlockte darüber, daß ein solcher Vater meiner gedenke. Indem ich Deinen Brief empfange, küsse ich Deiner Heiligkeit die Hand.‘ Der religiöse Charakter ist wohl am reinsten ausgeprägt in jenem Briefe, den ein Justinos an seinen ‚Herrn und geliebten Bruder‘ Papnutios, wohl einen Asketen, richtet, und der auf die Bußpraxis der Zeit Licht wirft: ‚... ich danke Gott, daß ich Deiner Güte, mein geliebter Herr, einen Brief schreiben darf. Wir glauben nämlich, daß Du ein Bürger des Himmels bist. Darum sehen wir in Dir einen Herrn und neuen Helfer. Um nicht viel zu schreiben und zu schwätzen — denn wenn man viel schwätzt, wird man der Sünde nicht entgehen — bitte ich Dich, Herr, daß Du meiner gedenkst in Deinen heiligen Gebeten, damit wir an der Sündenvergebung Anteil haben können. Denn ich bin einer von den Sündern. Würdige Dich, bitte, das bißchen Öl durch Vermittlung unseres Bruders Makarios anzunehmen. Viele Grüße an alle unsere Brüder im Herrn. Möge Dich gesund erhalten die göttliche Vorsehung auf viele Jahre in Christus dem Herrn, geliebter Herr.‘

Die Weltstädte Rom, Alexandria ‚die glänzende‘, Antiochia tauchen auf Augenblicke auf, um wiederum Platz zu machen ägyptischen Landstädtchen. Nach der ‚Großen Oase‘ führt der Brief des Priesters Psenosiris an den Priester Apollon — die alten heidnischen Namen haben sich unter den Christen erhalten, was wunder nimmt, da der antike Mensch in Namen viel hineinlegte und nomen als omen empfand. Nur die Apostelnamen Petrus, Paulus und Johannes setzten sich früh neben den Heidennamen durch. — Psenosiris also teilt seinem Konfrater mit, daß die Totengräber eine vom Präfekten verbannte Frau Politike ins Innere der Oase gebracht hätten; er habe sie den ‚guten und gläubigen‘, d. h. den Christen unter den Toten-

gräbern in Obhut gegeben, bis ihr Sohn eintreffe. Wir stehen hier in der diokletianischen Verfolgung. Deportation nach einer Oase verbunden mit Einziehung des Vermögens war eine der Strafen, die Weigerer des Staatskultes traf.

Doch solch greifbare Tatsachen finden sich selten in diesen Briefen, Tatsachen von Entscheidung enthalten sie nicht. Ihr unverwelklicher Reiz liegt darin, daß sie das Menschliche eines vergangenen Christengeschlechts, wie es gerade aufsteigt in dessen Zügen, über die Jahrhunderte hinweg frisch und unverwischt festhalten. Man mag an ihnen wie an absichtslos gewählten Punkten die durchschnittliche Höhenlage des Christentums im Ägypten des 3. und 4. Jahrhunderts bestimmen. Doch wenn uns die literarischen Zeugnisse im Stich ließen — wir könnten uns nie vom Christentum jener Tage ein getreues Bild machen. Die literarischen Zeugen, die die Linien der Gipfel umreißen, die das Lebensgefühl der Christen in ihren großen Stunden festhalten, ob es sich nun um Martyrer handelt oder Aszeten, um die großen Bischöfe oder Lehrer — sie behalten recht gegenüber den Zeugen des Alltags, sie haben vor ihnen die größere Wahrhaftigkeit voraus, wie ein künstlerisches Abbild sie voraus hat vor der Momentphotographie. Ein Brief des Martyrerbischofs Ignatius — und seine Briefe sind Literatur, große Literatur — sagt uns mehr über den Geist des Urchristentums als alle die Briefstückchen von jenen kleinen braven Leuten zusammen.

Dr. Friedrich Fuchs.

Literatur

Francis Thompson, dessen schimmerndstes Prosastück in diesem Heft zum erstenmal in deutscher Sprache erscheint, ist durch die im „Hochland' gedruckten Übersetzungen zweier seiner bedeutendsten Dichtungen, ‚Der Jagdhund des Himmels' und ‚Ode auf die untergehende Sonne', in Deutschland überhaupt erst bekannt geworden. In der englisch sprechenden Welt gilt er schon länger als einer der repräsentativen Dichter des neunzehnten Jahrhunderts. Mit jedem Jahrzehnt ist im zwanzigsten der Stern seines Ruhmes gestiegen, und heute scheut man sich nicht, seine Dichtung zu den Wundern der Poesie zu zählen, seine Sprachkunst neben der Shakespeares zu nennen. Die Leser der Monatsschrift finden im 8. Jahrgang (Dezember 1910) einen biographischen und literarhistorischen Aufsatz über ihn im Anschluß an das biographische Quellenwerk von Everard Meynell ‚The Life of Francis Thompson'. Der Leiter einer katholischen Zeitschrift, Wilfrid Meynell, erkannte aus einem Gedicht, das Thompson zum Druck gesandt hatte, die Bedeutung des Dichters und nahm sich seiner an. Er rettete ihn sozusagen vom Untergang, denn, obwohl aus der Familie eines Arztes stammend und selber zum Studium der Medizin bestimmt, war Thompson, dem elterlichen Haus entfremdet, großem Elend und schließlich dem Opiumrausch verfallen und lebte nur der dichterischen Ausgestaltung seiner Träume. Die letzten Jahre seines Lebens — er starb 1907 im Alter von 47 Jahren — waren im Schutze klösterlicher Geborgenheit schriftstellerischen Arbeiten gewidmet, unter denen ein Leben des hl. Ignatius von Loyola (deutsch bei Kösel, Kempten) die umfangreichste ist.

Der Essay über Shelley hat seine Geschichte. Thompson schrieb ihn 1889 nach einer langen Schaffenspause, um einem Wunsch des damaligen Bischofs, späteren Kardinals Vaughan genug zu tun, der als Bekannter von Thompsons Familie den Dichter, in der Absicht, ihm behilflich zu sein, einlud, sich für die Dublin Review zu betätigen. Die Wahl des Themas blieb Thompson anheimgegeben. Die von Kardinal Wiseman gegründete Vierteljahrsschrift war

mehr ein theologisches als literarisches Organ, obwohl es sich bemühte, zwischen Religion und Dichtung von neuem die Brücke zu schlagen. Um deswillen leitete Thompson seinen Aufsatz mit der Betrachtung über den Bund der Kirche mit der Kunst ein, eine Betrachtung, die ursprünglich noch weiter ausgedehnt war als in der heutigen Fassung, und die er kürzte, nachdem er erleben mußte, daß die Arbeit ungedruckt blieb. Kurze Zeit nach der Vollendung des Shelley-Essays schreibt er ‚vereinzelte Gedanken über Shelley‘ nieder und kommt dabei abermals auf die Beziehungen zwischen Mensch und Werk zu sprechen. Die Aufzeichnungen scheinen die Frucht der Erfahrungen zu sein, die er mit seinem Essay gemacht hat. Er protestiert darin gegen die Äußerung, Shelley habe, obwohl er ein unwürdiges Leben geführt habe, dennoch wie mit Engelmund gesungen. Er schreibt wörtlich: ‚Laßt es mich mit nackten Worten sagen. Wenn also Heliogabalus Shelleys Hirn besessen hätte, so hätte er zwar das Leben eines Heliogabalus geführt, aber er hätte dennoch die Dichtungen Shelleys hervorgebracht. Mit einem, der so denkt, kann man nicht mehr reden. Das ist, beiläufig gesagt, das Tollste, was je aus der Feder eines braven Mannes auf Papier geflossen ist. Denn, der diesen Satz schrieb, war ein braver Mann, aber es ist ihm nicht zum Bewußtsein gekommen, daß er damit der Wahrheit den Dolch ins Herz stieß.‘ Und an anderer Stelle heißt es: ‚Der Unterschied zwischen dem echten Dichter in seiner Dichtung und in seinen Briefen und persönlichen Verhältnissen ist genau der Unterschied wie zwischen zwei verschiedenen Verfassungen eines und desselben Mannes; wie zwischen dem unter dem Schmiedehammer glühenden und dem kalten Eisen. Aber, ob kalt oder in Glut, so ist es doch immer das gleiche Eisen. Besteht ein Unterschied, so ist es der: Das glühende Metall ist sich selbst getreuer. Denn kalt ist es mit Schmutz bedeckt, mit Staub verdunkelt; in der Weißglut aber ist all dies weggeläutert.‘ Der aus Ängstlichkeit und Mangel an tieferer Einsicht in das Wesen der Sache zurückgewiesene ‚Versuch‘ wurde nach dem Tode des Dichters in seinen nachgelassenen Papieren wieder entdeckt. In den achtzehn Jahren war nicht nur in der Leitung der Dublin Review, sondern auch in der geistigen Verfassung ihrer Leser ein Wandel eingetreten, und so konnte man jetzt, nachdem Thompson zu hohem Ansehen gelangt war, die Veröffentlichung nachholen. Im Juli 1908 erscheint der ‚sehr bedeutende nachgelassene Essay genau in der Form, in welcher er unter den Papieren des verstorbenen Francis Thompson gefunden worden ist‘. Wilfrid Ward, dem das Verdienst dieser Einführung einer so bedeutenden Arbeit in die englische Literatur zukommt, empfängt gleich darnach einen begeisterten Brief von George Wyndham, der den Essay ‚den bedeutendsten Beitrag zu der großen, englisch geschriebenen Literatur der letzten zwanzig Jahre‘ nennt. Andere höher greifende Stimmen gesellen sich nach und nach hinzu, und jüngstens schreibt Professor George N. Shuster in seinem Buch: The catholic Spirit in Modern English Literature (Macmillan, Newyork 1922): ‚Seine größte Leistung als Prosaschreiber ist der „Shelley“. Nicht eine Apologie nur dieses seltsamen Dichters, sondern eine Schutzrede für die Dichtkunst selber. Thompson macht gleichsam in der Weißglut seines eigenen schöpferischen Dranges für einen Augenblick Rast und unternimmt in der glänzenden Rüstung königlicher Bildersprache einen Waffengang zur Rettung eines jüngeren Bruders in Apoll. War je Erkenntnis in ihrer höchsten intuitiven Form so vollkommen lebendig unter juwelenglitzernden Prunkgewändern?‘ Ein solches Prosastück ebenbürtig zu übersetzen, erfordert große Kunst. Theodor Haecker, der bewährte Newman-Übersetzer, hat sich der

von uns ihm anvertrauten Aufgabe mit der gleichen eigenwilligen Kraft und sprachlichen Selbstherrlichkeit gewidmet, die auch in dem Original zu spüren ist.

Der deutsche Leser, der mit Shelleys Leben und Werk* nicht vertraut ist, wird nicht allewege den Anspielungen folgen können. Da ist es vielleicht nicht überflüssig, wenn wir hier dem neuesten Roman eines neu auftauchenden französischen Erzählers, ,Ariel ou la vie de Shelley' von André Maurois, die getreulich ausmalende Schilderung eines Jugenderlebnisses Shelleys entnehmen, das auf sein ganzes Leben eingewirkt und quälende Schatten hineingeworfen hat. Shelley, der Sohn eines reichen Grundbesitzers von Sussex und Enkel des Baronets Bysshe Shelley, ist Schüler des angesehenen alten Eton-College. Dort herrscht die Sitte, daß die Größeren die Kleineren für ihre Dienste in Anspruch nehmen und gleichsam zu ihren Sklaven machen. Shelley fühlt seine Würde und geht auf den Ton und die Behandlungsart nicht ein. Das wird an ihm gerächt. Er heißt nur ,Shelley der Narr'. Man reizt ihn, bis er rot blickt, aber da man ihn zu allem fähig hält, wagt sich bald kein einzelner mehr an ihn heran. ,Die Shelley-Hetzen mit gut organisierter Meute werden ein Zugstück in Eton. Einige Treiber entdecken am Uferrand eines Flusses ein seltsames Wesen, das einen Dichter liest. Sie geben sofort laut. Shelley flieht, die Haare im Wind, über die Wiesen, durch die Straßen des Städtchens, in die Kreuzgänge des Kollegs. Als er endlich an einer Mauer gestellt und wie Schwarzwild verbellt wird, stößt er einen markerschütternden Schrei aus. Mit Bällen, die sie in Schmutz tauchen, wird er gleichsam an die Mauer festgenagelt. Da schreit einer „Shelley!", und „Shelley!" ein anderer, und bald hallen die alten, grauen Mauern von dem in immer schneidenderem Ton geheulten Namen „Shelley!" wider. Einer der Kleinen, der sich beliebt machen will, reißt dem Umstellten ein Kleidungsstück vom Leib, ein anderer zwickt ihn, ein dritter schleicht sich an ihn heran und schleudert mit einem Fußtritt das Buch, das Shelley krampfhaft unter seinem Arm gepreßt hält, in den Staub. Sofort drängen nun alle mit dem ausgereckten Zeigefinger auf das Opfer ein, schreien von neuem „Shelley, Shelley!" und zermürben den Rest seiner Nervenkraft. Die von den Quälern vorausgesehene Krise bricht aus, die Augen des Kindes funkeln in einem Ausbruch toller Wut, seine Wangen werden bleich, seine Glieder schlottern.'

Ein Aufrührer, bezieht Shelley die Hochschule, wird aber wegen seiner Schrift über die Notwendigkeit des Atheismus von ihr verwiesen. Er nimmt sich der Iren an, der adlige Vater entzieht ihm den Unterhalt, und er verläßt England für immer. Seine schönsten Dichtungen reifen in italienischer Sonne. Im Golf von Spezia ist er im Alter von 30 Jahren bei einer Segelfahrt im Sturme ertrunken.

-h.

* Eine Auswahl seiner Dichtungen hat neuerdings Alfred Wolfenstein gut ins Deutsche übertragen. (Bei Paul Cassirer in Berlin.)

Bildungswesen

Landschaft und Mensch. In seinem prächtigen Buche ,Die Gestaltung der Landschaft durch den Menschen'* macht es sich Paul Schultze-Naumburg zur Aufgabe, die Zusammenhänge aufzudecken, die zwischen dem Menschenwerk und der Natur bestehen und gewahrt werden müssen, ,die Tätigkeit des Menschen an der Umgestaltung der Erdoberfläche auf ihre wirtschaftlichen und allgemein ethischen Werte zu untersuchen', also mit anderen Worten: dem bloßen wirtschaftlichen Rationalismus des 19. Jahrhun-

* Verlag G. D. W. Callwey, München 1922.

derts ein höheres Prinzip beizuordnen. Wenn es die Sünden und Fehler aufzeigt, die nüchterne Erwerbssucht und brutale technische Fortschrittswut an den Beziehungen des Menschen zur großen Ganzheit seines irdischen Daseins und damit am größten Fortschritt der Menschheit begangen haben, wenn es aus solchem Erkennen und Sehen heraus einer neuen, bei aller Hochachtung vor modernen Errungenschaften doch mehr innerlichen, ehrfurchtsvollen Epoche die Wege ebnen will, so bedeutet das nicht mehr und nicht weniger als einen Kampf gegen den Vorkriegsmaterialismus, aus dem wir uns ja herausarbeiten wollen. Das Buch gehört daher in jede Schule und in den persönlichen Besitz möglichst vieler Lehrer: Hier können sie sich erwärmen, wenn sie die Schüler auf Wanderungen führen, aus solchem Borne können sie unendliche Anregungen schöpfen zur ästhetischen und ethischen Erziehung der Jugend; denn einerseits öffnet sich hier durch eine feine und gewissenhafte Gegenüberstellung des Schönen und des Unschönen in Wort und Bild (nicht weniger als 728 meist wohlgelungene Aufnahmen kräftigen und stützen den temperamentvollen, lebenatmenden Text) der Blick für das Wahre, Echte, Wesentliche: der leidige Absturz in vage Gemeinplätze und leichtsinnige Werturteile schließt sich bei dieser Methode von selbst aus. (Ich stelle das Buch insofern als lebendige Illustration neben F. Ratzels klassisches Werk ‚Über Naturschilderung',* das eben in 4. Auflage erschienen ist.) Andrerseits wird aber der ethische Gewinn unmittelbar daraus folgen: Hier ist einer, der Ehrfurcht predigt; einer, nach dessen Grundsätzen auch der Mensch von heute nicht danach streben darf, nur kühner Techniker oder rechnender Krämer zu werden, die Natur nur nach Pferdekräften zu bemessen, sondern ein ‚Vollmensch' zu werden; ein Mensch, der eine starke Persönlichkeit in den Rahmen und in den Dienst der großen humanen Idee gegenseitig beglückender Güte und Schönheit einzustellen vermag; der um momentanen persönlichen Vorteils willen nicht zum Tempelschänder an der Natur und damit zum Freudenzerstörer für sich und seine Mitmenschen wird.

* Verlag R. Oldenbourg, München und Berlin 1923.

Aber wir alle sollten diesem Buch gegenüber zuerst Lernende sein, um vielleicht einmal für andere zu Lehrenden zu werden. Jeder von uns kann einmal — oder tagtäglich! — aktiv oder passiv vor die hier berührten Probleme gestellt werden. Ob er nun durch die Landschaft wandert und sich Gedanken macht über die Wege, die hier und dort angelegt sind: hier zweck- und sinnvoll sich dem Gelände anschmiegend und daher organisch schön, dort gewalttätig oder gekünstelt den landschaftlichen Organismus zerstörend; ob er Ruinen oder Neubauten daraufhin anschaut, welche Rolle sie im Rhythmus der Umgebung spielen können, oder ob sie diesen Rhythmus rauh und kindisch durchbrechen: — aus Schultzes Buch wird er, wie ich sicher glaube, diese Kultur des Auges gewinnen. Mit heimlicher Scham lesen wir von den Barbarismen der verflossenen Jahrzehnte, von der kaltblütigen Vernichtung der herrlichen Laufenburger Stromschnellen, von der Verpestung unserer Wasserwege durch Fabrikabwässer und Fäkalienabfuhr (in einer Zeit, da man über die schmutzigen Landstraßen des Mittelalters hämisch gelacht hat); wir lesen mit stiller Freude von den Bestrebungen, über solche Krankheiten einer rein materialistischen Lebenserfassung hinwegzukommen und durch den Vergleich mit frühern, organischer denkenden Perioden wieder zu lernen, daß — wie es in einem andern sehr beachtenswerten Buche heißt* — die Bauwerke wieder als Glieder einer größeren Gemeinschaft hingestellt werden, daß wieder mit der

* Jul. Baum, Süddeutschland, in „Die schöne deutsche Stadt", S. 83.

Wirklichkeit geschaltet werde, daß nicht mehr immer nur tausend kleine Einzelkörper produziert werden, ohne daß diese anspruchsvollen Bilder zueinander in Beziehung gesetzt sind. Wie instruktiv wirken etwa unter diesem Gesichtspunkt die beiden Abbildungen 457 und 458 (alte und neue Brücke in Saalfeld) mit dem dazu gehörigen Text: Hier lernen wir tatsächlich nicht allein fühlen, daß, sondern sehen, warum das gute Alte einen ästhetischen Vorzug bedeutet, warum dort Leben, hier Tod, dort Organismus, hier Schablone waltet. Gerade die mit großem Geschick angezogenen und unbestechlich durchgeführten Vergleiche machen den didaktischen Wert des Buches aus; der Bücher mit nur schönen Städtchen und Dörfern und stillen Winkeln und romantischen Gassen und lieblichen Baugruppen und künstlerischen Brunnen sind heutzutage unzählige, darunter solche von erlesenem Geschmack, wie z. B. die im Verlag von R. Piper herausgekommene ‚Schöne deutsche Stadt'. Aber sie nehmen ihre Schönheiten meist aus der Realität des Alltags heraus und stellen sie parademäßig vor uns auf — als Schaustück, als Sehnsuchtsziel, als Traum. Bei Schultze aber bewegt sich die Schönheit neben uns her und gibt sich uns wie das tägliche Brot, von dem wir wissen müssen, daß es gesund sein soll. Gesund in diesem Sinn ist aber nur eine Kultur, die tiefere als nur materielle Werte kennt, ‚Werte, die sich nicht in der Bilanz der nächsten Jahre mit Mark und Pfennigen aufführen lassen, sondern die dem Volke als Ganzes zugute kommen, und wenn es auch nur „geistige" Werte sind' (S. 223). Die Katechese in der Ästhetik wird so zur Predigt eines sozialen Ethos. Und dieses schneidet mehr als einmal in die nacktesten und härtesten und nüchternsten Komplexe der so verwickelten sozialen Kultur ein: etwa dort, wo von der Anlage der Industriebauten, von dem Bau von Arbeiterwohnungen und von den Folgen für den Menschen und seine Arbeit die Rede ist. Es wird um des ganzen Volkes willen gut sein, wenn solche Stimmen nicht nutzlos verhallen, heute, wo man so übergerne und so überlaut von der ‚Liquidation der Revolution von 1918' spricht.

Dabei ist dieser Missionar kein fanatischer laudator acti temporis, der am liebsten alles Neue hinwegfegen möchte, weil es Schwierigkeiten macht. Er nimmt die Industrie als notwendiges Ergebnis wirtschaftlicher Entwicklung und die Eisenbahn (mit Ausnahme der zweckwidrigen Bergbahnen) als ‚alten Freund', den wir nicht aus unserm Leben fortdenken können (S. 335). Aber gerade, weil alles ein Stück von uns ist, soll es nicht tötend, nicht zerstörend, nicht feindselig wirksam sein, sondern bildend und belebend, soll nicht als immanente häßliche Dissonanz uns ans Häßliche gewöhnen oder ewig Ärgernis geben, sondern als Glied einer großen Harmonie in uns unbewußt das Gefühl der Geschlossenheit erzeugen. Und während etwa der alte Choleriker Hansjakob beim Anblick einer eisernen Brücke ohne weiteres die Lust verspürt, ihren Ingenieur an einem ihrer Pfeiler aufknüpfen zu lassen, so lehrt uns Schultze verstehen, daß lange Eisenbrücken sich unter Umständen sehr wohl dem Rhythmus einer Ebene anschließen können und daher schön, in den Bergen oder in den Städten aber häßlich wirken müssen, vielleicht auch auf Grund ‚geheimer Verwandtschaft des Materials' (S. 318).

Ich muß gestehen: Kaum aus irgendeinem Buch ist in einer Zeit schwerer seelischer Depression soviel Lebensfreude und Lebensschwung auf mich übergeströmt wie aus diesem. Zum Danke dafür, was es mir gegeben, möchte ich aufrichtig wünschen, daß möglichst viele mit mir diese Freude teilen. Den Bildnern der Jugend in erster Linie, in zweiter aber allen, die es ehrlich gut meinen mit unserm Volk und seiner Zukunft und die

das Heil dieser Zukunft mehr in einer innern Umwertung als in einer demagogischen Zurechthobelung erblicken, — ihnen allen gilt es: Nehmt und lest, aber dann — sehet!

Dr. Anton L. Mayer-Pfannholz.

Landwirtschaft

Landwirtschaftlicher Produktionsrückgang und seine Behebung. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Entbehrungen und die Not der letzten Kriegsjahre die Grundursache unseres heutigen Elendes geworden sind. Hätte nicht der Hunger weite Kreise unseres Volkes zermürbt, so wäre es den Feinden nicht gelungen, unserer Faust das Schwert zu entwinden.

Die Führer der deutschen Landwirtschaft hatten es vor dem Kriege sehr richtig erkannt, daß zur Sicherung unserer Volksernährung bei Mißernten und Kriegszeiten eine Aufspeicherung von Lebensmitteln und namentlich von Futtermitteln unumgänglich notwendig sei, allein ihre Mahnungen verhallten ungehört. Als mit Ausbruch des Krieges die Futtermitteleinfuhr, die zur Erhaltung unseres Viehbestandes unbedingt erforderlich war, in Fortfall kam, stellte sich sogleich als notwendige Folge eine starke Verminderung unseres Viehbestandes ein.

Aber noch eine andere Folge trat mit dem Fortfall der Futtermitteleinfuhr in Erscheinung. Die deutschen Viehbestände waren zum weitaus größten Teile hochgezüchtete Rassen, zu deren Erhaltung vor allen Dingen die Fütterung von Kraftfutter notwendig ist. Selbst für die durch den Krieg verminderten Viehbestände reichte das Inlandskraftfutter nicht aus, und dadurch ging die Qualität der Tiere namentlich bezüglich Mastfähigkeit und Frühreife ganz außerordentlich zurück. Sollte demnächst die Zahl unserer Viehbestände auch die der Vorkriegszeit wieder erreichen, so wird unsere Fleischproduktion infolge des Rückganges von Frühreife und Mastfähigkeit trotz allem nicht die der Vorkriegszeit erreichen.

Hand in Hand mit der Verminderung der deutschen Viehbestände ging eine Verringerung der Düngererzeugung. Dies war um so fühlbarer, als auch auf dem Kunstdüngermarkte Lieferungsschwierigkeiten einsetzten. Die Rohstoffe zur Herstellung der Kunstdüngemittel stammen ja zum weitaus größten Teil aus dem Auslande, und daher brachte die durch den Krieg hervorgerufene Grenzabsperrung auch einen Mangel an diesen Rohstoffen. Dadurch ging die Höhe unserer Pflanzenproduktion erheblich zurück, welcher Umstand noch dadurch bedeutend verstärkt wurde, daß aus Mangel an menschlicher Arbeitskraft die Bearbeitung der Felder nicht wie erforderlich ausgeführt werden konnte. Während die Männer bei der Fahne standen, mühten sich die Frauen, zu ihren häuslichen Arbeiten auch die Arbeit der draußen kämpfenden Männer zu verrichten. Wenngleich die Frauen auch Großes dabei geleistet haben, so konnten sie dieser gewaltigen Arbeit doch nicht voll gewachsen sein.

Auf allen Gebieten der landwirtschaftlichen Gütererzeugung trat also ein starker Rückgang ein, wodurch unsere Volksernährung sehr gefährdet wurde. Die Regierung glaubte nun mit Einführung der Zwangswirtschaft das alleinrettende Mittel gefunden zu haben, um unser Volk vor dem Hungertode zu bewahren. Es wurde jedoch das Gegenteil von dem, was man wollte, erreicht. Die Zwangsablieferung landwirtschaftlicher Produkte zu Preisen, die oftmals kaum die Gestehungskosten erreichten und den Ankauf gleichwertiger Futtermittel als Ersatz für die abgelieferten Produkte nicht ermöglichten, rief in weiten Kreisen der Landwirte eine Gleichgültigkeit in der Gütererzeugung hervor oder führte dazu, daß in erhöhtem Maße solche Früchte gebaut wurden, die keiner Ab-

lieferung unterstanden. Fast die gleichen Verhältnisse traten in der Fleischproduktion zutage. Die innere Ursache dieser Erscheinung war das Schwinden des Unternehmerinteresses als Folge der Zwangswirtschaft. In diesem Sinne haben sich die Verhältnisse in der Nachkriegszeit noch wesentlich verschärft. Es sind Fälle zu verzeichnen, wo in landwirtschaftlichen Betrieben große Flächen überhaupt nicht bestellt werden, oder wo die Felder derartig verunkrautet sind, daß selbst ein Fachmann nicht herausfindet, ob es sich um ein bebautes oder unbebautes Feld handelt.

Wenn nun auch dem Rückgange der landwirtschaftlichen Produktion noch eine ganze Reihe anderer Ursachen zugrunde liegt, so sind die wesentlichsten doch in den angeführten Punkten zu finden. Sollen unsere Greise und Frauen nicht auch weiterhin infolge Unterernährung dahinsiechen, und soll in unserer Jugend nicht ein körperlich und geistig unentwickeltes und schwächliches Geschlecht entstehen, so ist es notwendig, die landwirtschaftliche Produktion zu steigern. Von höchster Bedeutung wäre dafür eine ausgedehnte Wirtschaftsberatung seitens der Landwirtschaftskammern und der landwirtschaftlichen Schulen. Außerdem müßte das landwirtschaftliche Unterrichtswesen ausgebaut werden. Da sehr viele Landwirte es auch heute noch nicht für notwendig halten, ihre Söhne auf landwirtschaftliche Schulen zu schicken, so müßten für den Nachwuchs landwirtschaftlicher Betriebsleiter Fortbildungsschulen begründet werden in ähnlicher Weise wie die Fortbildungsschulen für junge Handwerker. Als Leiter eines landwirtschaftlichen Betriebes dürften nur solche Landwirte zugelassen werden, die einen Nachweis entsprechender theoretischer und praktischer Kenntnisse erbracht haben. Dies gilt vor allem für selbstwirtschaftende Besitzer.

Eine wesentliche Förderung der landwirtschaftlichen Produktion wäre in der Einführung einer Produktions- oder Marktlieferungspflicht gegeben. Der in ähnlicher Weise von Professor Aereboe vertretene Gedanke einer Pflichtproduktion geht von dem Grundsatz aus, daß für jeden Grundbesitzer die sittliche Pflicht besteht, Grund und Boden nach besten Kräften zum Wohle des Vaterlandes zu nutzen. Die Erzielung von Höchsterträgen liegt ja nicht nur im Interesse des einzelnen Grundbesitzers, sondern auch im Interesse der Volksernährung und damit des Staates. Aus diesem Grunde hat daher der Staat das Recht, auf die landwirtschaftliche Produktion eventuell durch Strafmaßnahmen usw. einzuwirken. Es wäre nun jeder Grundbesitzer gesetzlich dahin zu verpflichten, je Hektar Landes eine bestimmte Menge landwirtschaftlicher Erzeugnisse auf den Markt zu bringen. Die Höhe dieser etwa für den Bereich eines Kreises festzusetzenden Menge muß sich dabei nach den Durchschnittsernten der betreffenden Gegend richten, welche Feststellung ohne größere Schwierigkeiten seitens der Landwirtschaftskammern bzw. der mit diesen verbundenen landwirtschaftlichen Schulen vorgenommen werden könnte. Würden einzelne Landwirte in den Erträgen ihrer Wirtschaft nicht den Durchschnitt der betreffenden Gegend erreichen, so wären von diesen die Mindererträge in Goldmark als Zubuße zu zahlen. Wären die Mindererträge auf Nichtverschulden (z. B. durch Hagelschlag) zurückzuführen, so käme natürlich die Zubuße in Fortfall. Im übrigen hätte sich die Pflichtproduktion auf alle jene pflanzlichen und tierischen Erzeugnisse zu erstrecken, die für die Volksernährung von Bedeutung sind. Vorbedingung einer Produktionspflicht ist selbstredend die freie Preisgestaltung, denn im anderen Falle würde sie nichts anderes als eine Zwangswirtschaft darstellen. Bei freier Preisgestaltung aber liegt es ja schon von vornherein im Interesse jedes einzelnen Landwirtes,

möglichst hohe Ernten zu erzielen, so daß seine Produktion und sein Unternehmerinteresse auf keine Weise durch die Produktionspflicht geschädigt würden.

Die Einführung einer Produktionspflicht würde demnach eine Belastung des Grundbesitzes entsprechend seiner Leistungsfähigkeit darstellen und würde eine allmähliche Ausschaltung unfähiger Betriebsleiter mit sich bringen. Gleichzeitig würde auf diese Weise der Erwerb von Grund und Boden aus rein spekulativen Beweggründen unterbunden; gibt es doch heute gewisse Kreise, die sich während des Krieges und der Nachkriegszeit auf Kosten unseres Volkes bereichert haben und die heute den Grundbesitz nur als sichere Kapitalsanlage betrachten.

Noch ein anderer Vorteil würde mit der Einführung einer Produktionspflicht in Erscheinung treten. Wie schon erwähnt, gibt es heute eine ganze Anzahl landwirtschaftlicher Betriebe, deren Ländereien nur zum Teil oder sehr extensiv bearbeitet werden. Manche Böden, die durchaus lohnende Erträge abwerfen würden, sind überhaupt noch nicht in Kultur genommen. Es ist hier hauptsächlich an die Moor- und Heideböden gedacht. Mit Einführung einer Produktions- oder Marktlieferungspflicht entsprechend der Größe und Leistungsfähigkeit des Betriebes wäre jeder Grundbesitzer gezwungen, alle ihm gehörigen kulturfähigen Böden, auch die bisherigen Ödländereien und Moore, zur Produktion heranzuziehen, da sich die Produktionspflicht ja auch auf letztere Bodenarten erstrecken würde.

Es wäre natürlich zu fordern, daß der Staat in der Kultivierung fiskalischer Ödländereien vorbildlich und großzügig voranginge und Mittel zur Ödlandskultur unter günstigen Bedingungen zur Verfügung stellte. Gleichzeitig hätte der Staat auf eine Verbilligung der Kunstdüngemittel, des Saatgutes und der Pflanzenschutzmittel hinzuwirken, um auch auf diese Weise die Pflanzenproduktion und durch diese die Fleisch- und Fettproduktion zu fördern.

Würden alle diese Gesichtspunkte Berücksichtigung finden, so bestände Hoffnung, besseren Zeiten entgegenzugehen, und es würde der Tag kommen, an dem wir, frei von einer Abhängigkeit vom Auslande, durch reine Inlandserzeugung die Ernährung unseres Volkes bewerkstelligen könnten.

Karl Dürken.

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes: Bernardino Luini, ‚Passion‘, Gesamtbild und zwei Ausschnitte, vergleiche den Aufsatz von Friedrich Fuchs auf Seite 86.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Sieberz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.

Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst: Herausgegeben von Karl Muth

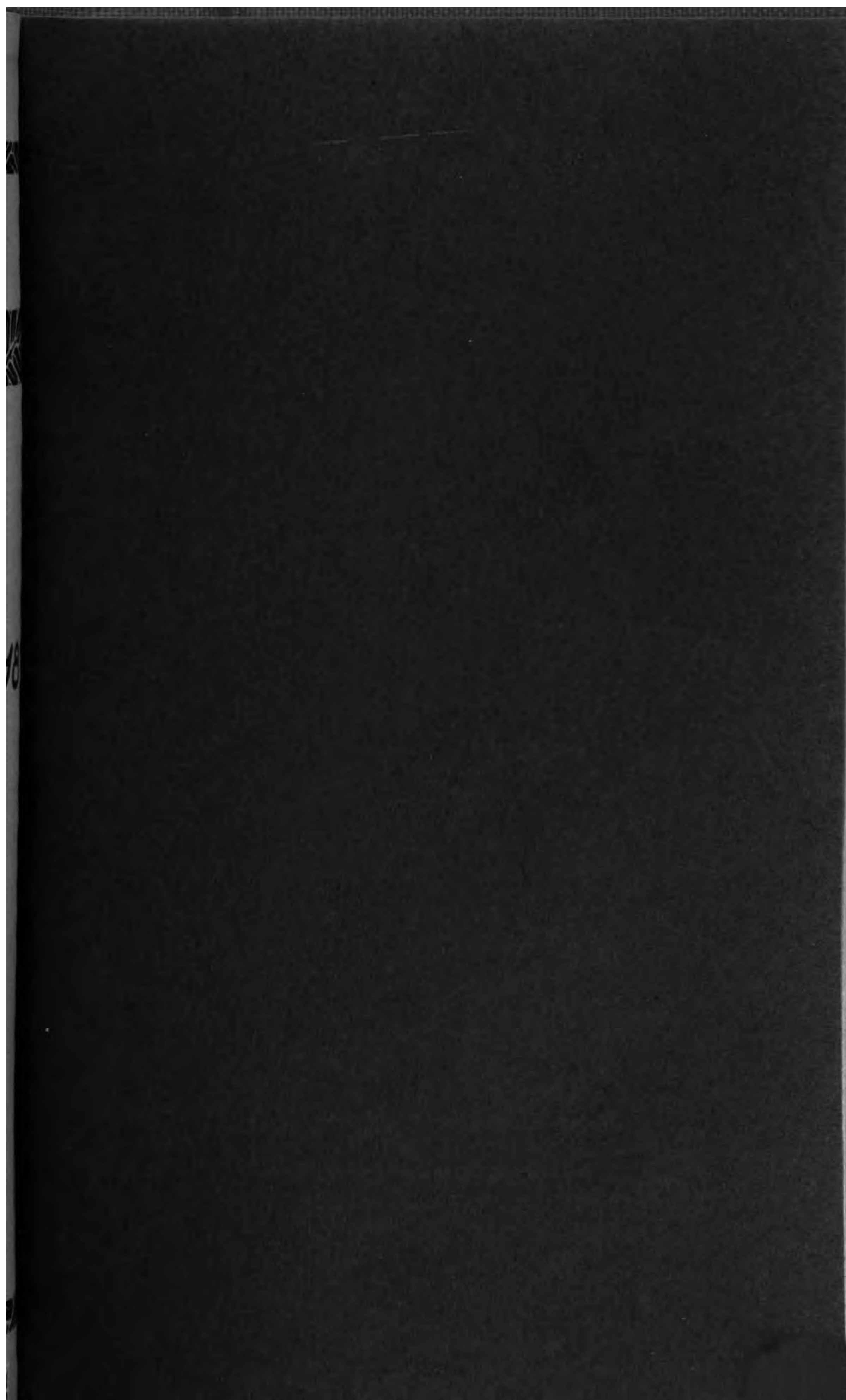
Achtes Heft 1923/1924 * Einundzwanzigster Jahrgang

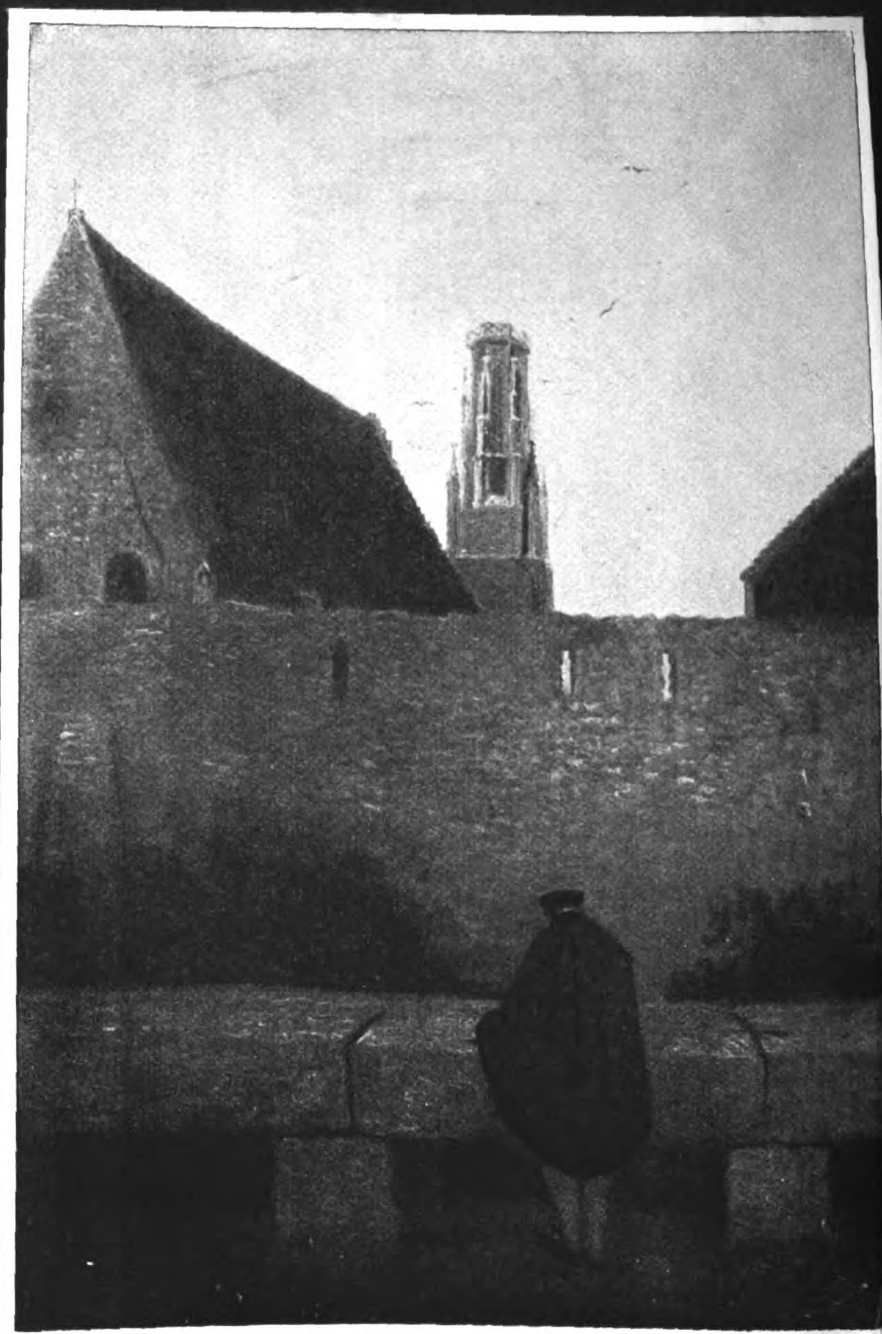
Mai

Jos. Köselsche Buchhandlung München u. Kempten



Conrad Jaeger





Caspar David Friedrich / Stadtmauer von Greifswald

Aus Wolfradt, Caspar David Friedrich (Mauritius-Verlag, Berlin)



Echtes und falsches Großdeutschtum

Von Josef Räuscher

Der Weltkrieg hat die nationalstaatliche Entwicklung Europas vollendet. Mit der Loslösung der nichtrussischen Völker vom russischen Reich, mit der Zertrümmerung der Habsburger-Monarchie waren die letzten gemischtvölkischen Großstaaten Europas beseitigt, nachdem das Vorspiel des [illegible]egs auf dem Balkan die europäische Türkei national aufgeteilt hatte. [illegible] von Volkssplittern ohne Selbständigkeitswillen, wie etwa [illegible]ken, besitzt heute jedes europäische Volk seinen Staat, und dort, wo [illegible]nationaler Staat noch vorhanden ist wie etwa in Belgien, drängt [illegible]blem gleichfalls zur Lösung. Erst das 19. Jahrhundert hat ganz all[illegible] Europa das Ideal der Identität von Nation und Staat durchgesetzt; [illegible] Etappen dieser Entwicklung waren die deutsche, italienische und [illegible] Einigung. Die Erneuerung der Türkei geschah gleichfalls durch [illegible] Setzung des Nationalstaates an Stelle des übernationalen politisch[illegible] Imperialismus osmanischer Vergangenheit; und es ist kein Zu[illegible] Irland erst in dieser Zeit den Weg aus seinem Unglück zu staatlicher [illegible]keit fand.

[illegible] die Entente das Selbstbestimmungsrecht der Völker unter ihre [illegible] aufnahm, geschah dies natürlich aus sehr realpolitischen Gründen; [illegible] machte damit geschickt die eigene Realpolitik zum Träger der [illegible]wicklung und wurde von dieser, die reif zur Vollendung war, [illegible] getragen. Da der bisher letzte Akt der nationalstaatlichen [illegible] von unseren Kriegsgegnern verwirklicht wurde, mußte der [illegible] Vollzug dieses letzten Aktes dem Deutschtum schädlich werden. [illegible] Ungarn oder den Ukrainern in Polen und Beßarabien gibt es [illegible] europäische Nation, die soviel Ursache hat, die heutige Teilung [illegible] ungerecht zu bezeichnen, wie die deutsche. Deutschland hatte [illegible] Kriege im 19. Jahrhundert für den eigenen Nationalstaat [illegible] der Seite eines anderen zum Nationalstaat drängenden Volkes [illegible] Weltkrieg kämpfte es an der Seite der beiden letzten gemischt[illegible]mächte, die der nationalstaatlichen Entwicklung im Wege [illegible] Habsburger-Monarchie und der Türkei. Es kämpfte im Sinne [illegible]ung also an der Seite der außenpolitischen ‚Reaktion', und [illegible] Entente mit den Hoffnungen aller möglichen Völker ihre [illegible].

[illegible] selbst war zwar zu einem Nationalstaat gekommen, aber [illegible] ein Torso geblieben. Wir standen und stehen noch [illegible] unter der Wirkung eines vierhundertjährigen Zerfalls, der [illegible] Reformation begann, das allgemeine Nationalbewußtsein [illegible]ischen, dann mit konfessionellen Gegensätzen verwirrte, wert[illegible] Gebiet im Westen, Süden und Osten zum Teil endgültig [illegible] schließlich Länderpatriotismen an die Stelle eines nationalen [illegible] setzte. Das reiche und verhältnismäßig dicht bevölkerte Deutsche [illegible] Jahrhunderts wurde im Dreißigjährigen Krieg zivilisatorisch

[illegible]

Echtes und falsches Großdeutschtum

Von Josef Räuscher

Der Weltkrieg hat die nationalstaatliche Entwicklung Europas vollendet. Mit der Loslösung der nichtrussischen Völker vom russischen Reich, mit der Zertrümmerung der Habsburger-Monarchie waren die letzten gemischtvölkischen Großstaaten Europas beseitigt, nachdem das Vorspiel des Weltkriegs auf dem Balkan die europäische Türkei national aufgeteilt hatte. Mit Ausnahme von Volkssplittern ohne Selbständigkeitswillen, wie etwa der Basken, besitzt heute jedes europäische Volk seinen Staat, und dort, wo ein übernationaler Staat noch vorhanden ist wie etwa in Belgien, drängt das Problem gleichfalls zur Lösung. Erst das 19. Jahrhundert hat ganz allgemein in Europa das Ideal der Identität von Nation und Staat durchgesetzt; die großen Etappen dieser Entwicklung waren die deutsche, italienische und südslawische Einigung. Die Erneuerung der Türkei geschah gleichfalls durch bewußte Setzung des Nationalstaates an Stelle des übernationalen politisch-kirchlichen Imperialismus osmanischer Vergangenheit; und es ist kein Zufall, daß Irland erst in dieser Zeit den Weg aus seinem Unglück zu staatlicher Selbständigkeit fand.

Als die Entente das Selbstbestimmungsrecht der Völker unter ihre Kriegsziele aufnahm, geschah dies natürlich aus sehr realpolitischen Gründen; aber man machte damit geschickt die eigene Realpolitik zum Träger der großen Entwicklung und wurde von dieser, die reif zur Vollendung war, selbst wieder getragen. Da der bisher letzte Akt der nationalstaatlichen Entwicklung von unseren Kriegsgegnern verwirklicht wurde, mußte der praktische Vollzug dieses letzten Aktes dem Deutschtum schädlich werden. Neben den Ungarn oder den Ukrainern in Polen und Beßarabien gibt es kaum eine europäische Nation, die soviel Ursache hat, die heutige Teilung Europas als ungerecht zu bezeichnen, wie die deutsche. Deutschland hatte seine großen Kriege im 19. Jahrhundert für den eigenen Nationalstaat und 1866 an der Seite eines anderen zum Nationalstaat drängenden Volkes geführt; im Weltkrieg kämpfte es an der Seite der beiden letzten gemischtvölkischen Großmächte, die der nationalstaatlichen Entwicklung im Wege standen: der Habsburger-Monarchie und der Türkei. Es kämpfte im Sinne dieser Entwicklung also an der Seite der außenpolitischen ‚Reaktion', und so konnte die Entente mit den Hoffnungen aller möglichen Völker ihre Politik verstärken.

Deutschland selbst war zwar zu einem Nationalstaat gekommen, aber dieser Staat war ein Torso geblieben. Wir standen und stehen noch als Gesamtvolk unter der Wirkung eines vierhundertjährigen Zerfalls, der spätestens mit der Reformation begann, das allgemeine Nationalbewußtsein zuerst mit ständischen, dann mit konfessionellen Gegensätzen verwirrte, wertvolles deutsches Gebiet im Westen, Süden und Osten zum Teil endgültig abstieß und schließlich Länderpatriotismen an die Stelle eines nationalen Patriotismus setzte. Das reiche und verhältnismäßig dicht bevölkerte Deutsche Reich des 16. Jahrhunderts wurde im Dreißigjährigen Krieg zivilisatorisch

vernichtet und auf fast ein Fünftel seiner Bevölkerung gebracht; die langsame Erholung der neuen Generation stand schon ganz unter dem Bann der Länderpatriotismen, Holland und die Schweiz waren selbständig geworden, Frankreich drang zum Rhein vor, der Rest des Reiches sah die politische Macht an die Peripherie gerückt und verteilt zwischen dem habsburgischen Hausbesitz des erblich gewordenen Schattenkaisertums und der werdenden protestantischen Großmacht Preußen. Dem Jahre 1848, im nationalen Sinne einer Folge von 1813, mißlang der großdeutsche Wurf, und der Bruderkampf von 1866 mußte die kleindeutsche Lösung von 1870 vorbereiten.

Die Niederlage von 1918 hat dem kleindeutschen Reich neue Grenzgebiete genommen, das Rumpfreich selbst aber erhalten. Wäre der äußere Druck nicht vorhanden, dann hätte man nach 1918 fast automatisch bedeutsame Schritte auf dem Weg zur großdeutschen Lösung tun können, denn die Hindernisse von 1848 bestanden nicht mehr. Im Grunde waren beide Rivalen um die deutsche Führung verschwunden: die Habsburger-Monarchie, Großmacht gerade vermöge ihrer nichtdeutschen Bestandteile, hatte sich aufgelöst, die preußische Großmacht war im neuen Deutschland gewissermaßen unmittelbares Reichsland geworden. Weder Preußen noch das neue Österreich, das nur einen Teil der ehemals habsburgischen Deutschen umfaßt, boten realpolitische Hindernisse. Die ursprüngliche österreichische Verfassung vom 12. November 1918 sprach somit nur die innerhalb des deutschen Gesamtgebiets logisch gegebene Folgerung aus, als sie feststellte: ‚Deutschösterreich ist ein Teil der deutschen Republik.‘ Dann aber setzte der Druck von außen ein, und im Reich hatte man zwar die großdeutschen Farben gewählt, hatte aber sogar die unerläßliche offizielle Erwiderung jener österreichischen Verfassungsbestimmung versäumt, obwohl es damals notwendig gewesen wäre, mitten im Zusammenbruch dem Deutschtum das neue, durch realpolitischen Zufall möglich und durch die geschichtliche Stunde notwendig gewordene Programm weithin sichtbar zu zeigen. Nicht deshalb, weil eine Hoffnung bestand, dieses Programm sofort zu verwirklichen; aber deshalb, weil man es aussprechen und es den Feinden überlassen mußte, ihrem eigenen Selbstbestimmungsprogramm ins Gesicht zu schlagen.

Auf 16 souveräne Staaten ist seither das geschlossene deutsche Sprachgebiet in Mitteleuropa verteilt. Die zahlreichen Sprachinseln in Polen, Rußland, den Randstaaten, Ungarn, Südslawien, Rumänien lassen wir beiseite; sie kommen für die kulturelle Volksgemeinschaft, nicht aber für die Erfüllung auch des strengsten großdeutschen Staatsgedankens in Betracht. Dieser ist in seiner strengsten Folgerichtigkeit zunächst utopisch; denn Teile des deutschen Sprachgebiets leben aus eigenem Willen seit Jahrhunderten politisch von uns getrennt, und es gälte ja nicht nur, die Jahre 1918 und 1866, sondern auch das Jahr 1648 rückgängig zu machen. In diesem strengsten großdeutschen Sinne gehören zum geschlossenen deutschen Sprachgebiet, das den anderen Nationen gegenüber ‚grenzfähig‘ wäre, nicht nur der größere Teil der Schweiz und die rein deutschen Staaten Österreich, Danzig, Liechtenstein und Luxemburg, sondern auch Holland, dessen

niederfränkischer Dialekt Schriftsprache durch die Politik geworden ist, und die vlämische Nordhälfte Belgiens. Am geschlossenen deutschen Sprachgebiet sind außerdem beteiligt Frankreich mit seiner kleinen vlämischen Nordspitze und mit Elsaß-Lothringen, Italien mit Südtirol, Südslawien mit Südsteiermark, Ungarn und die Tschechoslowakei mit Resten des Burgenlandes, die Tschechoslowakei mit ihren südlichen, westlichen und nördlichen Randgebieten, Polen mit Oberschlesien, Teilen Posens und Westpreußens, Litauen mit dem Memelgebiet und Dänemark mit einem Grenzstreifen.

Während nun im heutigen Rumpfreich die Katholiken ungefähr ein Drittel der Bevölkerung ausmachen, ist, bezogen auf das gesamte geschlossene deutsche Sprachgebiet ohne Inseln, der Anteil des Katholizismus mindestens so groß wie der des Protestantismus. Die kleindeutsche Entwicklung hat den deutschen Katholizismus auf verschiedene Staaten verteilt, während mit Ausnahme Nordhollands und des protestantischen Teiles der Schweiz (nicht identisch mit der deutschen Schweiz) die Hauptmasse der Protestanten im Reich geblieben ist. Die Gebietsverluste nach 1918 haben wieder in erster Linie den deutschen Katholizismus getroffen: Elsaß-Lothringen, Oberschlesien, Westpreußen sind teils katholisch, teils katholisch durchsetzt. Im ganzen ist die deutsche Irredenta in Mitteleuropa der übergroßen Mehrheit nach katholisch: fassen wir diese Irredenta, ohne damit politische Wünsche auszusprechen, im oben erwähnten strengsten Sinn auf, dann sind von ihr Südholland, Nordbelgien, Luxemburg, Elsaß-Lothringen, Teile der Schweiz, Liechtenstein, Österreich, Südtirol, Südsteiermark, der Rest des Burgenlandes, die Randgebiete der Tschechoslowakei und große Teile Neupolens katholisch.

Und nicht nur die Abtretungen von 1918 haben den deutschen Katholizismus getroffen, sondern auch die Bevölkerung der besetzten Gebiete an Rhein und Ruhr ist in ihrer Hauptmasse katholisch. Hat nun der deutsche Katholizismus ein Interesse an zentrifugalen Bestrebungen? Das Verhältnis der rheinischen Bevölkerung zu den Separatisten gibt einen Teil der Antwort. Und der famose Plan, nach dem Verlust des Ruhrkampfes das Rheinland sich selbst zu überlassen, ist nicht katholischer Herkunft gewesen. Aber nicht nur als Deutscher, sondern auch als Katholik kann der deutsche Katholik nicht reichsmüde sein. Denn ein Deutsches Reich, das in seinen politischen Grenzen auch nur annähernd die Grenzen des geschlossenen deutschen Sprachgebietes erreichte, wäre gut zur Hälfte katholisch und stellte auch ziffernmäßig die völlige ‚Parität‘ der Konfessionen her. Nun ist ein solches Deutsches Reich wohl ein sehr entferntes Zukunftsideal; es würde nicht nur eine grundstürzende Änderung der europäischen Machtverhältnisse voraussetzen, sondern auch moralische Eroberungen, gerade im Hinblick auf nicht geraubte, sondern freiwillig ausgeschiedene Länder. Es ist merkwürdig, daß die Bewegung, die das Wort ‚großdeutsch‘ äußerlich am stärksten betont, am wenigsten fähig ist, moralische Eroberungen gerade dort zu machen, wo zunächst an großdeutsche Überlieferungen angeknüpft werden kann. Denn diese erstaunliche großdeutsche Bewegung verkennt entweder aus Oberflächlichkeit oder bewußt, daß alles, was etwa in absehbarer Zeit ans Deutsche

Reich national gebunden werden kann, zu dem rein katholischen Teil der deutschen Irredenta gehört. Diese Bewegung hat sogar aus den Kulturkämpfen Vorurteile und Vorwürfe gegen den Katholizismus sich angeeignet, und sie ist dadurch in Wahrheit noch ‚kleiner-deutsch' geworden als die kleindeutsche Lösung, die immerhin einen Teil des deutschen Katholizismus umfaßte.

So ist es nicht einzusehen, wie die Kreise um Ludendorff großdeutsche Politik machen wollen, deren Voraussetzung doch das Ende und nicht ein neuer Anfang konfessionellen Haders sein müßte. Großdeutschland kann nur werden durch eine nationale Synthese der beiden deutschen Typen, die einander kulturell und menschlich deshalb recht gut ergänzen können, weil fast immer der eine hat, was dem anderen fehlt. Das Unbefriedigende des sogenannten Wilhelminismus lag ja gerade darin, daß er einseitig Teileigenschaften der deutschen Gesamtheit äußerlich übersteigerte und dabei innerlich unsicher war, weil nur die Hälfte deutschen Wesens sich in ihm verkörperte. Die nationale Zukunft Großdeutschlands ist nur möglich, der Deutsche wird die ihm zufallende Rolle nur dann ausfüllen können, wenn die Länder der deutschen Barocke, dieses Wort im weitesten geistigen Sinn verstanden, den Torso ergänzen, der Neudeutschland gewesen ist. Glaubt jemand, diese deutsche Zukunft vorbereiten zu können, wenn er den Torso bis zur Karikatur und Herausforderung steigert?

Diese nur mit dem Fremdwort ‚Mentalität' zu bezeichnende Gesinnung erweitert die Kluft, die auch im Bismarckschen Reich sich nicht endgültig geschlossen hatte. Über die Länderpatriotismen konnte man zur Tagesordnung übergehen, die Eigenwüchsigkeit deutscher Stämme zu einem wirklich nationalen gegenseitigen Verstehen zu bringen, ist schwerer. Und was innerhalb der Reichsgrenzen vielfach ungelöst blieb, erfordert über die Reichsgrenzen hinweg noch viel mehr Takt. Dieser Takt fehlt aber gerade der Strömung, die sich am lautesten großdeutsch nennt.

Aus dieser Strömung hat man erst vor kurzem den Vorwurf gehört, katholische Kreise hätten einen Donaustaat gewollt. Wir glauben nachgewiesen zu haben, daß der deutsche Katholizismus an der weitesten Fassung des großdeutschen Gedankens ein entscheidendes Interesse hat, während ein rein konfessionell gefärbter deutscher Protestantismus die Verzichtsgebärde gegenüber der deutschen Irredenta eher finden könnte und auch gelegentlich gefunden hat. Das alte Preußentum ist nicht großdeutsch gesinnt gewesen, und es wird im deutschen Süden wie in Österreich einem staunenden Lächeln begegnen, wenn gerade aus dem Norden neue Lehrmeister des großdeutschen Gedankens auftauchen. Gewisse heute rein historische Traditionen sahen in den Habsburgern die legitime Fortsetzung des alten römischen Reiches deutscher Nation, und man wird daher Österreich mit größerem Verständnis behandeln müssen, nicht mit dem fast beleidigenden Wohlwollen für das gemütliche Volk an der Donau, von dessen kultureller Leistung im Geistesleben der Nation der Norden (Bücher beweisen es) vielfach weniger weiß als von England oder Frankreich. Und man wird auch bayerische und andere Traditionen verständnisvoller sehen müssen.

Das alles wäre nicht so schwer, wie man es sich gemacht hat. Wie zwischen Menschen, die in einem Hause wohnen wollen, so ist zwischen Stämmen, die zu einer Nation werden wollen, vorerst einmal eine ‚Verkehrsform' zu finden. Schematisch wäre zu sagen: Der deutsche Süden ist seit jeher instinktiv bereit, den Fleiß, die Organisation, Willenszucht, Folgerichtigkeit, Härte des Nordens zu bewundern, die Tüchtigkeit der nördlichen Durchschnittsleistung, welche strafferer Erziehung und Befehlshörigkeit entspringt. Wo diese zu allgemein und daher unproduktiv wird, hat der Süden seine naturgemäß ungeordneteren Spitzenleistungen beizusteuern, seine manchmal eigensinnige Freiwilligkeit, all das Persönliche, das ihm im Blut liegt, schließlich auch die feineren Nerven einer älteren Kulturschicht. Aber bevor solcher Ausgleich die Fülle gesamtdeutscher Begabung zu europäischer Wirkung rundet, muß man damit aufgehört haben, Deutsche ersten und zweiten Ranges zu unterscheiden, gleichgültig, ob man das Unterscheidungsmerkmal aus konfessionellem oder anderem Vorstellungskreis bezieht. Solche Unterscheidungen haben seinerzeit die Lostrennung Hollands und der Schweiz verursacht, sie haben in Elsaß-Lothringen vierzig kostbare Jahre deutscher moralischer Eroberung gestört, und sie sind jetzt um so gefährlicher, als das Reich nicht durch ein Band äußerer Macht, sondern ausschließlich durch freien Zugehörigkeitswillen erhalten werden kann. Wenn man nun zum Beispiel dem Katholizismus aus der Anerkennung einer außerdeutschen, übernationalen, überpolitischen Autorität einen Vorwurf macht, dann ist das zunächst Unkenntnis des Wesens dieser Autorität und jener Anerkennung. Aber sogar in der falschen Perspektive, die der genannte Vorwurf entwirft, hätte die oberste Autorität des Katholizismus gar kein Interesse an einer weiteren Zersplitterung des deutschen Katholizismus, die zuletzt mit einem Verzicht auf die katholische Diaspora Deutschlands enden könnte. Es besteht somit eine tatsächliche Interessengemeinschaft zwischen dem Katholizismus und dem großdeutschen Programm; daran vermag die phraseologische Vortäuschung eines Gegensatzes durch sich ‚großdeutsch' Nennende höchstens so viel zu ändern, daß für die breite Masse die Zusammenhänge zum Schaden des großdeutschen Gedankens verdunkelt werden.

Was aber den Donaustaat betrifft, der seit Kriegsende wie ein Gespenst in verschiedenen Gestalten umgeht, so hat er mit konfessionellen Dingen so wenig zu tun wie mit nationalen. Der Gedanke eines Donaubundes hauptsächlich wirtschaftlicher Art ist entsprungen den geradezu lächerlichen Hemmungen, die der Verkehr in Südosteuropa durch die nationalstaatliche Atomisierung erleiden mußte. Die politischen und daher auch die Zollgrenzen sind heute zusammen in diesen Gebieten fast zehnmal so lang wie vor dem Kriege; das bedeutet zehnmal soviel Abgaben, Verzögerungen und Streitfälle. In Österreich haben gut großdeutsch Gesinnte eine Art von wirtschaftlichem Donaubund verlangt, der für die deutsche Produktion kein Nachteil sein müßte; politisiert wurde dieser praktische Entwurf erst durch Frankreich, und er hat damit jene Färbung bekommen, die für das Deutschtum und für den deutschen Katholizismus gefährlich ist. Das

‚zweite Mitteleuropa‘, von dem eine Denkschrift des seinerzeitigen französischen Völkerbundsvertreters Noblemaire handelte, mit den Mittelpunkten Wien und Prag und der Abschließung gegen die deutsche Wirtschaft, ist ein Entwurf des französischen Ostimperialismus, der ja inzwischen Schiffbruch gelitten hat.* Die Erwartungen, die französische Zeitschriften an die Sanierung Österreichs knüpfen, gehören in das gleiche Kapitel. Gewiß ist durch Seipel ein österreichischer Patriotismus erneuert worden, der nach dem Zusammenbruch nicht vorhanden gewesen war, und die kulturellen Bindungen, die über das wirtschaftliche Interesse hinaus zwischen Österreich und den Nachfolgestaaten bestehen, sind gleichfalls nicht zu übersehen. Gehörte doch ein guter Teil der ehemaligen Habsburger-Monarchie zu jenem Kreis der deutschen Barocke, dessen Denkmäler sich weit über das deutsche Sprachgebiet hinaus finden und der auch menschlich Städte wie Agram, Laibach und Prag der Wiener Lebensform angeglichen hat. Von diesen Zusammenhängen braucht man freilich nichts zu wissen, wenn man kurzerhand mit völkischem Temperament den deutschen Katholizismus undeutscher Gesinnung bezichtigt und gewisse französische Spekulationen auf einen neuen Rheinbund und einen neuen Donaustaat mit der Brücke Bayern deutschen katholischen Kreisen ins Schuldbuch schreibt. Wenn man Aufsätze etwa der ‚Revue hebdomadaire‘ oder der katholischen ‚Etudes‘ liest, dann muß man sich fragen, wohin denn die oft auf guter historischer Kenntnis aufgebauten Schlußfolgerungen der französischen Autoren zielen können, wenn sie aus alten habsburgischen Traditionen das Donaustaatbild mit

* Über die Stellung der päpstlichen Diplomatie zu diesen französischen Bestrebungen schreibt der protestantische Kirchenhistoriker Heinrich Hermelink in Nr. 14/15 der „Christlichen Welt“: ‚Die Papstpolitik geht im Gegensatz zu allen verhüllten und unverhüllten Separationsbestrebungen auf die Erhaltung des einheitlichen Staatswesens in unserem Vaterlande aus. Der politische Schriftsteller Cantalupo, der als ein persönlicher Freund des päpstlichen Nuntius Pacelli gilt, hat in der italienischen Zeitschrift ‚Politica‘ (April 1923) darüber ausgesagt, daß der französische Botschafter am Vatikan, Jonnart, dringend, aber vergeblich versucht habe, den Vatikan insbesondere für die bayerischen Separationsbestrebungen zu gewinnen; er habe aber nur erreicht, daß einzelne Kardinäle ihm offen erklärten, statt mit Hilfe des Vatikans zu Gunsten Frankreichs den Bürgerkrieg in Deutschland zu entzünden, sollte Frankreich lieber die Lage der Kirche in Frankreich bessern. Schon im Anfang 1920 habe Jonnart in Rom einen Druck ausgeübt, um von der Kurie Erklärungen zu Gunsten der französischen Separationspolitik zu erlangen. Damals seien sowohl Benedikt XV. wie Kardinal Gasparri eine Zeitlang unschlüssig gewesen, ob der Versuch einer separatistischen Politik als Experiment zuzulassen sei. Aber schon Benedikt und nach ihm Pius hätten die Stellungnahme geändert. Die Politik des Vatikans gegenüber Deutschland sei von da an diese: das deutsche Staatsterritorium intakt zu halten, in Bayern der Kirche eine wirklich starke Stellung zu verschaffen, mit dem protestantischen Preußen ein Konkordat abzuschließen und damit den katholischen Einfluß in Europa beträchtlich zu vermehren (DEK 1923 Nr. 9). Unter dieser Beleuchtung sind Recht und Unrecht der Ludendorffschen Vorwürfe zu beurteilen.‘ Die Redaktion.

Bayern und dem katholischen Westen Deutschlands entrollen. Doch wohl nur auf die Tatsache der deutschen inneren Unfertigkeit, der Mißverständnisse zwischen Nord und Süd, die jetzt wieder völkisch vergröbert werden. Nicht der Katholizismus, sondern seine völkischen Gegner sind Schrittmacher der Donaustaatidee, die sich gerade aus den Mißverständnissen innerhalb des Deutschtums immer wieder Kraft holen kann. Großdeutsche Arbeit kann nur auf lange Sicht geleistet werden und nur durch Takt und Verständigung. Die Gegenkräfte sind gar nicht konfessionell, sie können höchstens durch plumpe Angriffe auf eine vermeintliche Konfessionalität geweckt werden. Das aber wäre Arbeit zum Vorteil französischer Politik, die die großdeutsche Einigung im voraus verleumden läßt, indem sie behauptet, sie geschähe zu imperialistischen Zwecken. So läßt die ‚Revue hebdomadaire' vom 22. Juli 1922, also kurz vor der Sanierung Österreichs, die Notwendigkeit dieser Sanierung begründen mit der Gefahr einer deutschen Einigung, die ‚der immerwährende Krieg, das fortgesetzte politische Chaos Europas' wäre.

Wir müssen die kulturelle großdeutsche Arbeit gründen auf unser Recht, eine Nation zu werden; und für dieses Bestreben sind die jetzigen lautesten Wortführer großdeutscher Pläne nur gefährlich. Denn ihre Namen und ihre Schlagworte müssen vor Europa die Verleumdung bestätigen, daß Großdeutschland der neue Krieg wäre. Wie man die Sache auch wenden mag: immer zeigt es sich, daß die geduldige kulturelle Verständigungsarbeit, die einzige, die einen großdeutschen Sinn hat, durch die erwähnten Kreise nicht geleistet, sondern gefährdet wird. Deutschland hat das Unglück, inmitten der sonst fast vollendeten nationalstaatlichen Entwicklung Europas das einzige Volk zu sein, das noch immer erst auf dem Wege zur Nation ist. Wie wir uns vor vierhundert Jahren in konfessionellen Kämpfen zersplitterten und zur Einheit nicht fanden, als England und Frankreich die historische Wendung zum einheitlichen Nationalstaat mit großer Energie vollzogen, so sind wir auch jetzt um einen ganzen historischen Taktteil hinter dem europäischen Orchester, das mit der nationalstaatlichen Melodie schon zu Ende ist. Es beginnt ja schon das nächste Problem reif zu werden, das Problem einer überstaatlichen und übernationalen Organisation Europas, wie es der Gedanke — nicht die bisherige Durchführung — des Völkerbundes andeutete. Nach der nationalen Atomisierung, die einer längst verlassenen agrarischen Wirtschaftsform entspricht, müßte wenigstens Mittel-, West- und Südeuropa die Zusammenfassung finden, die den wirtschaftlichen Bindungen gemäß ist. (Rußland neigt ja zu Asien.) In diesem kommenden Prozeß, der vorläufig durch Frankreich gestört ist, liegen Möglichkeiten auch für den großdeutschen Gedanken. Jedenfalls ist die Schwierigkeit, zwei Probleme gleichzeitig lösen zu müssen, das der nationalen Einigung und der übernationalen Einordnung, zu groß, als daß wir uns Kämpfe und Schlagworte leisten könnten, wie sie in jüngster Zeit laut wurden. Wer mit den Schlagworten von gestern eine Zukunft will, der hat weder diese Zukunft verstanden noch aus der Vergangenheit gelernt.

Die französische Mystik des 17. Jahrhunderts

Von Ernst Robert Curtius

Vor vier Jahren (April 1920) habe ich in dieser Zeitschrift auf Henri Brémonds epochemachendes Werk ‚Histoire littéraire du Sentiment religieux en France' hingewiesen. Damals lagen nur die beiden ersten Bände vor, die den ‚geistlichen Humanismus' und den ‚Einbruch der Mystik' um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts darstellten. Inzwischen sind drei weitere Bände erschienen* (zusammen 1700 Großoktav-Seiten), welche das siegreiche Vordringen der Mystik in der französischen Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts schildern. Der erste dieser drei Bände (der dritte des Gesamtwerks) behandelt die ‚französische Schule', der zweite (vierte) die ‚Schule von Port-Royal', der dritte (fünfte) die ‚Schule des Pater Lallemant'. Folgen wir dem gelehrten und glänzenden Akademiker auf seinen Entdeckungen. Er weiß gewandt und anziehend zu führen. Er vereinigt in seltenem Maße tiefdringende Quellenforschung mit der Fähigkeit lichtvoller Gestaltung. Die folgenden Blätter versuchen, den Gehalt des der ‚französischen Schule' gewidmeten Bandes in seinen Hauptzügen möglichst getreu wiederzugeben. Später werden wir die folgenden Bände betrachten. Jeder Band des Brémondschen Werkes bringt eine solche Fülle von Tatsachen und geistesgeschichtlichen Ergebnissen, daß die erste Aufgabe des Berichterstatters nur die eines objektiven Referats sein kann. Eine Bewertung des Gesamtwerkes, das dem Theologen, dem Frommen, dem Psychologen, dem Historiker der europäischen Religions- und Geistesgeschichte gleichviel zu bieten hat, wird erst am Schluß der ganzen Betrachtung möglich sein. Es handelt sich dabei um die Eingliederung einer ganzen Lebensarbeit in unser geschichtliches Bewußtsein.

Die ‚französische Schule' war bis auf Brémond vernachlässigt und halb vergessen. Wenn man ihrer gedachte, nannte man sie ‚oratorianische Schule', obwohl mehrere ihrer Vertreter nicht dem Oratoire angehörten. Brémond begründet die neue Bezeichnung damit, daß Bérulle, Condren und ihr Schüler Bossuet im Gegensatz zu einem Franz von Sales, einem Lallemant, einem Jean de Bernières ausgeprägt französische Wesenszüge tragen. Französisch ist diese Schule, aber nicht gallikanisch: ein Vinzenz von Paul ist kanonisiert, ein Jean Eudes und Louis Grignion de Montfort sind selig gesprochen worden. Alle drei sind aus dieser französischen Schule hervorgegangen.

Der Führer, der Heros dieser Schule, ist Pierre de Bérulle. Bossuet, Franz von Sales, Madeleine de Saint-Joseph, die Priorin des Grand Carmel, haben ihm gehuldigt. Seine Persönlichkeit hat allerdings nichts, was uns auf den ersten Blick gewönne, nichts von der faszinierenden Wirkung eines Pascal, eines Fénelon. Sainte-Beuve, Cousin haben ihn verkannt. Richelieu hat in seinen Memoiren versucht, ihn lächerlich zu machen. Seine Schüler selbst, vor allem Condren, verdunkeln ihn ungewollt. So nimmt Brémonds Darstellung manchmal die Züge einer Apologie an.

---

* Im Verlag Bloud & Gay, Paris.

Bérulle (geboren am 4. Februar 1575)* war ein ernstes, frühreifes Kind. Er ist nie wirklich jung gewesen. Schon mit zwölf Jahren wirkte er nach zeitgenössischen Berichten wie ein erfahrener Seelenleiter. Dem Siebzehnjährigen gelingt es, eine Protestantin zu bekehren und den kalvinistischen Geistlichen einzuschüchtern. Sanftmut verschmolzen mit Beharrlichkeit, Frömmigkeit im Verein mit dogmatischer Festigkeit, das ist es, was Bérulle schon in der Jugend auszeichnet. Mit zwanzig Jahren hat er schon den Weg betreten, den er bis zum Ende verfolgen wird. Er ist Autodidakt im geistlichen Leben. Der Kreis von mystischen Frommen, in dem er lebte, hat ihn nur insofern beeinflußt, als er ihm zur Erkenntnis des eigenen Wesens verhalf. Es ist jener Kreis, den wir schon aus den früheren Bänden von Brémonds Werk kennen: der ‚geistliche Generalstab', den Mme. Acarie um sich versammelte. Der Kapuziner Benedikt von Canfeld, der Jesuit Coton, der Kartäuser Beaucousin, die Sorbonne-Theologen Duval und Gallemant gehören dazu. Bérulle wird bald der tätigste Genosse des Kreises. Mit Mme. Acarie trifft er die ersten Vorbereitungen für die Organisation des Karmel. Aber immer bleibt er er selbst. Unabhängigkeit, ‚Personalismus' ist ein Grundzug seines Geistes. Im Jahre 1600, ein Jahr nach seiner Ordination, macht er eine Retraite bei den Jesuiten von Verdun, um sich über seine Zukunftspläne klarzuwerden. Er war Zögling und Freund der Jesuiten. Aber sie selbst mußten bald erkennen, daß er nicht für ihren Orden bestimmt sei. Bérulles Aufzeichnungen aus der Verduner Zeit, die uns erhalten sind, bestätigen das. Er fühlt sich nach seinen eigenen Worten ‚poussé à adhérer totalement à Dieu, à dépendre entièrement de lui, en un parfait oubli de moi-même et de tous états'. Die Wahl eines Standes — Ordensstand oder Weltpriestertum — nötigt sich ihm nicht auf. Was er von sich gefordert fühlt, ist innere Erneuerung, innere Scheidung von der Welt ohne äußeren Standeswechsel. Er will sich selbst entsagen, aber keinen andern Oberen als Gott haben. Er unterwirft sich den evangelischen Räten, aber er unterscheidet ‚l'esprit des conseils' und ‚la même voie des conseils'. Alle Formen des monastischen Lebens enthalten für Bérulle (und er betont, daß das nur für ihn persönlich gelte) einen ‚Gegensatz, sei es zum Geist der Natur, sei es zum Geist der Gnade. Nun haben wir aber von Gott den einen und den andern Geist

* Wichtigste Lebensdaten: Von 1600 bis zur Gründung des Oratoriums (1611) widmet sich Bérulle der Seelsorge, der konfessionellen Kontroverse und der Einführung des Karmels. Seit 1616 greift er in die Politik ein. Er gewinnt Einfluß auf Maria von Medici. 1622 und 23 erscheinen seine Élévations à Jésus et à Marie und sein Discours sur l'état et les grandeurs de Jésus. 1624 wird er von Richelieu nach Rom entsandt, um dort die Genehmigung des Heiratsplanes zwischen Henriette von Frankreich und dem englischen Thronerben (dem späteren Karl I.) zu erwirken. Er begleitet die Neuvermählte 1625 nach England. 1627 wird er Kardinal, 1629 Chef des Rats der Königin-Mutter. Er fällt in Ungnade, stirbt am 2. Oktober 1629.

empfangen: den einen als Menschen, den andern als Christen; der eine und der andere hat seine eigentümliche Bedeutung, der eine und der andere muß abgewogen werden'.

Man spürt in diesem wichtigen Zeugnis, wie scharf umrissen Bérulles Persönlichkeit ist. Mit unzweideutiger Bestimmtheit weist er alles zurück, was seinem ,esprit de nature' zuwider ist. An anderer Stelle formuliert er das Axiom: ,Weil die Natur von Gott ist, wollen wir sie bestehen lassen und nicht zerstören.' Die Fortwirkung des geistlichen Humanismus wird hier deutlich. Aber Bérulle ist weit mehr als Fortsetzer einer Tradition. Nach Brémonds Urteil hat er in der religiösen Welt seiner Zeit eine Revolution hervorgerufen, die man als ,theozentrisch' bezeichnen kann. Bérulle selbst hat zur Verdeutlichung seiner Intentionen auf Kopernikus hingewiesen. Daß die Sonne und nicht die Erde im Mittelpunkt der Weltbewegung stehe, ,diese neue Lehre ist nützlich und muß in der Wissenschaft vom Heil befolgt werden'.

Es kann überraschen, aber es muß geglaubt werden, wenn Brémond uns darlegt, die theozentrische Auffassung des religiösen Lebens sei damals nicht die gewöhnliche gewesen. Theoretisch habe sie natürlich unbestrittene Geltung gehabt, aber in der Praxis habe man sich ausgedrückt, ,wie wenn die Sonne sich um die Erde drehte, wie wenn die Arbeit an unserm Heil unser höchstes Ziel wäre'. Die Grundwahrheit ,Gott ist unser Ziel' kann, wie Brémond zeigt, zwiefach verstanden werden. Sie kann bedeuten ,Wir sind für Gott da' oder ,Gott ist für uns da'. Jahrhundertelang ist das christliche Denken anthropozentrisch orientiert gewesen. Selbst die berühmtesten Texte Augustins sind nicht theozentrisch. ,Tibi, enim, o anima, non sufficit, nisi qui te creavit' — solche Worte bezeichnen die charakteristische Tonart der Konfessionen. Die Scholastik hat zwar mit voller begrifflicher Schärfe die Glorifikation Gottes als höchstes Ziel des Menschen (finis principalior nach Bonaventura) herausgestellt, aber das bleibt noch auf lange hinaus philosophische These, ehe es im Herzen der Gläubigen Leben gewinnt.* Bernhard und Franz haben zwar den Theozentrismus gefördert, aber eins der verbreitetsten mittelalterlichen Erbauungsbücher, die Formula novitiorum des David von Augsburg, lenkt zum Anthropozentrismus der Konfessionen zurück. Ebenso die Imitatio Christi.** Freilich haben unzählige Heilige in diesen Jahrhunderten ,theozentrisch gelebt', aber klar, offenbar, entschieden tritt die theozentrische Lehre erst mit Bérulle hervor.***

* Wie steht es aber mit dem benediktinischen ,Ut in omnibus glorificetur Deus'? Brémond sagt nichts darüber.

** Aber sie lehrt doch auch: Summi sancti apud Deum, minimi sunt apud se.

*** Die Stellung der ignatianischen Frömmigkeit hängt, wie Brémond im Anschluß an P. Watrigant zeigt, von der Deutung ab, die man dem Einleitungssatz der Exerzitia gibt: Homo creatus est, ut Dominum Deum suum laudet, ac revereatur, eique serviens tandem salvus fiat. Ist laudet das wichtigste Wort dieses Satzes oder salvus fiat?

Bérulle formuliert so: ‚Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même, et ne point opérer par ce regard et recherche de soi-même, mais par le regard pur de Dieu.' Bérulles Schüler und Zeitgenossen kommen darin überein, daß er den Geist der wahren Anbetung und Ehrfurcht vor Gott erneuert habe, wie Franz von Sales die Frömmigkeit neubegründet habe. Mit großer Schärfe sagt Amelote: ‚Es ist sicher, daß wir in diesem Jahrhundert, wo soviel Heiligkeit erscheint, in den Seelen mehr Vertrautheit mit Gott als Ehrerbietung finden, und es gibt viele Christen, die Gott lieben, aber es gibt wenige, die ihm Ehrfurcht entgegenbringen.' Und diesem Mißstand schreibt es derselbe Autor zu, daß die ‚noblesse de la vie du ciel, que j'appellerais volontiers la civilité de la maison de Dieu' abhanden gekommen sei. So hat die oratorianische Bewegung das Verdienst, im religiösen Leben Anstand und Ehrerbietung wiedereingeführt zu haben, und Brémond vergleicht sie unter diesem Gesichtspunkt mit den Bestrebungen der Preziösen: ‚in der geistlichen Ordnung wie in der anderen bereitet sich der Triumph der höflichen Gesellschaft vor'. Aber der geistreiche Autor fühlt doch, daß damit nur die Oberfläche der Erscheinung berührt wird. In Wirklichkeit handelt es sich, wie er ausführt, um die Wiedererweckung jenes religiösen Schauders, jener heiligen Ehrfurcht, die die englische Sprache mit dem Wort ‚awe' bezeichnet. Von den Attributen Gottes ist es vor allem die Größe, für die Bérulle sich ergriffen zeigt. Sein inneres Leben und seine Lehre erschöpfen sich im überschwenglichen Bekennen und Feiern der göttlichen Größe. Eine neue Erhabenheit, die man bei Franz von Sales noch nicht findet, dringt mit Bérulle in die Sprache der Erbauung ein. Ein weiterer Wesenszug in Bérulles Frömmigkeit ist die besondere Andacht zum Verbum Incarnatum. Man könnte sagen, daß der Theozentrismus Bérulles in sich ein christozentrisches Moment birgt. Bérulles Meditationen kreisen alle um das Geheimnis des Gottmenschentums, um innere Vergegenwärtigung des Inkarnationsmysteriums. Einer Nonne schreibt er: ‚Adorez la vie suprême de la Divinité; vie de connaissance et d'amour increé, vie qui devrait occuper et ravir notre vie ...' Aber das irdische Leben Jesu beschäftigt ihn nicht minder als der himmlische Christus. Und wiederum zeigt sich in dieser Betrachtung die theozentrische Wendung. Jesus erscheint vornehmlich in seiner Beziehung auf Gott, als lebendes Sakrament, als ‚unendlicher Anbeter'. Alle ‚Zustände' des fleischgewordenen Wortes sucht Bérulle der frommen Betrachtung zu erschließen, und jedem Mysterium sucht er sich von innen heraus, vom inneren Leben der Gottheit aus, zu nahen. Er braucht den Ausdruck: ‚l'état intérieur du mystère extérieur'. Er leitet damit die französische Spiritualität auf den Weg, der einen Olier dazu führte, das Fest ‚De l'Intérieur de Jésus et de Marie' zu begründen. Vom ‚Inneren' Jesu schritt mystische Frömmigkeit dann zum ‚Herzen Jesu' fort. Bérulle selbst hat im Oratorium das ‚Fest Jesu Christi' eingerichtet, um alles Bekannte und alles Unbekannte von Christi Wesen und Geschichte in einem Akt der

Anbetung zusammenzufassen. Das ‚Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir' wird von Bérulle neu verkündet: ‚Jésus-Christ est une capacité divine des âmes, et il leur est source d'une vie dont elles vivent en lui.' Eine tiefe Marienverehrung, die nach Brémond einen Fortschritt über den mittelalterlichen Madonnenkult hinaus bedeutet, quillt für Bérulle aus der Christusmystik, und auch seine Beziehung zu den Heiligen gründet darin, daß sie ‚Teile Jesu' sind.

Eine ‚Methode' des geistlichen Lebens im ignatianischen Sinne kennt Bérulle nicht. Ignatius will Asketen heranbilden, Bérulle Anbeter. Wohl hat Bérulle eine ‚Praxis', aber zur ‚Methode' des Ignatius verhält sie sich wie Poesie zur Grammatik. Brémond charakterisiert sie in ihrem doppelten Charakter, als ‚Erhebung' (élévation) und als ‚Anhangen' (adhérence). Auch Bérulle verwertet den Willen für das geistliche Leben, aber er verwendet ihn nicht zur Selbsterziehung der Persönlichkeit, sondern er fixiert ihn in der Haltung der Anbetung. Das bedeutete damals, so seltsam es klingen mag, eine Neuerung, die sogar vielfach angegriffen wurde. Von den beiden Zwecken, denen das Gebet nach Tertullian dient — veneratio Dei, petitio hominis —, war der erste damals fast völlig verdunkelt. Bei Bérulle und seiner Schule gewinnt die anbetende Erhebung ihr volles Recht zurück und findet Töne lyrischer Stimmung, um dann in die Haltung des ‚Anhangens' überzugehen, in der das Bedürfnis der Heiligung sich erfüllt. Aber die Heiligung ist bei Bérulle nicht etwas, was ‚gemacht' werden kann durch Selbstbesiegung (wie in den ignatianischen Exerzitien), sondern der kraftvolle und freudige Wille, das zu sein, was wir schon sind: Gott-abhängig. Die Seele soll sich den Strahlen Jesu aussetzen: ‚Öffnet eure Seele', schreibt Bérulle, ‚seinem Wirken und überlaßt sie ganz seinen Absichten! Haltet eure eigenen Handlungen für etwas, was zu gering ist, um ihn ehren zu können, und setzt euch deshalb der Macht und Wirksamkeit seines Geistes aus, damit er euch bestimmen möge, ihn durch seine Einflüsse und Bewirkungen zu ehren.'

Solche Lehre befremdete viele Geister, die an die mühseligen Übungen der populären Askese gewöhnt waren. Aber Bérulles Neuerung besteht eben darin, daß er die christliche Askese auf die johanneisch-paulinische Theologie gründete, während sie bis dahin in wesentlichen Punkten den stoischen Morallehren und Tugendübungen glich. ‚Die traditionelle Askese', sagt Brémond, ‚ist anthropozentrisch, die Bérulles theozentrisch; in jener wird das Ich bejaht, in dieser wird es ausgeschaltet; jene ist persönliche und gewissermaßen separate Askese, diese ist unitive Askese.' Der Aktivitätsfaktor innerhalb der Beziehung zwischen Seele und Gott lag in der älteren Askese bei der Seele. In der französischen Schule liegt er bei Gott. Bérulles Schüler Bourgoing formuliert sehr eindrücklich: ‚Alle diese Geheimnisse Jesu . . ., alles, was in ihm ist oder aus ihm hervorgeht, all diese Dinge entsenden von selbst ihre Strahlen, bewirken ihre Einflüsse und vollziehen ihre Wirkungen in uns, wenn sie betrachtet und beschaut werden

mit einem Auge voller Achtung, Ehre und Ehrfurcht, und sie breiten ihre besonderen Gnaden aus und prägen ihre Tugenden ein ohne Anstrengung von unserer Seite und ohne irgendeinen förmlich hervorgebrachten Tugendakt.' Wenn man die Entwicklung der christlichen Frömmigkeit, wie Brémond sie darstellt, in ihrem Sinn zu erfassen sucht, wird man geneigt sein, sie aus einem Wandel der Gottesvorstellung zu erklären. Brémond selbst bringt das nicht zur Sprache. Aber es ist doch offenbar so, daß die energische Selbstüberwindungsaskese der älteren Zeit einer mehr passiven Vorstellung vom göttlichen Wesen entspricht, die sich eröffnende, erschließende Einigungsaskese des 17. Jahrhunderts dagegen der Vorstellung einer energisch ausstrahlenden Aktivität innerhalb Gottes zugeordnet ist. Diese Vorstellung ist natürlich im altchristlichen Glauben an Gottes sich herabneigende Liebe schon voll enthalten, aber in ihrer Auswirkung vielleicht durch das Gewicht des passiven Gottesbegriffs der griechischen Philosophie gehemmt worden. Dem tätig wirkenden und ausstrahlenden Gott entspricht die passive Askese. ‚Die einen ahmen Christus nach,' sagt Brémond, ‚die andern setzen sich ihm aus' (s'exposent à lui). Die Askese verliert sich hier in mystischer Schulung.

Für Brémond ist die Lehre Bérulles ein Höhepunkt der christlichen Entwicklung. ‚Seit drei Jahrhunderten hat die religiöse Literatur diesem großartigen System, das so alt wie das Evangelium, so modern (und moderner) wie der Discours de la méthode ist, nichts wahrhaft Neues hinzugefügt.'

Die Gründung des Oratoriums durch Bérulle war die notwendige Frucht der mystischen Bewegung und zugleich der Höhepunkt der Gegenreformation in Frankreich. Bérulles Werk zielte nicht, wie gewöhnlich gesagt wird, auf Reform des Klerus, sondern auf seine Heiligung. Bei Gregor VII. handelt es sich um eine disziplinarische und sittliche Reform, bei Bérulle um eine mystische. Jener wollte ein Minimum sicherstellen, dieser ein Maximum erreichen. Das Oratorium sollte die Idee des katholischen Priestertums wiederherstellen und verherrlichen. Diese Idee hatte sich im Laufe der Jahrhunderte getrübt. Autorität, Heiligkeit und rechte Lehre sollten sich in ihr verbinden. Aber Bérulle fand, daß diese drei sich voneinander gelöst hatten. Die Prälaten regierten die Kirche; die Universitäten bewahrten die theologische Bildung; die Orden hatten das Monopol des höheren Tugendlebens. Die Oratorianer sollten nur Priester sein, aber sich zu nicht minderem Vollkommenheitsstreben gehalten fühlen als die Ordensleute. Und Bérulle hat sein Ziel wirklich erreicht. Es gelang ihm, dem französischen Klerus eine Würde, einen Eifer, eine Frömmigkeit einzuflößen, die das erschütterte Ansehen des Priesterstandes wieder hob. Das Oratorium gab seinen Angehörigen eine schwer zu fassende, aber deutlich fühlbare Prägung, die man bei einem Massillon, einem Malebranche wiederfindet. Die Oratorianer entstammten meist gutem Hause, waren aber nichts weniger als weltlich. Ernst, Sittenstrenge, Einfachheit, Höflich-

keit ohne Ziererei, Freimütigkeit und Unabhängigkeit gegenüber den weltlichen Gewalten, — das sind Züge des oratorianischen Wesenstypus. Er befestigte sich durch die Wirkung dreier konstanter Faktoren: ernste Studien, Antijesuitismus, bérullianische Tradition. Der Gegensatz zur Gesellschaft Jesu bildete sich bald heraus. Brémond will von einer Schuld Bérulles nichts wissen. Er findet die psychologische Wurzel des Konflikts in der Furcht der Jesuiten vor der neuen Institution. Es kam zu Streitigkeiten, die vor Richelieu gebracht wurden und zu heftigen Zusammenstößen führten, wobei Bérulle nicht immer geschickt gewesen ist. Der Streit verewigte sich dann in der Erbauungsliteratur. Übrigens darf man sich nicht vorstellen, daß die Jesuitengegnerschaft die Oratorianer dem Jansenismus angenähert hätte. Mit ganz wenigen Ausnahmen hielten sie sich fern von Port-Royal. Sie verharrten in der Lehre ihres Gründers. Sie zeigt sich noch in der Philosophie Malebranches, die auf Augustin und den Augustinismus des Oratoriums zurückgeht und das Verbum Incarnatum in den Mittelpunkt der metaphysischen Spekulation stellt.

Unter den Seelen, die von dem Gründer des Oratoriums ihre Prägung erhielten, ist der heilige Vinzenz von Paul vielleicht die bemerkenswerteste. Die Charakteristik dieses von der Legende fälschlich vereinfachten Heiligen, der eine so originelle spontane Persönlichkeit war, gehört zu den literarischen Glanzpartien von Brémonds Darstellung und muß dort nachgelesen werden. Die populäre Vorstellung, nach der Vinzenz ein robuster Menschenfreund war, läßt sich jedenfalls nicht halten. Nicht die Menschenliebe hat ihn zur Heiligkeit geführt, sondern die Heiligkeit zur Karitas. Wer ihn nicht in erster Linie als Mystiker sieht, macht sich ein falsches Bild von ihm. Zur selben Zeit wie Franz von Sales kam Vinzenz von Paul nach Paris. Er verkehrte in denselben mystischen Zirkeln. Er hat sicher von Franz gelernt. Aber das wahre Vorbild wurde ihm Bérulle. Seine Briefe und Weisungen verraten es auf jeder Seite bis in Einzelheiten des Sprachgebrauches. Was man gewöhnlich an ihm rühmt: der gesunde Menschenverstand und die tätige Nächstenliebe, wurzelt in der Mystik. ‚Il faut la vie intérieure,‘ schreibt er einmal, ‚il faut tendre là. Si on y manque, on manque à tout.‘

Sehr viel eingehender als Vinzenz von Paul wird der viel weniger bekannte und ungebührlich vernachlässigte Charles de Condren (1588—1641) von Brémond behandelt. Brémond hatte hier keinerlei Vorarbeiten zur Verfügung. Gestützt nur auf Condrens Schriften und auf die von seinem Schüler Denis Amelote (1609—79) verfaßte Biographie hat Brémond uns hier eine wunderbar anziehende Persönlichkeit wahrhaft neu erschlossen. Eine Persönlichkeit, die offenbar alle bezaubert hat, die ihr nahten: Vinzenz von Paul, Bérulle, aber auch Richelieu, auch Saint-Cyran, auch den Jesuiten Rapin, auch Weltleute. Richelieu sagte nach Condrens Tode, seit zwei Jahrhunderten habe Frankreich keinen größeren Mann hervorgebracht. Von Vinzenz von Paul stammt das Wort: non est inventus similis illi.

Olier schrieb zwei Jahre vor Condrens Tod: ‚Il n'y a rien de pareil à cet homme dans le monde' und fünfzehn Jahre später: ‚La plus grande lumière de notre siècle sans contredit, et même de plusieurs autres.'

Schon vor seiner Geburt war Condren von seinen Eltern Gott geweiht worden. Er selbst hat sich von frühester Kindheit an als Gott gehörig gewußt und gewollt. Nach seinem eigenen Bericht verlieh ihm Gott die Gabe der Vernunft schon im zartesten Alter: ‚er erwies mir die Gnade, ihn zu kennen und mich ihm zu geloben schon im Alter von zweieinhalb Jahren.' Der Vater vergaß zwar bald sein Gelöbnis und erzog den Knaben zum Soldaten. Aber der Knabe blieb sich seiner Berufung immer bewußt. Als Achtzehnjähriger schreibt er in einem Gebet: ‚Que ma vie ne soit qu'une course et un vol très léger vers vous.' Er zeichnet sich aus in ritterlichen Übungen wie in den klassischen Studien. Er kannte und liebte die antiken Autoren. Noch ein Jahr vor seinem Tode gestand er Thomassin, einer seiner höchsten Wünsche sei, den ganzen Cicero noch einmal durchzulesen. Natur- und Geisteswissenschaften, aber auch Kriegskunst und Jagd waren neben der Theologie Bestandteile seiner Bildung. 1614 wurde er ordiniert. Er wirkt als Prediger und Seelsorger in Paris. 1617 tritt er in das Oratorium ein. Bérulles Einfluß bildet die letzte Etappe in Condrens religiöser Entwicklung und führt sie zu reifer Synthese.

Condrens Lehre ist die Bérulles: ‚Es ist zwar immer dieselbe Lehre,' urteilt Brémond, ‚aber verwirklicht mit einer Macht und Inbrunst besonderer Art durch den höchsten religiösen Genius der neueren Zeiten.' Condren sieht das Ziel seines ganzen Apostolats in der Erweckung jenes ‚esprit de pureté qui ne peut souffrir que rien vive que Dieu.'* Condrens Lehre gründet sich wie die des Ignatius auf die Schöpfung, nicht auf das Dogma vom Fall. Jedes Geschöpf, ob Engel oder Mensch, ob unschuldig oder gefallen, schuldet seinem Schöpfer das eigene Sein. Die Anbetung Gottes vollzieht sich im Opfer, im Selbstopfer, welches darum keine Selbstvernichtung ist, weil die Seele, indem sie Gott allein in sich läßt, sich selbst überlebt. So wird Selbstvernichtung der Weg zur Selbstentfaltung. Die Selbstvernichtung der Seele vollzieht sich durch ‚Adhärenz' (Anhangen) an die Selbstvernichtung Christi in seinem Opfertod. Christus ist in uns alles, was wir von Gott haben. Die Selbstvernichtungsaskese Condrens zielt auf das Wesen der Seele, nicht nur auf ihre Tätigkeiten; der Christ soll ‚jeden Wunsch, zu leben und zu sein, verlieren'. Diesem Vernichtungsstreben der Seele antwortet Gott durch Eingießung seiner Fülle. Aber diese beiden Akte sind nicht durch einen Tod getrennt, nicht voneinander geschieden, sondern bezeichnen ein Identisches. Was negativ ‚sich zerstören' heißt, das heißt positiv ‚sich der göttlichen Aneignung darbieten'. Der Heilige Geist ‚vernichtet die Menschen', indem

* Aus einem Brief Condren's.

er sich auf sie niederläßt, denn er ‚kann nichts Geschaffenes dulden, und nichts ertragen als seine eigene Reinheit'. Gott allein wirkt in der Seele. Sie soll nicht fühlen, nicht verstehen wollen: nur glauben. Luther und Calvin haben nach Brémond diesen Geist des Glaubens zerstört, sie haben ‚in der christlichen Welt die Leidenschaft entfesselt, das neue Leben des bekehrten und wiedergeborenen Menschen zu fühlen und zu erfahren'. Selbst Pascal ist dieser Versuchung nicht immer entgangen. Condren weist sie aufs entschiedenste zurück. Wir sollen uns nicht wundern, wenn wir Gottes wirksame Tugend nicht in uns verspüren: denn sie ist göttlich und unbegreiflich. Der Christ soll die Zustände seliger Erhebung gering achten. Wir können immer nur das fühlen, was unseres Wesens ist oder unserer Empfänglichkeit konform ist. Wenn wir etwas fühlen, wird es also niemals das Göttliche sein. ‚Nous n'avons point de sens qui nous fasse connaître les choses de Dieu que la foi qui, sans nous les faire voir ou ressentir, nous en assure et ne nous trompe jamais.' Man soll im Gebet nicht nach Erleuchtung suchen. Das ist nicht Frömmigkeit, sondern Neugier. ‚C'est changer la volonté en esprit.' Condrens Lehre ist bei aller erhabenen Subtilität anti-intellektualistisch. Sie weist das Bedürfnis nach göttlicher Erkenntnis ab. Amelote sagt bezeichnend von Condren: ‚Er betete Gott und seine Mysterien an, wie sie in sich selbst waren, und nicht, wie er sie verstand.' Und Condren selbst schreibt: ‚Les choses de Dieu ne sont pas dans les discours humains en une manière qui nous puisse sanctifier, mais en Dieu seulement, et dans l'esprit de la Foi.' Und von der Liebe zu Gott: ‚avec tous les plus grands sentiments de clarté et de tendresse, je le devrais toujour aimer pardessus ma connaissance et mon affection.' Wenn der Christ mit besonderen Gnadenerleuchtungen gesegnet worden ist, so muß er sich doch wieder von ihnen lossagen und leben, als hätte er sie nicht. Eine geistliche Tochter Condrens sagte ihm auf dem Sterbelager: ‚J'adore tout ce que Dieu est'; sodann: ‚je me sépare de l'être présent, et me retire dans l'être inconnu de Dieu.' Mit diesen Worten verschied sie. Condren wollte diese Worte auf ihrem Grabstein anbringen lassen. Er glaubte, die heilige Jungfrau sei so gestorben. — Condrens Spiritualität steht dem Quietismus ebenso fern wie die des Ignatius. Wie diese ist sie voluntaristisch, aber sie setzt dem Willen ein anderes Ziel: sie lenkt ihn auf Zustimmung zum vernichtenden Wirken der göttlichen Gnade in der Seele.

Die Gewissenserforschung hat bei Condren nur eine sekundäre Bedeutung. Wir können uns selbst nicht beurteilen. ‚Fuyez comme un enfer la considération de vous-même, et de vos offenses.' Weit wichtiger ist die Praxis bestimmter Spezialdevotionen. Condren legt besonderen Wert auf das Devotionsgebet zum Mysterium der heiligen Dreifaltigkeit, weil dieses Mysterium ‚von der Kreatur am meisten getrennt und Gott am meisten eigen ist'. ‚Christus liebt die heilige Dreieinigkeit mehr als seine Kirche,' sagt Condren. Brémond stimmt dieser ‚pracht-

vollen Selbstverständlichkeit' zu, die doch den Anthropozentrismus Pascals befremdet hätte.

Condrens wahrer geistlicher Erbe ist Jean-Jacques Olier (1608 bis 1657), der Gründer des Seminars von Saint-Sulpice. Von 1635 bis zu seinem Tode war Condren sein Seelenführer. Olier hatte nach seiner Bekehrung eine schwere neurotische Krise durchzumachen. Zu ihren Symptomen gehörten Anfälle von Größenwahnsinn, Abstumpfung des Geistes, motorischen Störungen, die sich mit metaphysischen Skrupeln kombinierten: Geschöpf sein, heißt vom Schöpfer getrennt sein, damit aber auch vom Quell aller Bewegung. Dieses logische Dilemma begleitete bei Olier den zeitweiligen Verlust der Sprechfähigkeit und der Beherrschung der Glieder. Schreib- und Gehstörungen traten auf. Olier wurde zum Gespött seiner Umgebung, ja der ganzen Stadt. Nach zwei qualvollen Jahren kam die Heilung. Die heilige Jungfrau unterstützte Oliers Ringen um Genesung durch vertraute mütterliche Gnaden. Sein ganzes Wesen verändert sich. Er ist nicht nur geheilt, er ist ein neuer Mensch geworden. Alle Lehren Condrens tragen jetzt herrliche Frucht. Seine Krankheit hat ihn die oratorianische Lehre von der Selbstentäußerung des Ich tiefer verstehen gelehrt. Sie hat ihn den notwendigen und heilsamen Verzicht auf die fühlbaren Wonnen der Frömmigkeit (den Port-Royal nie anerkennen wollte) gelehrt. In seiner zweijährigen geistlichen Hungersnot hatte er sie entbehren müssen. Als er sie wiederfand, blieben sie ihm lästig und verdächtig, ‚weil sie das Fleisch in Friede und Freude versinken lassen'.

Die Bedeutung Oliers liegt darin, daß er die Lehre der ‚französischen Schule' in ihrem ganzen Umfang und in anziehender literarischer Form dargestellt hat. Er ist ein zweiter Condren, weniger vergeistigt, weniger transparent, aber feuriger, zärtlicher, dichterischer. Er hat den ‚Bérullismus' dem Durchschnittsleser zugänglich und anziehend gemacht. Er hat den Sinn von Condrens Botschaft bewußter als alle anderen Vertreter der französischen Schule erfaßt und sich von der Existenz und Eigenart dieser Schule Rechenschaft gegeben, mehr als Bérulle und Condren selbst. Seine eigene Beisteuer zum Geiste der Schule besteht in einer theozentrischen Vertiefung der eucharistischen Frömmigkeit und in der Devotion zum ‚Inneren Marias und der Heiligen'. Endlich leitet er vom ‚Bérullismus' zur Mystik in der strengen Bedeutung des Wortes über.

Das religiöse Leben, zu dem die französische Schule anleitet, ist nicht eigentlich mystisches Leben. Das ‚Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir' ist eine christliche Grundwahrheit, die jedem Getauften dargeboten wird. Sie trägt noch nicht den speziellen Gnadencharakter, den die mystische Theologie zu beschreiben sucht. Aber in der Spiritualität des französischen 17. Jahrhunderts wurde auf genaue Scheidung zwischen allgemein-christlichem und mystischem Leben kein Nachdruck gelegt. Der Sprachgebrauch der französischen Schule berührt sich sehr nahe mit dem der eigentlichen Mystik, und der Übergang zu dieser vollzieht sich nach Brémond leichter

vom Bérullismus aus als vom Ignatianismus. Oliers Briefe zeigen das. Die Seele soll sich nicht anstrengen, um Christus im Himmel oder auf der Erde, in Gott oder im Herzen der Gerechten zu suchen. Sie soll ihn in sich selbst suchen, ,und ihn suchen wie ein Gut, das sie besitzt'. Oliers Mystik klingt an die Fénelons an.

Die Spiritualität der französischen Schule — Theozentrismus; Primat des Innern; Vernichtung des Ich; ,Adhärenz' an das Verbum Incarnatum — hat die katholische Frömmigkeit tief beeinflußt. Besonders charakteristisch zeigt sich das an der Devotion zum Jesuskind, die durch Bérulle erneuert und umgewandelt wurde. In den ersten sechzig Jahren des 17. Jahrhunderts breitet sie sich vom Oratorium und vom Karmel über ganz Frankreich aus. Aber je populärer sie wird, um so mehr gleitet sie wieder in die alte Form zurück. Das ausführliche Kapitel, das Brémond der Entwicklung dieser Devotion widmet, den visionären Nonnen, dem Spiel der religiösen Phantasie mit Krippe, kindlichem Königtum, Kindlichkeit, Jesuskind-Bildern — es mag den Religionspsychologen interessieren, aber es behandelt Dinge, die von der Höhenlinie des religiösen Lebens abführen und leicht ins Süßliche und Kleinliche übergleiten.

Von größerer Bedeutung innerhalb der Geschichte der katholischen Frömmigkeit ist der Herz-Jesu-Kultus, der sich an die Persönlichkeit des Paters Jean Eudes (1601—1680; 1909 von Pius X. selig gesprochen) knüpft. Auch er ist ein Schüler von Bérulle gewesen. Lange Zeit war er vergessen. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat die Forschung seine Gestalt wieder ans Licht gezogen. Und es hat sich dabei gezeigt, daß die — schon lange keimhaft vorbereitete, aber latente — Herz-Jesu-Frömmigkeit nicht durch Marguerite-Marie Alacoque, sondern durch Eudes den Weg in die Theologie und in die öffentliche Frömmigkeit gefunden hat. Er ist nach den Dekreten Leos XIII. und Pius' X. als Urheber, Vater und Lehrer des ,liturgischen Kultus der heiligen Herzen Jesu und Marias' zu betrachten. Seine von den Eudisten erst jetzt veröffentlichten Schriften lassen seinen Geist wieder aufleben und bezeugen die unerschöpfte Lebenskraft der ,französischen Schule'.

Er ist nach einem Wort des Abbé Huvelin ,un rude saint'. Brémond, verwöhnt durch Franz von Sales, Vinzenz von Paul, Condren — aber auch durch Newman und Fénelon — vermag ihm keine besondere Sympathie entgegenzubringen. (Brémond hat eine gewisse genießerische Vorliebe für den ,Charme' spiritueller Persönlichkeiten, für das Menschlich-Anziehende und Faszinierende, für Grazie und Humor — das macht seine Darstellung so lebendig. Er beneidet den Abbé Ledieu, der vierundzwanzig Stunden bei Fénelon zubringen durfte — während er bei einem Bérulle nicht das Bedürfnis nach persönlicher Bekanntschaft verspürt.)

Jean Eudes gehörte seit 1623 dem Oratorium an. Der Wendepunkt in seinem Leben ist das Jahr 1641. Er lernt in Coutances die Nonne Marie des Vallées kennen. Eine seltsame Gestalt! Als junges Mädchen,

schon ganz der Frömmigkeit lebend, hatte sie die Werbung eines Messerschmiedes abgelehnt. Der junge Mann verschaffte sich daraufhin bei einer Hexe (die später in Coutances verbrannt wurde) ein Zaubermittel und benutzte ein Volksfest, um es Marie im Gedränge zuzuwerfen. Augenblicklich fühlte sie sich unwohl. Zu Hause angelangt, verfiel sie in Krämpfe. Es war am 2. Mai 1609. Erst nach drei Jahren wurde sie vom Bischof exorzisiert. Zwei Jahre später mußte der Exorzismus vom Erzbischof von Rouen wiederholt werden. Der böse Geist antwortete aus ihrem Munde in französischer Sprache auf die hebräischen und griechischen Fragen der Exorzisten. Brémond zweifelt, ob es sich um Besessenheit oder um Neurose handelt, obwohl er den Zweifel an der Möglichkeit diabolischer Besessenheit als unkatholisch ablehnt. Marie selbst behielt übrigens auch in ihren Krisen gesunden Menschenverstand und Humor. Sie fand sich in ihr Los, höllischer Macht ausgeliefert zu sein. Sie neckte den Teufel: ‚N'es-tu donc pas bien insensé de faire ce que tu fais? Fi, fi, de la bête à dix cornes!' Inmitten ihrer Prüfungen vervollkommnet sie sich im geistlichen Leben. Aber sie gerät in Skrupel. Sie will sich durch einen förmlichen Schenkungsakt Gott zu eigen geben. Aber damit würde sie ihre Freiheit preisgeben. Sie darf dann nicht mehr wollen. Sie darf z. B. auch nicht mehr kommunizieren ‚wollen'. Die Eucharistie ist ihre einzige Freude. Der göttliche Wille könnte von ihr verlangen, daß sie auf sie verzichte! So legt es sich wie ein Nebel von ungesunden Sophismen um ihre Seele. Es kommt dahin, daß ihr das Kommunizieren physisch unmöglich wird* — ein Zustand, der während langer Jahre anhält. Aber die Schuld an diesen Anomalien ist nach Brémond in falscher Seelenleitung zu suchen. Die religiöse Persönlichkeit von Marie des Vallées entwickelt sich zu solcher Kraft, Tiefe und Poesie, daß sie ihrer Umgebung zum Orakel wurde, und daß Jean Eudes sie seinen ‚Adler' nannte. Fünfzehn Jahre lang war sie ihm Stütze, Rat, Inspiration. Unter ihrem Einfluß reift in ihm der Entschluß zur Gründung seiner Kongregation, zum Austritt aus dem Oratorium.

Sein größter Ruhm bleibt aber für Brémond die Einführung des öffentlichen Herz-Jesu-Kultus. In diesem Kultus fließen die beiden großen religiösen Ströme zusammen, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts das innere Leben des französischen Katholizismus genährt haben: die ‚französische Schule' und der ‚geistliche Humanismus'. Von Bérulles ‚Fest Jesu' zum ‚Herz-Jesu-Fest' war nur ein Schritt. ‚Herz' wird von Eudes bald als Ausdruck für das Wesen der Person (bérullianisch) genommen, bald — mehr franziskanisch und salesianisch — als Symbol der Liebe. Es entspricht bald mehr dem ‚Christus totus' Bérulles, bald mehr dem ‚Feuerherd' Christi, den Bernardin von Siena predigte, und der sich dann der Nonne von Paray-le-Monial offenbarte. Die zweite

* Brémond beschreibt mehrere Fälle dieser Art aus seelsorgerischer Erfahrung.

Auffassung wurde Eudes durch den jesuitisch-salesianischen geistlichen Humanismus nahegelegt. Im Oszillieren zwischen diesen beiden Auffassungen — der geistlichen Doktrin der französischen Schule und der zärtlicheren Frömmigkeit des geistlichen Humanismus — reifte die Frömmigkeitssynthese des Herz-Jesu-Kultus. Die Schule von Paray selbst erläutert den Herz-Jesu-Kult durch ein Zurückgehen auf die von der französischen Schule geprägte Formel ‚l'Intérieur de Jésus'.

Die Theologie von Paray ist schlichter und populärer, die der französische Schule aristokratischer und spekulativer. Die Frömmigkeit von Paray gilt dem Herzen Jesu, das die Menschen liebt; die eudistische Frömmigkeit sieht im Herzen Jesu das höchste Mittel, mit dem die christliche Religion ihrem Gott dient (theozentrisch). Sie geht auf das Innere und verinnerlicht den Anbeter. Die Frömmigkeit von Paray zielt auch auf das Innere, aber sie biegt leicht zur Veräußerlichung und Materialisierung ab. Wenn die Herz-Jesu-Frömmigkeit männlich, gesund und stark bleiben soll, ‚muß sie, nach den Lehren von Paray, bei Pater Eudes und besser noch bei den drei großen Lehrern der französischen Schule in die Lehre gehen: bei Bérulle, Condren, Olier'.

Mit diesem Satz, der auf aktuelle Probleme der katholischen Frömmigkeit zielt, schließt Brémond seine Darstellung der französischen Schule.

Brémond schreibt nicht nur für gläubige Katholiken. Er wendet sich auch an diejenigen ‚qui n'auraient que la curiosité du christianisme', an die ‚Profanen'. Als Protestant muß ich mich in besonderem Maße zu den Profanen rechnen. Aber wenn ich mir auch der Unzulänglichkeit bewußt bin, die notwendig mit dem Versuch verbunden ist, ein so reiches und so viel Neues erschließendes Werk auf wenigen Seiten zusammenzufassen, so hoffe ich doch, dem Gang und dem Geist der Darstellung treu gefolgt zu sein. Will man den Sinn der von Brémond geschilderten Entwicklung mit einem Wort bezeichnen, so müßte man von einer fortschreitenden Verinnerlichung der katholischen Spiritualität sprechen. Aber diese Verinnerlichung beschreitet nicht den Weg in das persönliche Erleben des Frommen hinein, sondern sie vollzieht sich am objektiven Gehalt des katholischen Glaubens, der gleichsam durchglüht und verflüssigt wird, bis sich in seinem Mittelpunkt das brennende Herz Jesu zeigt. Diese Herz-Jesu-Frömmigkeit hat zweifellos für das Gefühl vieler, auch katholischer Christen etwas Befremdendes. In Romano Guardinis ‚Gespräch vom Reichtum Christi' (in dem Bande ‚Auf dem Wege', Mainz 1923) sagt der Karitas-Sekretär: ‚Immer das Herz, das Herz! Spürt Ihr denn nicht, was ich meine? Aus dem lebendigen, persönlichen Jesus von Nazareth, vor dem man mit hungrigem Herzen horcht auf den Klang seiner Stimme, wird „das Herz"! Ein „Das", ein Neutrum, eine Sache! Ganz entleert wird sein Bild ...' Aber der Kaplan antwortet: ‚Es ist ein merkwürdiger Drang im Menschen, vielleicht spüren die einen ihn mehr als die anderen, der möchte den ganzen Herrn haben und die ganze Religion und alle Schöp-

fung, aber er möchte es zusammenhaben, ganz einfach in eins geschlossen ... Und ist Jesus selbst die leibhaftige Liebe, und ist ein Mensch von der Art, wie ich soeben sagte, dann wird ihm der ganze Heiland Glut, seine Worte, sein Leben, sein ganzes Wesen. Er brennt und schmilzt: immer einfacher wird alles; immer einfacher. Schließlich bleibt nichts übrig als ein glühender Punkt, darin aber alles andere enthalten, und das ist sein Herz. Hat einer das begriffen, dann hat er den ganzen Herrn, was er ist, und all sein Leben und Leiden und Sterben.' Guardinis Betrachtung bewegt sich, wie man sieht, in der gleichen Richtung wie die Mystik der französischen Schule.

Über Brémonds Darstellung von Port-Royal und Pascal hoffe ich demnächst zu berichten.

Die Stadt

Die Stadt steigt in den Himmel, der verglüht.
Kirchen läuten über die Dächer
ihre Lieder um den Einen,
der sie erlöste ein- und abermal.

Die letzte Post eilt wichtig in die Häuser;
sie bringt Enterbten unerhörte Nachricht:
Gott käme wieder und der Tod
sei abgeschafft.

Das Leben steigt von steilen Leitern,
die schön umschimmert am Gefirste lehnen.
Schreck lähmt das Wachstum junger Häuser,
die sich in die Vollendung sehnen.
Die vor dem Tode Wachen legen
sich lächelnd auf verzückte Ohren. —

Einsame Schwalben, die ganz hoch
hinauf in das Verblassen kreuzen,
wissen noch vom Licht.
Zweifel flattern lautlos ins Verdämmern,
alte Dächer tropfen schwer ins Dunkel.

Willibald Köhler.

Der ungerechte Rechtsanwalt
Von O. Berneder

(Schluß.)

Er hatte das Seil geborgen, verrissene Rüstung und Gewand in Ordnung gebracht und war ohne Säumen weitergestiegen. Er fühlte sich so entherzt, so denktot und leer, als hätte er aus dem bösen Sturz eben doch nur das Gefäß seiner selbst gerettet, aber nicht den Inhalt; gleichwie wenn er seine Seele in den Abgrund ausgeschüttet hätte. Und sie ließ in seinem Haupte halbvollendete Entschlüsse liegen; er spürte den dumpfen Zwang, sie auszuführen, und war sich doch bewußt, daß seine Seele, wenn sie wiederkehren könnte, all das nun völlig anders ineinanderrichten würde. Unfruchtbare Einsicht! Es war wie Geistestod über ihn gekommen, wie Asche eines großen Brandes deckte es ihn zu. Mit Abscheu sehend, was aus ihm geworden war, fand er doch keine andere Kraft in sich als die, es zu bleiben; wie der eingeschlafene Wächter träumend nickt, er wolle wachen — wachen. — Würde er ein noch größeres Unglück brauchen, das ihn erweckte?

Seelenlos wie ein Gestorbener stieg er seine Tour zu Ende. Sein Körper schien davon profitiert zu haben, daß keine unruhige Seele mehr an seinen Kräften zehrte, und die Zeit, welche bisher das Prozessieren verschlungen hatte, konnte er jetzt an den Fortschritt der Unternehmung wenden. Er gewann soeben einen Pfad, der zwar mörderisch steil, aber auch höchst ergiebig an Fortschritten war. Wohl sah er den Gipfel seit einer Weile nicht mehr; aber das pflegte gerade ein Zeichen zu sein, daß er nahe war. Indes, nicht einmal dieser animierende Gedanke vermochte ihn zu beleben; sein jugendliches Feuer schien im Todschweiß jener Viertelstunde endgültig verdorben zu sein. Er dachte auch an seine Braut und an das Mädchen, o gewiß. Auch daran, daß er eine von den beiden entlassen würde; er wußte sogar, welche. Aber sein ganzes Wesen, wenn er noch ein ganzes hatte, war so unbewegt davon, als beuge er sich lässig über die Lektüre einer fremden Biographie. Er setzte mechanisch zu einem Klimmzug an, der sich eben als nötig erwies. Doch still, was war das? Zu seinen Häupten glaubte er einen Schritt zu vernehmen. Nein, Sprung war das, Galopp in teuflischen Sätzen! Er schnellte zurück und stürzte Hals über Kopf in die nächst erreichbare Deckung; der schmale Überhang eines Blockes bot sie ihm dar. Schon knallte der niedersausende Stein dicht neben ihm ins Leere hinaus mit feuerschlagendem Absprung. Hinterdrein aber kam es nun erst gepoltert, eine besessene Herde von Steinen, deren Bock und Vorläufer jener erste gewesen zu sein schien. Entsetzliches Knattern und Knirschen der hageldicht fallenden Brocken; ein rasend bewegter Vorhang von Steinen steht undurchdringlich rund um ihn; vor seinen Füßen prallen sie auf, tollen über Bord und steinigen die Luft. Er klebt sich wie ein Blatt an die schützende Wand; doch kein Zittern in seinem Körper, geradezu gleichgültig läßt er den fürchterlichen Steinfall über sich ergehen und denkt nur, wie seine Seele, die drunten in der Tiefe liegt, nun völlig

davon wird erschlagen werden. Endlich hat der Berggigant allen Vorrat an ihn verfeuert, er wirft nur noch eine grotesk einhergeigende Baumwurzel hinterdrein; das war vielleicht seine Schleuder, die er im Zorn des Mißerfolges nun seinen Fehlwürfen nachsandte.

Der junge Hochtourist entlöste sich der improvisierten Folterbank, ohne daß sie ihm ein Wort zum Himmel oder eins zur Hölle abgedrungen hätte; denn er fluchte auch nimmer. Noch eine gute Strecke trug er die unbehagliche Felsenkälte auf dem Rücken fort. Dabei beschäftigte ihn aus dem ganzen Erlebnis nur noch die weiße, halbversteinte Wurzel. Vielleicht also, wenn er hundert Jahre früher heraufgekommen wäre, hätte er den Namen seiner Braut, haha, in die Rinde dieses verwegenen Baumes schneiden können! Er sah den Namen genau vor sich, wie er gelautet hätte, und die andere wäre schwerlich um diese Urkunde seines Verrates heraufgestiegen. Er konnte übrigens nicht begreifen, wie sich auf solcher Höhe ein Baum gefristet haben mochte; es war ein botanisches Mirakel, und er würde in der Zeitschrift darüber diskutieren.

Der Stieg hatte nach dem letzten Überfall wieder das gewohnte Maß von Schwierigkeit, das ihm gerade recht war, angenommen; er brauchte um den einzelnen Schritt nicht überlang zu feilschen und bekam ihn auch nicht so billig, daß er entwertet worden wäre. Sein Körper hatte übrigens noch reichlich Kraft in seinen Kassen und wäre die teuersten Schritte nicht schuldig geblieben; um den Abstieg war ihm nicht bange. Auch nicht darum, wie er am Hause des Mädchens vorüberkam; lag unter der Erbschaft seiner abgestorbenen Seele sicher auch für diesen Fall der richtige Befehl und Rat. Mit dem nächsten Schnellzug würde er noch heute, er mußte, für immer, den Boden verlassen, in dem er so viel begrub; sein Ehrenwort und seinen Frieden, seine Seele und — ach Gott, soviel, daß sich für seinen Leib die Mühe kaum verlohnte, heimzukehren; besser ließe er sich im nächsten Friedhof unauffällig verscharren! Still! Er konnte sich daheim vielleicht eine neue Seele anschaffen. Oder das machtvolle Schaffen, dem er entgegenging, ward vielleicht selbst seine Seele!

Gleichgültig, wie der Wechsler eine Münze, schob er sich über eine freihängende Bank hinweg; dann rankte er sich geschmeidig, aber auch erschrecklich kühn, wie Efeu, der sich seiner Unausrottbarkeit gewiß ist, über die rauhen Bossen eines vorspringenden Buckels, wobei seine Füße für Augenblicke nirgendwo als in der lockeren Luft zu wurzeln wußten. Noch einmal klaffte ein Spalt vor seinem Schritte auf, wie eine Gefrierbeule in des Clowen spröder Haut; nur daß sich ein Mensch in die leichte Verletzung des Riesen hinein unfehlbar totfallen müßte. Drüberhalb sah sich der junge Hochtourist einen vertrauenerweckenden Würfel, wählte ihn zum Widerlager und schlug einen gedrückten Bogen seiner Beine über die Kluft. Aber der Stein war falsch. Kaum glaubte er das Übergewicht des Mannes in seiner Gewalt zu haben, als er sich dem Abgrund entgegenneigte und ein hohnlachendes Nicken begann: Ich bringe ihn, ich bringe ihn! Nur das

blitzgeschwinde Kommando stählerner Unbeweglichkeit, das der Bedrohte lautlos durch Muskeln und Sehnen schrie, verzögerte das Abfahren des dämonischen Köders und seiner Beute; ein unheimliches Stillehalten, als schwebte sein Leben wie eine Seifenblase über der Tiefe: würde sie steigen oder stürzen? Er durfte keine Fiber zur günstigen Entscheidung rühren; unter dem leisesten Hauch konnte ihm die Seifenblase zerplatzen, das Leben verloren sein. Aber im Bann seiner Ruhe, die es nicht scheinen ließ, wie sehr sie aus ächzend äußerster Spannung bestand, wiegte sich der Felsen von selbst in eine wenn auch unschlüssige Ruhelage zurück; leise stahl sich der betrogene Hochtourist, mit besserem Erfolg betrügend, von der schaukelnden Wage des Todes. Kaum war der Stein des Fußes ledig, als er auch schon die Kluftwand hinunterfegte; wieder ein Würfel, der gegen den Clowen entschieden hatte!

Einen Augenblick später setzte der Hochtourist an der nächsten Stelle zur Rechten über den Spalt. Die zusammengebissenen Lippen waren das einzige Zeichen an ihm, daß etwas geschehen war; gleichwie die geschlossenen Schranken das Zeichen eines durchgerasten Zuges sind. Er hob sich noch einige Male verwegen über sich selbst, schleifte sich wie plattgebügelt um eine exponierte Ecke, klemmte die beiden Füße in einen wagrechten Riß und faßte mit den Armen über die Kante der Gipfelfläche. Von nichts anderem als von der nötigen Kraft durchströmt, setzte er den letzten, wuchtigen Klimmzug an, um sich hinaufzuheben, nicht viel Größeres denkend als ein Kind, das über den Rand des Tisches gucken und alldort eine lockende Speise ergreifen will. Aber nein, verdammt! Er mußte nun doch wieder fluchen. Der Gipfel war nicht unverteidigt; es hockte heißzornigste Sonne darauf, beugte sich über den Schattenrand und schleuderte ihm, noch ehe er auf die Tafel sehen konnte, den ganzen Köcher ihres feurigen Gepfeils auf einmal ins Gesicht. Er ließ sich wieder zurück. Wie weißen Pfeffer hatte er es in den Augen und war eine Weile blind. Er zog sich das zweite Mal vorsichtiger empor, hielt sich mit Fleiß der Sonne hin wie ein Badender unter die Brause und reckte sich endlich bis auf die Brust über den blendend gedeckten Tisch. Pfui Teufel! Eine Pestwelle schlug ihm entgegen, daß ihm der Atem verging; es spülte ihn unwiderstehlich noch einmal über den Tisch hinab. War sich der Sonnenschein selber zu schwül geworden und in Fäulnis übergegangen? Eine schwarze, ekelhafte Masse lag an der Stelle, auf die er hätte hinknien müssen; er hatte in der Geschwindigkeit nichts weiter unterschieden. Er schien eine Mahlzeit versäumt zu haben; das Gericht war inzwischen verdorben! Was war dabei? Seine Seele auch! Er rückte ein wenig zur Seite und warf sich mit einem brillanten Ruck, der dem großen Augenblick gewachsen und unvergleichlich größer war als seine beschämend kleinen Gedanken, endgültig auf den Clowengipfel.

Vergebens tappte er in seiner Brust nach jenem Jubelruf aus Mark und Seele, in dem ein gigantisches Erlebnis zu explodieren pflegt. Und er

hatte sich doch ein Jauchzen in den Sinn gesetzt, das den Himmel wie blaues Seidenpapier zerknüllen, zerreißen und fetzenweise über das Land hinwerfen würde. Vergebens dehnte er die Nüstern nach dem Weihrauchduft jener königlichen Stunden, in denen das Herz eine flammende Glut ist und die Gedanken, süß und auserlesen, lauter Weihrauchkörner, die das Haupt dem Herzen niederstreut. Sein Herz war kalt, lief seinen Gang wie eine Maschine, die unter Kühlung steht. Und Weihrauch? Ha, Narrenspiel! Da lag verwesend und stinkend der Kadaver eines Adlers, vielleicht den dritten Tag verendet, die Riesenfänge über die ganze Terrasse ausgestreckt. Schwarz wie ein Leichentuch bedeckten sie die schmale Fläche des Gipfels; ein Mann so groß wie der Hochtourist möchte für Haupt und Füße an dem Totentuche reichen. Er setzte die Breite seines Bergstiefels an den Körper und schleuderte ihn mit ekelgebäumter Lippe in die Tiefe hinaus: ‚Für deine Gesellschaft sei bedankt! Hast du den Gipfel nur tot erreicht, so wisse, ich lebendig! Du räumst mir füglich deinen Platz ein!‘ Glückliche Bestie, der es nicht mehr schaden konnte, abzustürzen! Das hatte sie voraus vor ihm. Übrigens blieb ein stinkender Flecken Häßlichkeit von ihr zurück. Verwünschte Schikanen des Zufalls! Sie kamen förmlich in Reih' und Glied, als wären sie die Vorhut einer noch größeren Niedertracht. Ein abgestorbener Baum, der seine abgestandene Liebe äffte; dann dies verreckte Adlertier, ein hämisches Bei- und Nachspiel seiner verdorbenen Ehre, die auch nicht viele Tage tot war. Und die Abgestorbenheit in seiner Brust!

Wie oft zwei Elemente in der Zusammengießung eine brausend unheimliche Kraft gewinnen, so geschah es jetzt am jungen Hochtouristen. Sein Gewissenselend tief im Herzen vereinigte sich mit einem hochgespannten Siegesstolz, das wurde ein wütender Ausbruch seiner inneren Gequältheit; wild wie ein Löwe stürzte er sich auf seine Fesseln, um sich endlich frei zu machen. Er riß den Ring des Mädchens von der Hand und wollte ihn in der ersten Wut seiner Seele nach in den Abgrund schleudern. Doch er besann sich. In seinem Kopfe lag plötzlich eine kühne Idee; so plötzlich, als wäre sie ihm von Geisterhand hineingeschleudert worden. Er riß das Messer aus der Tasche und faßte den Bergstock. ‚Ja, ja, die Kerbe! Meine letzte Kerbe! Schöner Stamm, mußt dir's gefallen lassen, ist so mein Siegesbrauch. Und tröste dich! Ich sag' es dir ganz heimlich, sag's nicht weiter! Weißt du, gar ein selten' Gold hab' ich entdeckt, in dem ich deine Wunde dir verbinden will. Morgen, sobald wir zu Hause sind! Mein feinster Finger hat das Gold gar lang getragen; weiß nicht genug zu rühmen, wie süß es ihm getan hab'. Einstmals! Verstehst du? Traure nicht um deine Späne, schwarz wie Rabenfedern, traure nicht! Schwer ist der Ring, viel Gold hat sie geopfert; er wird dein schönster werden; mitten um den Leib wirst du ihn tragen. Wir tilgen den Namen des Weibes aus und schreiben etwas Schöneres darüber; Giselaspitze, größter und letzter Sieg, oder was du sonst begehrst!‘

Während sie noch voll Bangigkeit zum Himmel für ihn rief, hatte sie

ihn plötzlich auf dem Gipfel stehen gesehen mit einem süßen und doch herzwunden Erschrecken. Nun ließ sie erlöst die hochflehenden Hände sinken: ‚Dank dir, Mutter! Er ist oben! Dank!' Nun hatte sie ihn glücklich hinaufgebetet und konnte den Rosenkranz ein Weilchen im Schoße liegen lassen. Wie das müde Seil der Fähre untertaucht, sobald der Nachen gesichert am Ufer hängt, so sank ihr Beten jetzt gewissermaßen unter den Spiegel des Bewußtseins, um zu rasten. Plaudernde Wellen gingen darüber hinweg. Wie klein er da oben stand! Allmählich rückte die Sonne zu ihm und bot dem Sieger einen Mantel von reinstem Golde an. Das Mädchen schüttelte den Kopf: O Himmel, nein, laß deine Sonne weg; sie möchte ihn durchschauen! Sein Sieg verträgt den Sonnenmantel nicht, der nichts bedeckt und alles, alles an den Tag bringt! Es wäre schnell mit seinem Jubel aus. O Gott, wie wird er jubeln! Ihr war zum Weinen.

Der Sonnenball war lautlos hinter ihn gerollt, will ihr sein Bild aus den Augen brennen. Ihr aber ist, als ginge Gott selber, nah zum Berühren, glut- und liebevoll, an ihm vorüber. ‚O wende dich, Guido! Gott hinter dir! Versäume ihn nicht!' — Sie mußte wegschauen von der glutquirlenden Scheibe. Indem sich ihr Blick mit Schwierigkeit aus roten und grünen Vorhängen herauswand, stolperte er unversehens in die Himmelsgrube zwischen Clowen und Friedhorn hinein. Sie war noch vor einer Viertelstunde voll reinster Bläue gewesen; gleichsam der Trichter, durch den das Blau des Himmels auf die Berge und Gewässer der Welt herniederrann. Aber plötzlich hatte sich der Vorgang umgekehrt. Der Trichter füllte sich von unten her mit ganz einer anderen Flüssigkeit, schwer und dick und schmutzig grau; weißgelber Wolkenschaum trieb auf der Höhe. Ein kalter Schrecken übergoß das Mädchen. Hilf, Himmel, das Gewitter! Und ein ‚Tollhäusler' wird es; ganz die Zeichen; steht kein anderer Sturm so jählings auf. — Ach ja, hatte nicht den ganzen Vormittag die Luft von schwülen Schauern gebebt? Hätte sie doch zur rechten Zeit den Heimweg angetreten! Nun war es zu spät. — Barmherziger Gott, behüte uns! Schicke das Wetter auf die andere Seite! Über die Firnen laß es gehen und nicht in unser Tal heraus! — O Himmel, nein, das durfte erst gar nicht geschehen; denn droben stand der Hochtourist, und zu den Firnen ging es an ihm vorbei, er wäre verloren; denn ein ‚Tollhäusler' war das Grausigste von allen Bergesschrecken, Abschaum jeglichen Sturmgesindels; unverhofft war er da, verrannte sich gesenkten Hauptes in einen Winkel der Berge und zerstampfte ihn wie ein besessener Bulle. — Nein, guter Gott, nicht da hinüber! Schick' ihn uns, lieber uns! Und wenn er hundert Fuder Heu verschlingt, ei ja, er fresse sich toll und voll; nur dieses Menschenleben auf der Höhe lasse er unberührt! O Wettergnade, Himmelmutter, verleugne dich ein Stündlein, schicke uns den Sturm! Wir sind von Dach und Tal geschützt; ihm aber hilf, es brächte ihn um! — Sie hat nicht weiter Zeit zu rasten, sie betet, betet um das Gewitter, trotzdem ihr über die Maßen davor graut; denn was ist Grauen im Vergleich zum Sterben?

Ja, ja, sie will an seiner Statt das Wetter haben und bestehen; fiebernd greift sie in den Rosenkranz; neuntausend Teufel zählet solch ein Wettersturm; es wird eine harte Mühe, sie einzufangen ins geweihte Netz.

Die Kerbe war geschnitten, ebenmäßig, rund herum. Verwünscht, er hatte sie zu tief gemacht! Nicht doch, der Ring verlangte es so. Haha, der abgesetzte Ring! Er sollte ein behagliches Unterkommen haben; wie man auch andere Könige, die abgesetzt werden, mit Wohlleben entschädigt, wenn sie sich ihrer Rechte begeben. Das Recht des Ringes war beseitigt. Mochte das Weib prozessieren darum, wenn sie's gelüstete! Dann würde sie erfahren, daß er ein unübertrefflicher Rechtsanwalt war! Er rammte den Stock in die Faust und in den Schädel einen zornesheißen Entschluß. ‚Ich habe gesiegt! Nun will ich mein erobertes Reich besehen!' Er wandte sich um und stand im Angesichte der schwarzen Wetterwand.

Mit Entsetzen starrte er sie an. Verflucht! Was hatte die Hölle in seinem Rücken gebaut? Ha, wahnwitzig flink! Ward da ein Wall um ihn aufgeworfen, von dem er sollte beschossen werden? — Das kalte Grausen vor der höheren Gewalt blies seine Zornesflammen plötzlich aus; er verhehlte sich selbst nicht länger, was diese zehrende Glut für ein kläglicher Ersatz der Freude gewesen war. Ekel über sein eigenes Handeln quoll ihm auf; ohne Besinnen schleuderte er im Abscheu, der ein Opfer haben wollte, das kleine Messer in die Tiefe, das er vom Schnitzen her noch hielt, und hätte den Stock am liebsten hinterdrein geworfen. Er mußte ihn aber behalten, es hing sein Leben daran. Und morgen oder übermorgen, o Teufelszwang, verdammtes Hellsehenmüssen, über einen Tag oder zwei hing eben doch sein Ring daran; wie könnte er es verhindern? Seine Reue blieb wirkungslos und kalt wie Elmsfeuer, das keinen Brand zu entzünden vermag, und beleuchtete mit düsterem Schein die Berge von Schuld, deren Druck ihm wieder wuchtig auf die Nerven fiel; er aber konnte nichts ändern. Sein Wille rann wie haltloses Wasser in den verfehlten Gräben zur Tiefe, zur Tiefe und konnte nicht mehr innehalten, wenn es auch geradewegs in die Verdammnis mit ihm ging. Er schauderte zusammen; denn über all den blassen Worten von Hölle, Gericht und anderen Welten, über die er lächelnd hinwegzuschauen pflegte, sah er mit einem Male einen unheimlich zunehmenden Glanz von Wahrscheinlichkeit liegen. Wie ein Riesenwal, dumpfblaugeblähten Leibes, wälzte sich das Wetterungetüm herauf; es streckte den Rachen nach der Sonne aus und schluckte sie mit Silberhaut und Goldhaar flugs hinunter. ‚Mut, Sonne! Es wird dich wieder speien müssen; nach dem Sturm, gleichwie der Wal den Jonas spie; wir geben uns nicht verloren!'

Im drohenden Zugriff der Gefahr, die ihre blitzbekrallten Pranken deutlich nach seinem Leben ausstreckte, schien ihm die Seele wiederzukehren; wie einem Scheintoten auf der Bahre, wenn die Leichenträger nach ihm greifen. Er mußte in kürzester Frist von der Spitze; er wollte sich keinesfalls im Riemensausen der Blitze hinuntergeißeln lassen. Nur noch sein

Gipfelzeichen in den Stein; auch Jahr und Tag! Die Splitter fegen davon unter seinem Pickel, so wie Tinte spritzt, wenn die Feder zu hart ist. Schon rollen die ersten Donner zwischen seine Schläge wie Murren des Clowen. Da kann er auf einmal den Tag nicht schreiben, verwünscht, den Tag seines Buben! Es ist ihm, als schlüge er auf den Kleinen los; und als hielte das Weib ihre Hände auf den Fleck: o schreibe diesen fürchterlichen Tag nicht her! — Wohl oder übel muß er sie respektieren. ‚So habe deinen Willen! Aber laß mich in Ruhe!‘ Er hängte den Pickel ein. Und nun die Fahne gesteckt! Verdammt, das konnte unmöglich sein, er müßte wohl eine Stunde in dieser Felsentafel graben. Er legte das Flaggending zu seinen Füßen nieder, lockerte einen Stein und legte ihn darauf. Es tat ihm weh; so liegen nur Fahnen, mit denen man Tote bedeckt! Er konnte nicht weiter darüber spekulieren. Er hatte ein kostbares Schreibbüchlein herausgerissen und hetzte mit fliegendem Stift das Protokoll seines Sieges über die Blätter; wie rasende Flucht flog es durch die Zeichen, wie sturmgebrochene Äste hingen die Zeilen herab. Wohl dachte er an das Weib in der Stadt, doch schrieb er ihren Namen nicht dazu, obwohl er es versprochen hatte. ‚Schweig mir still, du Stolze! Habe ich nicht um deinetwillen einer anderen Maid ein noch viel größeres Wort gebrochen?‘ Der Teufel hole die Weiber! Einen Tag lang Rose und tausend Tage Dorn! Er schlug das Büchlein zu. Ein baumelnder Blitz erbot sich von ferne, das Büchlein mit einer goldenen Schnur, die er selbst war, zu schnüren; der Hochtourist bedankte sich, er war fertig.

Nur einmal noch die Augen in die Runde schicken! Blutender Abschied von seiner geliebtesten Welt! ‚Siehst du mich, Friedhorn? Und du da draußen, Reccaspitze? Meiner Hände Blut kann noch nicht weggewaschen sein von euren Leibern. Auch du in deiner blauen Keckheit, Gipfel des Karkoren! Ich grüße euch!‘ Alle seine Bergvasallen sind um ihn. Doch nicht herrisch wie ein triumphierender, nein, bittend wie ein verlassener König fragt er sie, einen nach dem andern: ‚Muß ich euch wirklich abdanken, ihr finsteren Verschwörer? Mit Wetterhunden fortgehetzt aus meinem stolzen Reich? O Schande!‘ — Sie aber nicken alle Ja und Ja und ziehen sich die Nebeltoga übers Haupt, ihn nicht mehr anzusehen. In seinem Busen ballte sich die namenlose Bitterkeit der Enttäuschung wettergleich zusammen. Fiel denn alles von ihm ab? Nicht Ruhm noch Liebe wollte ihn mehr ergötzen; ein gnädiger Gottesblick, das wäre seinem Herzen nun das Allerliebste gewesen. Scheu sah er zur Kapelle nieder. ‚Ich habe dich gekränkt, nichts wissend als meine Wut. Es war nicht schön; denn du hast mir nichts getan. Ich bitte es dir ab!‘ Ach, könnte er ein Wort zum Mädchen sprechen! ‚Fluche mir nicht‘ würde er sagen; ‚ich bin in böser Not!‘ — ‚Narr du,‘ gab er sich selber die Antwort, ‚du hast ihr den Fluch auf die Lippen gelegt! Nun geh' in dein Schicksal!‘

Flüchtig übertastete er seine Ausrüstung. Und jetzt: Wo hinab? Die Frage war kaum gedacht, als ihm die Warnung des Mädchens erwachte.

Gleich einer Schrift, die lange nach Geschriebensein erst sichtbar wird, so stand sie plötzlich quer über seinen Plan. Sollten sich die Schuttfelder in der Tat so gefährlich entwickelt haben? Seine Linie führte darüber; es fiele ihm schwer, sie preiszugeben. Doch glaubte er auch die Warnung des Weibes nicht leicht nehmen zu dürfen. Um so weniger, je schwerer es für das Mädchen gewesen sein mußte, sie auszusprechen. Er fühlte erst in diesem Augenblick so recht, welch eine Leistung dies ihr Wort gewesen war, nachdem er sie ohne jegliche Hoffnung entlassen hatte. Weiß der Himmel, ob nicht das Weib den höheren Berg bestiegen hatte! Und er stand hier und rühmte sich! An all seinem Stolz möchte er irre werden. Der Donner drüben rollte indessen das Problem des Abstieges immer dringender auf. Wenn er nur wüßte, wohin sich das Wetter am Ende schlug! Es hing so starr an seinem Fleck wie ein Höllendrache, der sich noch immer nicht von der Kette reißen konnte und sein Geifermaul bald rechts, bald links hinüberreckte. Das Zähneknirschen halb unterdrückten Donners war unausgesetzt zu vernehmen und ließ eine satanische Wut erwarten. ‚Schnell, schnell! Entschließe dich! In Minuten liegt dein Leben und mit Metern ist's gemessen! Nur unter die Wolkenhöhe hinab!' — Einer halbfertigen Entscheidung voran, ist er nach Westen über die Terrasse hinabgeglitten. Betrog ihn seine Erinnerung nicht, so hielten sich die Wetter meist an die nördliche Clowenseite; stieg er also nach Südwesten ab, so konnte er das Schlimmste vermeiden. Ihm war, er müsse sich dem zürnenden Himmel um jeden Preis entziehen. Lieber mit der Erde einen Strauß! Auch war es sein studierter Weg; er würde auf keinem anderen so schnell zur Tiefe kommen. In Gottes Namen würde sich ein Weg über die Schuttgehänge finden; er hatte Erfahrung. Überhaupt, ein Weib vergrößert ängstlich jedes Hörensagen, wie der Horizont die Mondenscheibe; und Kleines großzuziehen, ist ihr Amt; sie hatte wohl übertrieben. — Er entschlug sich ihrer Warnung und beharrte auf seinem Plan. Hinter all den Gründen, die er sich dafür soeben vorgestellt hatte, war ihm ein noch tieferer Grund so gut wie verborgen geblieben: es bäumte sich in ihm ein Rest von Ehrgefühl dagegen auf, die Wohltat eines Wesens zu genießen, wider das er eine große Übeltat begangen hatte. Es war also wohl ein stolzer Schritt, mit dem er von der Höhe stieg und den gefährlichen Weg einschlug; und doch vielleicht eben deshalb ein Schritt zur Besserung, da jener Stolz im Grunde eine Erkenntnis seiner Unwürdigkeit war.

Das Mädchen hatte ihn verschwinden gesehen. Sie meinte, erst jetzt sei die Sonne vom Himmel weg. Und wie ihr unendlich weh in seinem Anblick gewesen war, so wurde ihr jetzt unendlich bange in seinem Fortsein. Hatte sie ihn zum letzten Male gesehen? Würde er heimlich und auf einem Wege, den sie ihm nicht kreuzen konnte, ohne Wiederkehr verschwinden? Ach ja! Ja, ja! Das war ihr nun zum Verzweifeln gewiß. ‚Fahr' wohl, Unseliger! Lebe wohl, wenn du kannst! Lebe wohl! Du wirst kein gutes Sterben haben in deiner Schuld. Doch das ist noch ferne. Noch ferne?'

— Still! Sie durfte jetzt nicht vom Sterben reden! Sein Leben wollte sie lieben, nicht seinen Tod. Er trug sein Leben so frei und auf gar ungewissen Händen herab durch die Felsen; sie mußte seine Hände gesegnet machen. Wer weiß, ob ihn nicht doch einmal die Sehnsucht überkam oder auch die Not, daß er seine Hände zum Himmel streckte! Es war kein Ding unmöglich, das der Herrgott wollte. Da mußten sie gesegnet sein. ‚O mildeste Mutter, gedenke, noch nie, noch nie ist es vernommen worden — —.' Mit Augen, die Arme voll heiliger Kraft waren, hing sie unlöslich am Bilde der Schmerzensmutter. Bald aber mengte sich das Bild des Clowen darein; angstverworren schaute sie ihn her über das, was sie wirklich sah. Die Statue schien sich zu den ungeheuren Dimensionen des Berges zu strecken und weit von der Beterin abzurücken. Schluchten erblickte sie statt der Falten; fürchterliche Wände, wo einige Flecken blaues Tuch gemalt waren; in währendem Gebete sprach sie wieder mit dem Hochtouristen: Guido, kommst ja nicht herab! Versuch' es dort! Dort ist es wie ein Arm, der dir helfen will. — Gott, wie du dem Seile traust! Wenn es dich fallen läßt! Da unten liegt der Leichnam ihres Sohnes, und du fällst dich tot, o weh, auf Gottes Brust erstürzest du; bist ja sein Feind! — O Mutter, hülle den Leichnam zu; er schreit zum Himmel gegen die Sünde; und Guido ist ein Sünder, ich kann ihn nicht heiligbeten. Er wird das Genick daran brechen, wenn du die Leiche deines Sohnes nicht verhüllest! O heillose Kühnheit, er klettert, als ob es keine Hölle gäb', in die er fallen könnte! Guido, halt, o miß dir ja den Sprung wohl aus, der Spalt ist grauenhaft! Himmel, du gleitest! Haltlos sind die Steine! Ach ja, was gibt es noch auf der Welt, von dem du Treue verlangen könntest? — Heilige Mutter, laß ihm meine Treue zugute kommen! — ‚bitte für uns arme Sünder jetzt und in der Stunde — unseres Absterbens — Amen, Amen!'

Zur selben Zeit strich Klein-Guido, der Schläfer, mit einer instinktiven Handbewegung seine Träume in einen Winkel seiner Seele, gleichwie ein andermal die Bleisoldaten in die Schachtel, und wandte sein Gesicht dem Leben zu. Wo war die Mutter? Er sah sich hochbedenklich um. Nun lugte zum Glück aus der Kapelle ein blauer Schürzenzipfel heraus, und da Klein-Guido wußte, wer solche Farben trug, ging er dem Zipfel nach und fand den Rock dazu: Mutti lehnte regungslos in der Bank; ihre Hände ließen von Zeit zu Zeit eine schwarze Perle durch das Rosenpförtchen ihrer Finger schlüpfen wie ein Torwart, der sich seine Leute lang und gut betrachtet; aber die Augen waren zu, die Augen schliefen, das hielt er für eine ausgemachte Sache. Und er würde sich hüten, an dieser Sache etwas zu ändern. Er hatte schon genügend weltbürgerliche Erfahrung gesammelt, um zu wissen, daß sich unter den Augen einer schlafenden Regierung am vorteilhaftesten handeln ließ.

Klein-Guido schaute frank und frei in die vom Himmel gefallene Situation. Fürs erste konnte er dort in der Ecke den großen, trägen Spinnen ihren Mückenfang verleiden, was ihnen gar nicht schaden würde.

Dann konnte er sich da vorne von dem heiligen Mann im Goldgewand den wunderfeinen Stab zu leihen nehmen und Bischof spielen; warum machte der auch seine Hand nicht zu, den Krummstab festzuhalten? Schließlich würde er noch zu dem kleinen Fenster hinaufzuklettern versuchen, das von der Mutter abgewendet war, und mit dem Finger seine Lieblingstiere auf die dick bestaubten Tafeln malen. Vielleicht vermochte er es zu öffnen, dann würde er zu Großpapa ins Tal hinuntergucken und solange Juhu schreien, bis sie ihn hörten. Aber nein, das wäre dumm; denn mit dem Schreien würde er die Mutter wecken; das wäre auch gar nicht brav, nein, gar nicht brav. — Der kleine Spitzbub freute sich offenbar, für die Heimlichkeit, die seinen Unternehmungen so günstig war, einen so braven Grund entdeckt zu haben. Übrigens schien er all die reizenden Pläne nur deshalb vor sich aufzuhäufen, um hinter diesem Berg in aller Sicherheit eine schönere Sache auszubreiten. Noch steckte er nämlich bis über die Ohren in Muttis Kapellengeschichte. Er hatte fest im Sinn, jetzt mußten er und die Geschichte gänzlich ins Reine miteinander kommen. Richtig, da saß ein allerliebstes Türmchen auf dem Dach! Ganz vorne und keck wie ein Junge; es ließ zwei schlanke, weiße Füße fast bis auf die Türe herunterbaumeln und trug eine wunderlich gebauschte Zipfelhaube. Schade, daß hier weder Stuhl noch Tisch war, um ein wenig näher an das Häuschen zu gelangen; er hätte dann gewiß das Glöcklein gesehen, zu dem es ihn wie eine Kindesseele zur anderen zog. In goldenem Schimmer stellte er es sich vor; wie einen Kanarienvogel, der auf seinem Stängelchen saß und sich beim Singen unaufhörlich schaukelte. Und wenn er sang, flogen all die anderen Vögel aus den Nestern und sangen es ihm nach und kamen das Tal herauf und weinten um den armen, fremden Mann und suchten, wo er liege, und flogen alle mit, wenn sie ihn auf den Friedhof in das Dorf hinuntertrugen. Ja, ja, das war alles so einfach und gewiß und würde ganz ohne Zweifel geschehen, wenn wieder so ein fremder, schöner Mann gefahren und gestorben käme. Wie möchte es aber sein, wenn er, Klein-Guido, das Glöcklein singen ließe? Ja, dies war das lockende Rätsel in der Geschichte. Er würde jetzt das Wunder auf die Probe stellen, das war so ausgemacht, wie daß die Mutter schlief; es hätte sich das eine zum andern nicht besser schicken können. Aber die Schnur, die Schnur! Ganz oben hing sie an einem Nagel, der in die behäbige Leibung des Pförtchens eingeschlagen war. Im Überflusse der Vorsicht war sie auch noch mit ein paar langen, mißtrauischen Schlingen um den Stift herumgewickelt. Aber sie mußte herunter, die Schnur, an der das Wunder befestigt war, da gab er nun und nimmer nach! War es nicht wie daheim an der großen Uhr, aus welcher auch ein solches Fädlein hing; wenn die Mutter daran zog, dann spielte eine süße, feine Musik; ihm aber war es noch nie gelungen, bei dem Schnürlein anzukommen; das machten die Augen der Mutter, unter denen sich seine Wünsche nicht hervorgetrauten, gleichwie die Rauchwölklein nicht aus dem Kamin, auf den die Sonne scheint. Hier aber lachte ihm eine unbegrenzte

Handlungsfreiheit, derzufolge er alsogleich beschloß, die widerspenstige Schnur mit Hilfe des bischöflichen Stabes zu bezwingen. Er tappte sich mit großer Vorsicht hinein und löste das zierlich geschnitzte Stäblein aus der ‚toten Hand', um es dem Leben dienstbar zu machen. Aber kaum ergriffen wäre es ihm beinahe entfallen: Er hörte sich auf einmal grimmig angebrummt und wußte nicht, woher; es konnte in der Kapelle, es konnte auch draußen gewesen sein. Furchtsam blickte er den Bischof an. Der hatte zwar keine Miene geändert, er konnte es aber doch gewesen sein. Auch Mutti war ängstlich zusammengefahren, und der Schrecken konnte leicht das Schälchen ihres Schlafes umgestoßen haben. Es war indessen doch nicht so. Nur die Perlen ihres Rosenkranzes rollten plötzlich wieder, wie ein Donnerschlag im Gebirge oft steinerne Kugeln aus den Felswänden löst.

Das Mädchen hatte das ferne Grollen des Donners sogleich in ihre fieberhaft überreizten Träume aufgenommen. Schlafenden Auges nahm sie wahr, wie sich das Gewitter sträubte, ins Tal herein und ins beschwörende Netz ihres Rosenkranzes zu gehen. Es lag noch immer wie ein ungeheurer Tintenfisch, den ganzen Himmel schwarzblau färbend, in der Grube hinten und schlug mit feurigen Fangarmen um sich. Und Guido, der Verwegene, stieg vielleicht doch die tödliche Seite. Siehst du denn nicht? Da liegen schon die Felder! O trau' ihnen nicht! Du gehst wie ein Blinder darauf zu! Sind hängende Gärten des Teufels, glaub' es mir; es wächst nur Tod und wieder Tod in diesen wurzellosen Steinen. — Doch, wohin soll sie ihm raten? Daß er umkehre nach oben und wie ein verrannter Widder dann entseelt im Dornengestrüpp der Blitze hängen bleibe? — Ihr war, als hätte sie das quälende Bild vom Widder in den Dornen heute schon einmal denken müssen und als ginge dieser Tag wie Abraham zu einem düstren Opfer. Sie mußte dem unglückseligen Hochtouristen mit Verteidigung und Beten auf den Fersen bleiben und sollte sie selbst von den Peitschenhieben des Himmels getroffen werden. Wenn sie nur die Glocke läuten wollten im Dorf, die auf das Wetter geweiht war! Nichts konnte sie erlauschen.

Die kleinen Geräusche, die der Junge wider Willen in der Kapelle herumstreute, bröselten unbeachtet an ihrem Ohre vorüber. Er war unbehelligt unter das Portal zurückgekommen. Da fuhr ihm aber um die Ecke herum eine grobe Hand recht unversehens in die Haare und schopfte ihn tüchtig her. Doch mutig, wie er das geheimnisvolle Brummen überstanden hatte, hielt er jetzt das Zausen des Windes aus; gegen Muttis zürnende Hand war es ein richtiges Kinderspiel. Geschickt und achtsam stängelte er das dünne Glockenseil vom Haken; schlank wie ein Wollfaden vom Knäuel hing es jetzt vom Türmchen herab und mitten vor der gespitzten Türöffnung zur Erde. Er brauchte sich nur als ein gehöriges Gewicht dabei anhängig machen, und das jauchzende Wunder mußte in Bewegung kommen. Es lechzte sein kleines Herz danach wie ein Nestvögelein mit aufgesperrtem Schnabel. Nur den Bischofsstab wollte er noch vorher in die rechten Hände bringen, denn das Murren ward

Caspar David Friedrich / Mönch am Meer

Aus Wolfradt, Caspar David Friedrich (Mauritius-Verlag, Berlin)



immer öfter. Es schien ihm zwar hinter dem Clowen hervorzukommen, aber man konnte nicht wissen! Er wollte auch sehen, ob Mutti so gut noch schlief. Das hatte er mit dem ersten Blick erlugt. Aber atmen tat sie, als laufe sie über Stock und Stein, und ihr Gesicht war tränentraurig. Doch seine Seele war also sehr dem Glockenschnürchen ins Garn gegangen, daß ihn das stumme Weinen seiner Mutter an seiner Freude nicht irre machen konnte; ja, so sehr, daß ihn die ganze Klugheit seiner fünf Jahre verließ: Er dachte keinen Augenblick daran, daß die Mutter beim ersten Schlag des Glöckleins erwachen und gar bös über ihn kommen mußte. — Nicht, als ob sie eigentlich geschlafen hätte. Sie sah und hörte, dachte und erlebte, jedoch nur Dinge, die ihr von inwendig in die Sinne strömten.

Der junge Hochtourist hatte seinen Abstieg in stellenweise stürmischen Kaskaden, aus denen seine Kletterkunst in stolzerer Schönheit als je hervorbrach, über die obersten hundert Meter hinabgeführt und stand soeben am Saum der ersten Geröllдecke still. Es galt sich zu entscheiden. Überquerte er sie nach rechts, dann gewann er den kürzesten Weg und kam nordwestlich auf die neue Paßstraße nieder; es lag aber eine zweite und noch größere Schutthalde auf dieser Strecke, die er nicht umgehen konnte. Hielt er sich zur Linken, so kostete es einen endlosen Umweg über die Firnen. Gleichwohl entschied er sich für den Umweg, denn er schien ihm das Leben zu verbürgen, das war wohl etliche Stunden dieses Lebens wert. Allein, indes er mit dem Stocke prüfend über die Borte des mürben Feldes tupfte, gleichsam, ob sie einen Nadelstich noch halte, war das Gewitter im Westen mit sich und den letzten höllischen Zutaten fertig geworden. Es schleifte seinen schwarzen Kessel, drin das Verderben kochte, flammenumzuckt und mit Donnergerassel vom unsichtbaren Herde nieder, und nach wenigen Augenblicken war kein Zweifel mehr: das Unheil steuerte trotz Tal und Friedhorn stracks auf seinen Winkel los. Nun ging es auf Tod und Leben, des war sich der junge Hochtourist sofort bewußt. Verhängnis der Hölle, weshalb war er nicht nach Osten hinab, der Kapelle entgegen? Vorbei! Es durfte nicht sein, daß gute Augen ihn begleiteten; er hatte den Weg und das Mädchen selbst verworfen. Gott, was gäbe er jetzt um den weißen Klecks der Kapelle! All seine Aufgeklärtheit wäre ihm feil um einen Fetzen blauen Himmels, der sich dem nächtlichen Graus da hinten entgegenwürfe. Wie einer Bestie von der aufgerissenen Käfigtüre her ein widerlicher Hauch der Luft vorangeht, so stieß auch vom Gewitter schon ein kritischer Luftstrom herüber. Im Nu verstärkte er sich zu einer robusten Böe, die mit einer rauhen, muskulösen Zunge an den Wänden leckte, als wollte sie entfernen, was an Halt für einen Flüchtigen noch daran sein möchte. Nun war kein anderer Weg mehr für den Hochtouristen als der kürzeste. ‚Rechts!‘ befahl er sich; ‚höchste Eile!‘ Er wollte sich vor Ausbruch des Orkans noch möglichst weit über den teuflischen Tanzboden hinüberstehlen. Grausame Langsamkeit, mit der er stets nur einen Schritt vor den andern dabei setzen konnte! Und ausgeklügelt leise mußte das ge-

schehen, der Boden durfte den Schritt gleichsam gar nicht spüren. Ein Wurm, der übers Gesicht eines Menschen kroch, hatte keinen so empfindlichen Boden unter den Füßen. Er trug sein Leben auf der äußersten Spitze der Gefahr; wie ein Flaumfederchen trug er es auf den Lippen, ein allzukräftiger Atemzug konnte es verwehen. Und was würde alle Vorsicht, im Schweiß des Todes ausgeübt, am Ende nützen? Was nützte es, das bißchen Atem anzuhalten, da er einen Sturm daherfliegen sah, vor dem die Felsblöcke wie Flocken in die Luft gehen möchten? Doch er nahm sein Leben zwischen hartverbissene Zähne und trug es funkeläugig wie ein Tiger sein Junges über den tödlichen Steg, unendlich leise, lauernd auf das mindeste Sichregen, den Sprung schon gelockert in den Füßen, den er im schlimmsten Augenblick herauszureißen gedachte, nur mußte ihm das feste Ufer, an das er springen wollte, erst noch vom Himmel fallen.

Ein Dritteil Strecke lag hinter ihm. Er stand die Hälfte eines Atemhubes still. O fürchterliche Folter, so dahinschleichen müssen, wo Rennen, Rasen noch eine geringe Eile gewesen wäre! Hinheucheln die Fußsohle, bedächtig, als legte er jeweils ein Goldplättchen auf die Karatwage, und von jenseits das Gewitter heranjagend als wie des Satans Meute! Donnerblöcke, Felsentrümmer, blitzgeästete Bäume brüllten in besessenem Durcheinander vom Gewände drüben in die Tiefe. Nur eine Spanne von Minuten noch zu übersetzen, dann würden die Teufelsrappenfüße auch seinen haltlosen Boden betrampeln. Voran, voran! Doch still, es rührte sich im Geröll, fing an zu fließen, wie eine gereizte Wunde vom Blute zu fließen beginnt. Sein Schritt erstarrte im Nu zur Unbeweglichkeit. Er mußte sich tot stellen, wie eine Spinne tut, die vom Fuße des Zertreters gestreift worden ist: sie drückt alle Füße und Fasern hart an den Leib. So preßte er todsgewärtig seine letzten Gedanken um seine Seele. ‚Herr Gott im Himmel, bin ich verloren? Ha, wem ein Fünklein Deiner Freundschaft eigen wäre!' — Siehe da! Das Steinefließen stockte, fing zu gerinnen an! Gott Dank! So durfte auch er sein Blut, ha, noch eine Weile behalten? Aber die Hoffnung flatterte unkenntlich geworden und wildzerweht wie ein Mantel im Sturm von ihm ab. Nichts mehr an seinem ganzen Leib bedeckte sie; nur noch ein Bändlein brauchte reißen und sie verließ ihn ganz. — Er konnte endlich wieder ein paar Schritte in das Halbnachtdunkel setzen. Das Schuttwerk hatte an Lockerheit fortwährend zugenommen; es wich seinem Fuße aus oder gab ihm nach wie ein Schwamm. Ein jeglicher Tritt umfaßte zwischen dem Augenblick, da er den Boden berührte, und zwischen dem Augenblick, da er ihn wieder verließ, einen Todeskampf. Doch mutig unter Todeskämpfen hämmerte sich sein Herz voran und schenkte sich trutzig keinen einzigen Schlag. ‚Was sein muß, das muß sein!' So war er es gewohnt. Wehmütig horchte er dem stolzen Pulslied seines Herzens, denn er ahnte, daß er an der letzten Strophe seines Lebens war. ‚Voran, voran! Was sein muß, das muß sein!' Mit fiebernder Vorsicht einen Schritt um den andern. Da fuhr die Ungeduld in seine Nerven.

Ha, wenn er doch zum Teufel sollte, weshalb nicht wild darauf losgestampft? Ob hier gesteinigt oder dort mit Himmelsfeuerstricken abgewürgt, das war kein Unterschied, und in den Himmel zog ihn keines der feurigen Seile. — Er konnte die lockende Verzweiflung nicht so schnell, wie er wünschte, von sich schleudern; er war wie gefesselt vom Zwang des Weges. Da spie er die Versuchung wie ein Gift von der Zunge: ‚Feigling du, pfui!' Wär' ihm seine Seele zurückgekehrt, damit er sie eigenhändig dem Satan zu verschlingen gebe? Nein! ‚O Herr im Himmel, Zornwetterer, sag', was muß ich tun? Ich frage nicht, um meinen Leib zu retten. Er sei der Hölle da hingeworfen, wenn es geschehen muß; du weißt es besser. Doch meine Seele, Herr Gott, mir bangt unendlich um die Seele! Was muß ich tun?' — Still da! Was sprach er von Dingen, die er versäumt, verloren hatte? Unsinn war es und nichts mehr in seine Hand gegeben. Die Kugel rollte. Er hatte ihr selbst die schiefe Ebene erschaffen; er mußte hin, wo er hingehörte.

Mit einem wilden Satze schwang sich das Gewitter blitzkrachend über den Abgrund herüber. Unendliche Donnerwuchten hinterdrein schlugen die Brücke für Troß, Getümmel und Meute. In dicken Fluten wälzte sich die Schwärze der Nacht dazwischen her. Eine bleierne Wolkenmasse schob sich tief herabgedrückt und schwer wie die Quaderdecke eines Kerkers über den Hochtouristen; er stieß mit dem Kopfe daran, und die Höhe seines Stockes hinterließ wohl Spuren im Gewölk. Und wie es mit Feuer geladen sein mußte, das heimtückische Gebausch! Grellglühend konnte jeden Augenblick eine Hand aus dem Höllengewande fahren und ihn heißknallend mit einer Ohrfeige niederstrecken. Mit einer Ohrfeige für seinen Verrat! Verdiente er sie nicht? Ja, ja! Er leugnete sich nichts mehr, sah bis auf den Boden seines Lebens. Wie ein sterbender Römer seine Sklaven, so ließ er jetzt das Frongesinde unterdrückter Gedanken frei. Die vergewaltigte Natur stand wie ein Cherub in ihm auf: Hörst du den Tritt des Unendlichen? Es ist Zeit zu beten! Warum betest du nicht? — Hilf Himmel, er hatte es nie gelernt! ‚Wenn du nicht für mich betest, Mädel, dann habe ich keinen Freund bei Gott!' Er sprach sie an, o weh, als ob die fünf Jahre und der heutige Tag nicht geschehen wären. Herr Gott, die fünf Jahre und dieser Tag! Warum konnte er die nicht zum Teufel schicken? Im Namen seiner guten Jahre sagte er sich los von diesen fünf verbrecherischen, die ihn so beraubt, verkrüppelt haben. Fünf Finger wollte er opfern und die ganze Hand, um die fünf Jahre auszutilgen und diesen Tag. Verdammte Schuld! War sie nicht Blei an seinen Sohlen? Er aber bräuchte Flügel, um leicht genug zu schreiten. Das Geröll wurde fieberig und flimmernd, regsam wie ein Wasserspiegel, wenn sich vom Grunde was erheben will. Da! Eine blaugelbe Blitznatter fauchte vor seinen Füßen ins Gestein. Der Wolkenriese brüllte ihr zornig nach, als wäre er ein Schlangenbändiger, dem die Natter entwischte. Sein Gebrüll verfing sich in den Steinen und fand nimmer draus. Die Steine rückten, rückten! Himmel,

das Feld kam in Bewegung hinter ihm! Wie Getrappel unzähliger Ratten. Auf seinen Spuren fraß es sich weiter, biß ihn schon an die Fersen. Fürchterliches Steinemahlen! Trichterwärts abgleitendes Gekörn! Vier-, fünfmal reißt er seine Füße mit Wutkraft wieder draus. ‚Ach, Land, Madonna! Gib mir Land! Soviel nur, als deine Kapelle da drüben bedeckt! Nein, nicht soviel; aber schnell, gib schnell! Sollst haben, was du begehrst!‘ Aufzuckt seine Rechte; der Stock hat einen widerständigen Punkt getroffen. Wie eine Flagge nochmal aufgerafften Lebens hißte sich der Hochtourist daran empor und schwang sich wider Sturm und Donner durch die Luft, dann hatte er Boden. ‚Gott sei Dank! Hei, stark bist du, Stock voll Wetternacht! Wie trefflich steht dir dein schwarzes Gewand!‘ Aber die Kerbe reut ihn! Und vor der Kerbe bangt ihm!

Er sah sich um. Gewonnen mit der letzten Möglichkeit! Das Feld war weg. An nackter Wand zerstieß der Donner seinen stieren Schädel; Blitzfeuer tropfte wie Blut dabei nieder. — Doch, er durfte nicht verweilen. Nur zu, nur zu! Wie in verrücktem Handgemenge kreuzten sich die klirrenden Klingen der Blitze. Sein Auge verwirrt sich. Aber der nächste Streich kann ihn niederstrecken. Vorwärts! Fliegend überqueren seine Füße ein steiles aber sicher hängendes Gelände; es krümmt sich unaufhörlich nach rechts hinüber, der Straße zu. Aber plötzlich, weh, die Krümmung ist abgebrochen. Ein neuer Boden! Er prallt zurück. Ha, dieses Feld soll er betreten, und es ist schon über und über lebendig wie ein Kadaver von den Würmern! Es rollt und knackt in dem Gestein, als liefe ein heimliches Uhrwerk darin und jeder Augenblick könnte das Zeichen zum donnernden Abrollen sein. Er wendet sich mit Augen ratloser Qual. Soll er sich selber auf die Totenbahre da legen? Jäh schleudert es ihn zur Seite, fast taumelt er aus dem Weg in die Tiefe. Ein gräßliches Feuer ist über ihm aufgeflammt; da nochmal eines mit wieherndem Knall, als wäre zweimal um den Berg geschlungen eine Riesenzündschnur abgebrannt. Seine Augäpfel nichts wie lauter Glut, hängen blind in ihm wie gelber Dotter im Ei. Und das Krachen, Poltern, Brüllen der losgegangenen Donnerladungen! Schutz begehrend drückte sich der Hochtourist sekundenlang an die Wand, nur um das Licht seiner Augen abzuwarten. Oder den Stein von oben, der ihm das Haupt zerschmettern wird. Er fühlt es von Wasser über die Schrunden rieseln. Herr Gott, hinweg! Er steht ja förmlich an der Heerstraße der Blitze! Fort, er muß fort von hier! Doch einziger Weg das hängende Feld, es ist nur die Wahl zwischen zweierlei Tod. Es sei! Aber nicht hier hocken bleiben wie ein wimmerndes Weib; ha, nein! Fort da! Touristentod gestorben, wenn es sein muß! Nur nicht geröstet und verkohlt auf diesem Höllenrost gekreuzter Blitze!

Er ist entschlossen. Das geht wie ein schönerer Blitz aus eigener Seele durch ihn; er fühlt sich verwandelt werden. Feierlich, unsagbar ernst und tief beginnt er zu empfinden, wie wenn er den Handgriff Gottes verspürte, der in der Wucht seiner Ewigkeit neben ihm steht und spricht: ‚Ich will

deine Rechte!' — „Herr Gott im Himmel, ja! Was sein muß, das muß sein! Die Rechnung soll geschehen! Der Prozeß ist aus! Letzte Instanz Du, Allgerechter! Ja, ja, ja! Ich unterwerfe mich!" — Er liegt wie Saulus unter Blitzen Gottes auf den Knien. ‚Armes Weib, wie hast du mich geliebt! Noch im Zerschlagenwerden heiße Funken Liebe nach mir geworfen! Grundstein meines Lebens, ich habe dich zertrümmert, verzeih' mir's Gott! Du aber hast gesagt: Da drüben mußt du sterben; geh' nicht hin! Ich danke deiner Liebe! Aber sieh', nun bin ich dennoch da! Und werde sterben, wie du mir gesagt; so rächt sich das Zertrümmern deiner. All mein Bauen bricht zusammen; du hast Recht behalten! Und noch mehr Recht sollst du bekommen! All dein Recht, ich schwöre es dir; der Wetterherrgott ist dein Anwalt.'

Er hat das Büchlein Pergament herausgerissen, legt es auf das Knie und schreibt im Flackerlicht von tausend Blitzen. Wuchtig hingepflügte Worte; durch ein Brachfeld von fünf Jahren geht der Pflug. — ‚An meinen Freund, den Rechtsanwalt Fritz Anio. Mein Liebster, ich hänge in tausend Metern Elowenhöhe, am Rand der großen Schütte, von der ich Dir gesprochen habe. Sie ist unpassierbar; ich aber muß darein, in die Chaise des fahrenden Tods. Ein rasendes Ungewitter peitscht mich voran mit wahnsinnig knallenden Hieben. Weiß Gott, ein jeder würde toll! Ich aber bin bei klaren Sinnen, Du darfst nicht zweifeln! Doch Du kennst mich! Wird wie kein Richter so kein Tod sich rühmen, mich verwirrt zu haben. Hör' eine Sache, die Du noch nicht kennst! Und niemand in der Hauptstadt.' — Die blaustählernen Panzerplatten des Gewölkes scheinen sich rissig gedonnert zu haben und lassen plötzlich derbe Tropfen durch. Er deckt seine breite Brust über Knie und Büchlein her und schreibt noch eilender. — ‚Du bist mein Erbverwalter. Nimm die Dokumente an Dich, über denen Du liesest, daß sie nach meinem Tode unbesehen ins Feuer sollen. Nicht so! Ich stoße meinen Willen um und ordne an: Erbrich die Siegel und rette die Urkunden! Ich müßte ins ewige Feuer um sie. Denn wisse, Freund, mich hat der Herrgott, den wir leicht genommen haben, mit einer fürchterlichen Faust gepackt! Dies Wort vererb ich Deiner Seele, mein Liebster! — Geh' ohne Zögern zu Gericht mit dem, was Du findest, und schaff' dem Weibe sein Recht, dem Kinde seinen Namen! Und verachte mich nicht zu sehr! Du darfst mir glauben, eine Hölle habe ich durchgefochten in dieser Ehrlosigkeit! Nun ist mir durchzufechten nur noch eine Strecke Tods geblieben, mit der ich um das Ganze retirieren muß und will. Weiß Gott, wie lange der Todesweg und wo ich am Ende liegen werde. Behüt' Dich Gott! Dort, wo die Dörfler mich begraben, laß mich liegen! Lebe wohl! Und sag' es jedem, den das Verhängnis treibt, zu fragen, und der ein Recht auf Antwort hat, es mag zum Beispiel auch ein stolzes, junges Weib der Hauptstadt sein, ich kann nicht helfen, sag' es ihr, daß ich im Ringe meiner ersten Lieb' gestorben bin, den sie an meinem Finger finden — es breche darüber, was da brechen mag und meines

Leibes Grat zu allererst! Ich reiche Dir, Liebster, die Hand! Sie wird tot sein, bis die Deine ihr entgegenkommt. Verzeihe mir, Fritz, und sei mir noch ein wenig länger Freund, ich bitte Dich!' Ein Wettertropfen platzt ihm, eh' er's zuschlägt, in das Büchlein, will gleichsam ein Siegel dafür sein, daß er es klar und lauter meint, und klebt wie ein Geisterkuß die beiden kostbaren Blätter zusammen, daß sie kein Unbefugter auftun möge.

Der junge Hochtourist hat das Büchlein sorgfältig zugeschnürt, wirft auf die goldene Decke noch mit drei, vier Worten hin, wem es zu übergeben, und birgt es nahe seinem Herzen, so wie man einem Sterbenden zur letzten Freude das beste Werk, das er geschaffen hat, ans Lager bringt. Es ist ihm selbst zumute, als habe er ein Lebenswerk geschrieben in den Augenblicken, da er auf den Knien lag. Mit einem ungekannten Frieden ist er aufgestanden, wie ein Heide vom Getauftsein, und denkt mit Ruhe daran, daß er mit den nächsten Schritten zur Blutzeugenschaft seiner Besserung schreitet. ‚O Himmel, es sei, was sein muß!' Er reckt das Haupt ohne Fürchten in das Netz armdick dahergeschleuderter Blitze auf. ‚Schnell, laßt mich durch die Maschen! Ich bin ja fertig, will euch nicht länger reizen.' Doch nein, noch etwas Unumgängliches! Der junge Rechtsanwalt hat den abgedankten Ring des Mädchens herausgerissen. ‚Ich kann's nicht glauben, nein, daß du mich hassest. Ich aber, hörst du mich, den du gewarnt zu sterben: sterbend liebt er dich! Jeder anderen schwör' ich ab! Du bist mein Weib! — Hilf Himmel, weg! Laß deine Blitze weg! Nur noch einen Augenblick!' — Tollrasendes Flammenschießen, als gäbe ihn der Himmel selbst mit ihr zusammen in glühend unendlicher Stola; nachtschwarz gekleidet der Priester. Nicht mehr an der Linken, an seiner Rechten steckt der Ring. Wenn sie seine Leiche finden, wird sie wissen, was er ihr gemeint hat, und ihren Ring vielleicht noch einmal weihen lassen: zur Vermählung! ‚Nein, ich spotte nicht! Ich will es so! Und trag' ihn fürder an der Rechten, Mädel! Behalt ihn gut! Leb' wohl, leb' wohl!' — Er küßt Todesschauer auf den Ring hernieder. ‚Kind, o Kind, aus deiner Mutter wachse; sie ist gut! Nimm nicht zuviel aus meinem Blute an! Werde gut aus deiner Mutter und besser als ich! Das Gutmachen zu allerletzt, o was für bittere Gnade; den Feigenblättern gleich, mit denen der Herr die Blöße des Adam dürftig umgab!' Sein junger Friede kämpft wie ein Nackter gegen das Erfrieren; er selbst aber stürzt sich ungesäumt in seinen Felsenkampf. Heißletzter Lebensstrauß! Er wird nicht siegen, nein, unmöglich; Sündern steht kein Wunder bei. Es müßte denn sein — ‚O Mädel, bete mir ein Wörtlein, wo du wanderst! Kind, laß deine Mutter beten; plaudert nicht zu meinem Sterben!'

Es ist die allerletzte Zeit, zu gehen. Der schwarze Wolkenball, wie von den Wasserschnüren, die er selber spinnt, herabgezogen, will noch tiefer sinken; das wäre die pure Nacht für seine Füße. ‚O Himmel, sei mir gnädig!' Dreimal nacheinander schlägt es kleschend in eine Felsenzacke über ihm, durchklirrt ihn, als wäre sein Ohr ein Fenster mit tausend gläsernen

Scheiben und alle tausend auf einmal zerschlagen. Er ist in Gottes Namen auf das zuckende Feld, sucht sich, so gut er sieht, die verlässigsten Steine aus. Ha, Spott! Er fände unter Räubern leichter ein ehrliches Gesicht als im Geröll da einen Stein, dem er trauen darf. Jeglicher scheint nur zu lauern, daß ihn der kühne Wanderer ein wenig unvorsichtig betrete, um alsogleich treulos mit ihm abzufahren. Gott, wie es an seinen Kräften zehrt, dieses Kraftverhalten! Durch Spießruten schleichen, ja schleichen, durch die Gasse grellkrepierender Blitze! Von Tritt zu Tritt ist er gewärtig, daß die rollenden Donner zu seinen Häupten ein donnerndes Rollen unter seinen Füßen zeugen; mörderische Deszendenz! Eiskalt durchschauert's ihn. Zur Rechten und Linken hat ein seildicker Blitz vorübergewiehert; fast hätte er die Hände nach dem höllischen Geländer ausstrecken können. Und wieder ein leichenstiller Augenblick, als fiele die Stunde in Ohnmachten durch ihre eigenen Schrecken. — Was hört er? Gott im Himmel, noch einmal einen Laut der schönen Erde? Wie Klingen einer Glocke! Unstete Töne, zerlöst, durchweicht von den stürzenden Gewässern; hingebröckeltes Brot. Heißhungrig sucht seine Seele die süßen Brocken aus Flut und Schlamm heraus; Wegzehrung, die ihm ein guter Engel reicht! Da ist sie weg! Ein greulicher Donner hat ihm die zarte Gabe davongeschnappt. Allein, der verreckt daran, und wieder schwankt das Läuten an der Clowenwand herum, unsicher wie ein Kindesschritt, als wäre es irr und schwindelig und müßte sich halten und alle paar Schrittchen stillestehen. Ha, heiliger Gott, ein Siegesläuten, das er nicht bestellte, wahrhaftig nicht! ‚Zu spät, zu spät! Du läutest mir zu Grab und hast dabei, o weh, die Stimme süßer Jugend; als wärest du ein Lied von meinem Buben, das er im Schlafe singt. — O Himmel, ja! Kann ja nicht anders sein! Wo wäre sonst ein Glöcklein? Weib, du läutest? Du?' — Wutdonnerstimmen, im Chore brüllend, brüllen ihm zu: Was willst du hören, Narr? Und dicht wie Werg entreißen sie dem Wetterrocken die Blitze, stopfen ihm die Ohren und schlagen ihm Regenstürze klatschend um den Kopf. Er aber hat das Glöcklein in währender Not und Eile bei sich geborgen und läßt es seiner Seele köstlich läuten: ‚Das Mädchen betet! Bist nicht allein! Es kann noch glücken; nur vorwärts, vorwärts! Du bist zu langsam, du kommst nicht aus dem Feuer; es stößt dich vor dem Augenblick der Rettung wohl noch nieder!' Mit Wohlbedacht hält er den Stock so tief er kann, daß ihm nicht unversehens ein feuerspeiender Vogel daraufsitze. Ach, flöge er selbst! Flöge er so leicht wie sein Blick! Da drüben sieht er schon festes Ufer. Und mehr, ein Stück blauen Himmel! Wie ist das möglich? Sonne im Tal! Wie klein doch dieser Wetterhexenzirkel! ‚Nur zu! Gleich bist du draus!' Und im Berghof wird er nächtigen; und morgen wollen sie zur Kirche; oder übermorgen, er wird müde sein. — Grell zum Erblinden ein lohender Mantel um ihn! Jäh klirrend hört er es wie metallene Schließen ineinandergeschlagen. Im schrillen Zusammenläuten tausend zersprungener Glocken hat es ihn niedergeschleudert. ‚Madonna, hilf!' Er ist heil. Aber die Steine, die Steine!

Sie fahren mit ihm ab! Und ein gräßlicher Donner schiebt nach. Aufzückt sich der Hochtourist, gewinnt wieder Stand. Nichtswürdig alles, das Feld rast weiter, er hat keine Mütze mehr, satanisch puffen die Hagelknollen auf seinen Schädel, in seine Augen schlagen Feuerlappen. Fiebernde Jagd ums Aufrechtbleiben. Im nächsten Moment kann er wieder zu Boden sein. Himmel, nur ein einziges Gesimslein, das seinem Stocke standhält! — Da treibt ihm etwas entgegen; wie durch den Strom heraufrudernd eine Doggenschnauze. Zwischen Blitzen funkelt der beringte Stock in seinen Fäusten, als wäre er auch ein Blitz; er legt ihn ein wie eine Lanze. Jetzt, jetzt! Punktscharf gestoßen! Er traf, spürt Widerstand. Ringfest herumgekrallte Fäuste. — Krekkete-presch. Entzwei! Zerkracht! Die Kerbe, die Kerbe! — Wie von der Schleuder hat's ihn abgeschnellt. Wie ein weggeworfenes Bündel wälzt es ihn um sich selbst. Die Steine umstäuben ihn wie Mehl den Opferteig; sein Blut darein wie Wasser. Durch schießende Fluten schleift es ihn nieder, wirft ihn daraus und wieder hinein. Seine Seele schreit zum Himmel, er läßt den Körper sausen; blutspritzende Traube in der Kelter. — ‚Nein, Narr du, Feigling!' Mit Klampfen letzter Kraft zusammenschlägt er seine Füße, an den Leib die Arme, stemmt sich, rollt sich; rechts ist Ufer! Steuert, steuert durch schäumende Qualen, prasselnde Steinflut. Schwarzgebauchtes Segel über ihm, das Gewitter; sinnlose Taue reißen sich daraus, zerknattern in Zickzacklohe; tief unter den Blitzen rast es mit ihm, wird ihn keiner mehr töten, ha, nein; aber sterben muß er doch. ‚Madonna, Madonna, da meine Seele! O sterben, sterben! Still! Was sein muß, das — —' ein grauenhafter Schlag und Donner brechen in seinen Schädel und schleudern seine Augen voller Brände; es warf ihn ans Ufer. ‚Die Rettung! Gott, laß mich die Rettung greifen!' Blind überblutet zuckt er nach steinernen Stützen, jetzt — oder nicht mehr! — — — Nicht mehr! Kein Halt der unendlichen Wucht gewachsen! Ein Ruck, ein Wurf, ein weicher Bogen durch die Luft, wie in der Schaukel seiner Bubenjahre; ein Sinken — Sinken. — — Und wie der Bergmann unter Tag fährt: immer dunkler, stiller. Und sein Leib wie ein verworfener Krug; all Licht aus seinen Augen, all Geräusch rinnt fort aus seinen Ohren, all Denkenkönnen aus der Seele; wie ein süßer Rausch umdämmert ihn das Stürzen, umnachtet ihn das Sterben.

Als seine Seele fortrann aus dem Körper, der letzte Tropfen aus dem Brunnen, den Gott selber grub, da hat der Hochtourist schon unerwecklich geschlafen; hatte sich tief unten auf der Straße in blutende Scherben gefallen. Niemand sah ihn. Der regnende Himmel wusch seine Hände in Unschuld über dem Urteil, das er hatte vollstrecken müssen. Doch von der Seite des Toten erhob sich die Ewigkeit und hatte einen reinen Tropfen auf der Lippe, letzten dieses Leibes; trug dem Ewigen eine Seele zu. Niemand sah es.

Niemand? — Visionenwirr erwachen zwei dunkle Augen. Starr stehen sie auf, als fänden sie nicht in die Welt zurück und müßten auf die

verlorene Seele warten. Da ist's wie Kapelle, Madonnenbild. ‚Weg da! Betrug der Augen! Ich will den Toten haben! Wo ist der Tote?‘ Sie hört doch die Glocke läuten, fern-unsicheren Schlags; Hochwettergetös und Blitz und Wolkenbruch darüber. Sie sah ihn doch stürzen. O Himmel, sie findet ihn nicht. Sie hat sich selbst verloren. — Verzweifelt ringen ihre Sinne, Wirklichkeit begehrend, gegen die schreckliche Macht, die wie Besessenheit, wie schwarzes Sehertum auf das Weib gefallen ist. Immer eindringlicher rütteln sie an ihrer Seele, schlagen sie mit Sonnenruten, bewerfen sie mit Glockentongebröckel. Endlich! In einem tiefen Zug des Atems holt sie Welt und Wirklichkeit zu sich, fährt ihre Seele zurück in alle Schächte ihrer Sinne. Schreckjäh stößt es sie auf. Was ist das? Gott, der Bube läutet! Heraus stürzt sie und fällt ihm in die Arme: ‚Kind, du böser Bub, was hast du angerichtet? Leut' verführen!‘ Zornhastig schleift sie die Schnur aus seinen Händchen, daß sie schmerzlich davon glühen. Bis in die Augen krabbelt ihm die Hitze, öffnet warme Quellen dort. Das Mädchen achtet nichts dergleichen; denn lawinenkalte Lähmung fällt sie an: hat sie dennoch wahr gesehen? Wer hätte es dem Buben eingegeben? Das war Fügung, Meldung Gottes! Heiliger Himmel, er ist tot! Das Wetter ist über ihn gegangen; Schlag oder Sturz, es brachte ihn um! Seine Seele in seinem Kind, drum mußte es läuten, läuten. Er hat sich im Brautweinen angesagt.

Sie hat das Seil um den Nagel gefiebert und reißt den Buben von der Erde auf, drückt ihm befehlenden Schweigens das Körblein in die Hand und eilt mit ihm steigab. Ihre Seele nur blickt heißen Abschied zur Kapelle zurück. ‚Herr, Herr, ich habe keine Schuld an seinem Tod; ich liebe ihn ja; o laß ihn, laß ihn leben! — Mutter, Mutter, ich gelobe dir den Ring — —.‘ Ein paar Glockenschläge sind noch vom Türmchen gefallen, immer kleiner werdend, wie dem Auge ein davonhüpfender Vogel; wie das Zupfen erlöschender Pulse; wie letztes Aufschluchzen weinender Braut. Und Klein-Guido blickt auch zurück, mutterflüchtig, fürchtet ihr Auge. Er drückt seine Tränen lautlos ins Fäustchen und weiß nicht, was nun werden wird und warum die Mutter mit ihm davonläuft. Hie und da zerstößt sich ein Tropfen auf seiner Hand, der nicht aus seinen Augen kam, und über den Clowen herüber hängen etliche ausgefranste Fetzen Gewölk, als hätte der Himmel da drüben ein böses Raufen gehabt. Er schien Meister geblieben zu sein und hing sich selbst die Sonne als goldene Auszeichnung an die Brust.

VIII.

‚Höllenunfug! Wäscht sich der Himmel einmal die Spitzbubenhände rein, so ersäuft er die halbe Welt und hält es für kein Verbrechen. So ist alle Heiligkeit, wir kennen sie ja.‘ Das war gewiß nicht der wildeste, aber vielleicht der geistreichste von den Flüchen, die der Thronfolger seinem Gaul bald mit der Reitpeitsche über den Rücken maß, bald mit den Sporen in die Weichen impfte, indes der Hengst doch gegen die Flüche seines Reiters

längst so immun gewesen wäre, daß er die schmerzlichen Impfungen hätte entbehren können. Allein, es war auch zu frech gespielt mit einer königlichen Hoheit. Erst trug ihm der Himmel samtblauen Baldachin voran: ‚Komm nur! Kein Tuch so wasserdicht wie meines!‘ Und dann, er hatte noch keine Kugel abgeschossen, da tat's den großen Riß, ging über seinen Kopf der ganze Inhalt umgestülpter Himmelstaschen her. Und hol's der Teufel, was für Inhalt! Wie den Kindern die Taschen des schönsten Gewandes nicht zu gut sind, um sinnloses Zeug darin zu bewahren. Doch jetzt das Bubenstück über all die anderen: hier wimmelte es von Sonnenschein durchs ganze Tal; es lag wie ein vollgestopfter Lauf, der seine heitere Ladung schon im nächsten Augenblick zu Berge schießen wird. Nun würde die Sonne statt seiner mit süßen Pfeilen im Forste jagen, und er ließ sich betrügen und kehrte um! Verwünschte Voreil! Aber ein zweites Mal den Gaul zu wenden, nein! Er war sich zu gut für einen Hampelmann des Wetters, der da wechselweise von Sonnenbändern und von Regenschnüren hin und her gezogen wird. Und überhaupt, das Jagen ist kein Handwerk, das vom Verdruß so gut wie von der Lust versehen werden mag; er hatte keine Stimmung mehr für diesen Tag. Ha, Fluch und Ekel, er hatte seit Tagen keine! ‚Verdammter Rechtsanwalt! Den Berg wenn ich wüßte, der dich auf dem Rücken hat, von allen Teufeln der Hölle ließe ich ihn umstellen, um dich kopfüber herabzuholen.‘

Die Straße hatte sich inzwischen in einem nicht ganz ungefährlichen Bogen eng und hart wie eine Fußschelle an den Clowen herangelegt, um sich im Verlaufe desselben Bogens später ins offene Tal hineinzuschwingen. In ihrem Fortschreiten verlor sie zusehends die Spuren des geschehenen Gewitters, und wo die Roßhufe das dünne Decklein Feuchtigkeit zerrissen, quoll der ungebundene Staub zutage. — Weiter vorne streckte sich ein Hindernis über die Straße. Also doch eine Wetterspur! Vor einer Stunde, da sie talauf geritten sind, lag es noch nicht. Hier fand man öfters abgeworfene Trümmer; die Steilheit der Wände behielt nichts. Gleichgültig trabten sie darauf los. Doch nur die Reiter. Den Rossen schien etwas in die Nüstern geweht worden zu sein; denn sie warfen die Köpfe hoch und stachen sich widerwillig voran. Das veranlaßte den Thronfolger und seine Begleitung, schärfer in den Umrissen des fernen Dinges zu lesen. ‚Wie wenn es ein Abgestürzter wäre, Hoheit!‘ — ‚Unsinn! Hier gibt es keine Touristen. Er müßte sich auf ebener Straße erstürzt haben. Das Wunder wäre so glaubwürdig wie alle anderen!‘ — ‚Vielleicht ein fehlgetretenes Wild; es kommt vor.‘ — Es war aber doch ein Mensch. Die Hoheit riß sich in ahnender Aufgeregtheit vom bäumenden Roß und schritt auf die Leiche zu. Da wirkte der Tote ein unfreiwillig verzauberndes Werk an ihm. Gierig gereckten Auges blieb der Kronprinz stehen; vornübergebeugt wie eine Hyäne auf ihren Fraß und sichtbar geschüttelt von einer Hungerswut der Rache, die sich plötzlich alle Schleusen der Befriedigung aufgerissen fand. ‚Er ist es, er! Ha, süßer, unbegreiflicher Anblick! Hölle, höllischen

Dank!' — Er trat noch enger an die Leiche. ‚Bist du auch tot genug, Verfluchter? Da hat mir Satan ein Wunder geschenkt; ich muß ihm sehr, sehr lieb sein. Du aber, sag', wie kommst du auf meinen Weg? Doch schweig, jetzt rede ich allein, allein!' Ohne ihnen sein Angesicht zu zeigen, darin der Teufel alle Feinheiten kulminierender Gehässigkeit zur Schau gelegt hat, herrscht er sein Gefolge an: ‚Was steht ihr? Auf die Gäule! — Herr Graf, ich bitte mitzureiten! Ich komme nach.'

Nicht ungewohnt verrückter Befehle des Leidenschaftlichen sprengten sie davon und ließen ihn, was er niemals litt, allein. Mit der letzten Krümmung um den Clowen herum ins Tal hereingelenkt, stoßen sie auf ein junges Weib. Es steht mit seinem Kinde mitten auf der Straße und ist wie eine Irrgewordene, die nicht weiß, ob ihre Straße aufwärts führt oder talwärts, schaut sie mit Augen an, die einer Antwort harren, bevor eine Frage über die weißen Lippen kam. — ‚Da hinten liegt der Leichnam eines Touristen. Bist du vom Dorf? Habt ihr Roß und Wagen?' — Aufschreiend, als hätte er sie mit der Peitsche geschlagen, rennt sie ihm hellverrückt davon. Doch nein, hat sich wieder herumgerissen: ‚Im Berghofe, dort, dort! Sagt es im Berghofe an! Ihr braucht nicht bis ins Dorf.' Das lautete vernünftig, als ob sie bei Sinnen wäre; und konnte doch nichts anderes sein als Wahnsinn, was sich wie Sordino dumpf in jedem Tone, den sie sprach, vernehmen ließ. Es wäre denn, sie dächte an einen, den sie liebte! ‚Reget euch nicht auf, liebe Maid; es ist nur ein junger Rechtsanwalt aus der Hauptstadt, keiner von euch.' — Sie mußte doch verrückt sein; denn sie rannte noch ärger dahin; als wäre ihr der Bub gar keine Last. Das waren offenbar die Wahnsinnskräfte. — ‚Einen König und eine Närrin! Der Tote hat einen denkwürdigen Zulauf!' Sie galoppierten mit Kopfschütteln weiter.

Die Hoheit stand verschränkten Armes. ‚Noch einmal mit dir allein? Ei, ei, wie bald! Und zu welch angenehmer Unterhaltung! Ich muß gesteh'n, du bist voll kühner, unberechenbarer Schachzüge. Über Nacht an die Todesbraut vermählt! Hast du nicht gestern noch von einer anderen geredet? Und ist das nicht ihr Ring? Hei, ja, Gisela, Meisterin der Rache, den Dienst will ich dir nicht verweigern; mein eigener Kurier soll dir den Ring des Toten bringen, durch den der meinige zerbrach!' Er zog ihn von der leblosen Hand, die er, gefühlloser als sie selbst, wie einen Strunk zur Erde schlagen ließ. ‚Wie ein Vermählter hast du ihn angesteckt, nicht mehr wie ein Verlobter. Was für eine Voreiligkeit! Du scheinst die Weiber wahrhaftig nicht gekannt zu haben, und den Tod noch weniger. — Was trägst du für ein Buch auf deiner Brust? Gib her! Du bist ein Intrigant gewesen wider Thron und Dynastie; ich aber werde König sein. Du wirst verstehen, das gibt mir Rechte! Die Adresse ist hochverdächtig. Der Mann wird lange warten müssen. Was steht geschrieben? Das Jüngste muß ich haben, das Gestrige, das Heutige, wenn du eines schriebst!' — Die letzten zwei beschriebenen Blätter sind aneinander geklebt. Während er sie trennen will, hastet ein heftiger Schritt um die Felsenecke. Verdammte

Störung! ‚Was will sie, Weib? Da ist nichts für Kinder und gaffende Neugier!‘ — Sie hat den Kleinen auf die Erde gestellt und stößt den Prinzen beiseite wie einen Dienstbuben und bricht wie ein ausgewurzelter Baum auf das Angesicht des Toten nieder; ihre Küsse bedecken es, wie Laub aus gestürzter Krone wirbelt. Lange liegt sie, schluchzt eine stumme Totenklage auf seine Brust, gibt ihm das erste Weihwasser, ihre Tränen. — Klein-Guido müht sich, all das Unbegreifliche beim schmalen Türlein seiner Augen hineinzuschaffen, aber es bleibt am Ende doch vor der noch schmäleren Türe des Begreifens wieder liegen; ob er es so oder anders wendet, bringt er's nicht hinein. Ist das nicht der Mann, der sein Vater werden wollte? Ist er tot? Hu, wieviel Blut! Er beginnt sich vor dem Totsein zu fürchten. Und wer es getan haben mag? Er grübelt in Muttis Geschichte herum; sie will ihn auf einmal nicht mehr freuen. — Ach ja, wenn sie geschehen, haben die Geschichten gewöhnlich nichts von der süßen Verklärung, die sie haben, wenn sie erzählt werden.

Nur einer stand mit Lust an dieser Leiche, ein wenig zurückgetreten, doch ohne Würde und Ehrfurcht, eine freche Gestalt. Heiß und groß, wie Feuerbrände im plötzlichen Zuzuge neuer Luft, so glühten die Augen des Thronfolgers auf in dem, was sie sahen. Ei, so war es zwischen euch? Ha, Weib! Verdammte Gutmütigkeit! Da hatte er einen Menschen für besser gehalten als er war; das würde er sich nicht verzeihen. Der ehrenfeste Rechtsanwalt, ha, Spott und Heuchelei, der auf zwei Schultern Liebe trug! Der Teufel aber weiß, was im Herzen! Es war doch ein besseres Ding, mit königlichen Mitteln schlecht zu sein, ohne daß man es in höherem Grade war als etwa dieser hochbegabte Heuchler. Im übrigen wollte er sorgen, daß der moralische Kadaver des Gefeierten viel Tage lang durch die Straßen der Hauptstadt geschleift und die Sache der Antidynastischen dabei in entsprechend üblen Geruch gebracht würde. Auf solche Weise konnte er der Buhlerin Politica, die schon bedenklich mit seinen Gegnern liebäugelte, den Kopf gehörig herumreißen. Es würde sich empfehlen, noch weiter zu denken. Die kleine Larve da war wohl aus der Liebe der beiden gekrochen, wies ganz die Zeichnung des Rechtsanwalts. Verflucht, dann war das Kind wohl auch von seiner unbequemen Rasse und wurde vielleicht der Rebell seiner alten Tage. Er mußte also auch sorgen, daß die kleine Kröte in dem Sumpf ihrer dunklen Herkunft festgehalten blieb. Gut denn! Er würde mit diesem Büchlein alles Nötige besorgen. Fruchtbare Zeilen ahnte er drin; er würde sie ausmelken wie ein Euter voll schwarzer Milch. Das Ringlein aber sollte eine andere Mission erhalten. Ein Büschel Vergißmeinnicht und eine Distel mitten drin, das hielt der Goldreif gut zusammen; so wollte er ihn der stolzen Tochter des Kommerzienrats überbringen lassen. Haha, sie würde sich Ringe um die Augen weinen! Er griff nach dem Zügel seines Tieres, um mit der ungeahnten Beute davonzureiten. Er war mit der Jagd auf einmal königlich zufrieden.

Da staken ihm zwei bohrende Blicke in der beutefrohen Hand, zwei

Widerhakenpfeile, die er wohl oder übel herausziehen mußte, um reiten zu können; verdammt, es zeigte sich gar nicht so leicht. ‚Was starrt sie, Weib? Ich hab' ein Recht auf diese Dinge!' — ‚Auf fremde Ringe? Seltsames Recht! Auch das Buch gehört dem Toten!' — ‚Zum Teufel, Weib, nimm dich in acht, noch eine Silbe mehr zu denken als du redest!' — ‚Fluchet nicht! Hier liegt ein Toter.' — ‚Dessen Dirne du gewesen!' — Ein Unrecht des andern hielt der Kronprinz immer für die beste Verteidigung des seinigen. Und wie verwunderlich, daß der Gewissenlose nicht darauf verzichten wollte, andere Menschen beim Gewissen anzugreifen! Er hatte aber das Mädchen unversehens am Punkt ihres heißesten Zornes getroffen. ‚Was? Dirne?' Sie stand ihm plötzlich wie eine Flammensäule gegenüber, als wäre in eine Quelle milden Öles ein verhängnisvoller Funke hineingefallen; bebend in wallender Entflammung suchte sie nach Worten. ‚Du — du — wer bist du, Hergelaufener, um Worte in den Mund zu nehmen, die nach unserem Brauch mit Peitsche oder Hund vergolten werden?' — ‚Schweig!' schrie er sie an. In schweren Purpur schlug sich sein Gesicht, doch wurde es davon nicht königlicher. ‚Kennst du das Wappen nicht? Ich bin der Kronprinz!' — Er glaubte alles mit diesem Wort zu wenden. Und hätte es doch in keinem unfruchtbareren Augenblicke sagen können; es verpuffte wie ein Tropfen Wasser auf weißer Glut. Das Mädchen wich keinen Schritt zurück, es schlug nur die Brauen zusammen, als krümmte sie zwei geistige Krallen wider ihn. ‚So, der seid Ihr? Euch steht es gut, ein ehrliches Mädchen Dirne schelten! Wißt Ihr auch, was über Euch die Frauen Eures Landes denken? Eh' Ihr mich Dirne heißet, denket nach, wieviele Dirnen Ihr geschaffen habt! Wenn Ihr einmal König werdet, was Gott verhüte, dann wird sich keine ehrliche Jungfrau finden, die Eurem Einzug Rosen streut. Man soll Euch Aas und Unrat an die Straße legen, Aasgeier im nackten Gefräße, der Ihr seid! O laßt die Peitsche, wo sie ist! Wenn ich eine Dirne wäre, wie Ihr sagt, dann müßte ich mich schlagen lassen, ja. So aber, nein! Ich fürchte Euch nicht, großer Herr, und meine Stärke mögt Ihr immerhin versuchen; hat sie mein Bube nicht erschöpft. Für einen, der mich Dirne heißt' — ‚Genug, Verrückte! Du redest dir Gefängnisjahre, mehr als dein Leben hergibt!' — ‚Euern Raub her, Leichenplünderer!' Sie hat mit einem verwegenen Griff dem Schäumenden das kostbare Buch entrissen, dessen Gestalt ihr wohlbekannt ist und genug von seinem Inhalt, um das Äußerste an seine Rückeroberung zu setzen. Sie beugt sich nieder und steckt es dem Toten in die Tasche, darin er es zu tragen pflegte. Dann steht sie wieder zorntrotzig aufgerichtet zwischen der Leiche und dem andern. ‚Soll ich für meine Worte ins Gefängnis, ei, wie lange dann Ihr für Eure Werke? Ich fordere meinen Ring!' — Nur das Erstaunen vermochte seiner zähneknirschenden Wut noch ein Wort zu entreißen. ‚Deinen Ring? Ha, nun zeigt sich erst, was du für eine Dirne bist! Das ist der Ring einer andern, schwör' ich dir. Du aber fällst mit Buhlschaft über einen Toten her, da er keine Hand mehr heben kann, den

trüben Quell deiner Küsse zu verstopfen! Saubere Liebeskunst, die mit der Fälschung umgeht!‘ — Sie blitzte ihn mit Augen voll Verachtung an. ‚Nun schweiget selbst einmal! Ihr schwätzet mir mein Recht nicht in den Boden! Da seht her!‘ — Vor seinen Augen eine zorndurchzitterte Faust. ‚Ein beringter Knochen. Was soll's?‘ — ‚Ei, wie seid Ihr plump von Auge! Seht Ihr nicht, daß ich denselben Ring hier trage wie der Tote und einen guten Eideshelfer an ihm habe?‘ — Das Zeichen war untrüglich. ‚Verfluchtes Weib!‘ Er schleuderte ihr den Ring vor die Füße und schwang sich auf das Roß. Ein namenloser Grimm durchfraß ihn auf und nieder, als wäre ihm ein Satan bei jedem Aug' und Ohr hineingefahren und hätte jeder seine eigene Hölle mitgehabt. Noch einen Augenblick sah er dem Weibe zu, das sich bemühte, den Ring an die blutige Hand des Toten zu stecken. ‚Falsch!‘ bekam er noch etwas zu höhnen; ‚er trug ihn an der Rechten! Doch ja, ei ja, Sie hat ihn an der Linken! Weiß der Teufel! Sag' Sie mir doch, wenn Sie kann, wie das stimmen soll! He? Warum sagt Sie mir's nicht? Ach was! Sie ist eben doch Canaille!‘ Zuckend schoß der Hengst gen Himmel unter blutigen zwei Sporenstichen; der tolle Reiter fegte davon. — Er sah nicht mehr, was für ein wunderbares Blühen die höhnische Korrektur in ihren Augen erweckte, denn sie verstand sogleich, was ihr der junge Hochtourist, ihr Verlobter, damit gemeint. Gleichwie oft Raben in wüster Art die Scholle zerkrallen, aber nichtswollend aus ihrem Gefieder vielleicht das Samenkorn einer schönen Blume in die Erde schütteln.

Er fluchte sich selbst den Schädel voll. Was wagte man ihm zu sagen? Doch das Niederträchtigste, er mußte es behalten. Er mußte es verwünschen und segnen mit einem Wort, daß niemand Zeuge war von dem, was er sah und, verflucht, zu sehen gab. Beim Satan! Unerträglich! Den schönsten Triumph hatte ihm dieses wütende Weib zerschlagen! Als wäre er nur ein Junge, der im Walde hinten ein Töpflein Heidelbeeren gesammelt und mitten auf dem Wege zerbrochen hat. Er war so leer wie vorher, und von all den Offenbarungen dieser Stunde durfte er der Residenz nicht das Geringste vorsetzen, denn das Mädel hatte verdammten Mut des Widerspruchs. Der junge Rechtsanwalt hatte sie erfolgreich wider alles Königliche abgerichtet. Höllenfluch! Er hatte sich, seit er abgesessen war, unwiderruflich vergaloppiert! Nur ein Triumph war ihm gelassen: nichts Reines auf der Welt! Und er war unter allen, die schlecht waren, schließlich der Beste, weil er's mit Klarheit, Ruhe und Überzeugung war. — Wie ein sich üppig ausblühender Giftstrauch blickte er verächtlich auf die Kryptogamen der Unmoral herab, die nicht den Mut fanden wie er, allen sichtbar herauszutreiben, was sie doch in ihren Säften hatten.

Wenn wir bedenken, daß ihn nur mehr zwei zusammengeklebte Blätter davon getrennt haben, zu erkennen, mit was für einem Riesensprunge sich der junge Rechtsanwalt am Ende von ihm abgesetzt und wie er sich in seinem Sturz unendlich über den Prinzen erhoben hat, dem er so nah gekommen war im Steigen, dann müssen wir einen besonderen Fluch darin verspüren,

der die ziel- und selbstbewußte Bosheit trifft. Es ist, als wollte der Himmel seine heiligen Lichter und Erleuchtungen vor Entweihung bewahren; darum löscht er sie aus vor den Füßen dessen, der durch die buntgeglaste Laterne seiner Laster doch alles in seinen Farben sehen würde. Den Prinzen, der von berühmtem Stamm und doch aus schlechtem Holze war, schien sich die Sünde endgültig gekrümmt zu haben, um ihn für einen Lehrbogen zu gebrauchen, über dem sie noch viele Seelen zum Krummsein erziehen wollte. Sie hatte nichts anderes mit dem anderen, dem jungen Hochtouristen, vor. Der Herrgott aber sah, was gutes Mark in diesem irrgebogenen Menschen saß; er nahm ihn der Sünde weg, tat in die weitgediehene böse Krümmung einen Pfeil, der Leid und Gnade ineinander war, und schoß ihn ab nach dieses Menschen eigener Seele. Er hat sich einen ewigen Helden geholt. So geht der König der Könige jagen.

Er lag auf seinem Rücken, deß' knotiger Stab, unverletzlich und kostbar wie Zepterstab der Herrschenden, in zwei, drei Stücke zerbrochen war. Wer es sah, der sagte: Gott Dank, daß er tot ist; die unmenschlichen Schmerzen! In seiner Brust war eine Wunde, blutsatt und so groß wie eine Pfingstrosendolde. Rings um den Leichnam aber war es, als hätte man einen ganzen Strauch von Pfingstrosen abgeblättert und hingestreut, denn es war in jenen Tagen die Blütezeit jener Rosen. Doch war das alles nichts wie lauteres Blut. Um etliche Steine war es herumgeronnen, die vorher nicht auf der Straße lagen, als hätte sein Blut, im Sterben noch ungestüm, den Schuldigen gesucht, der die Wunde schlug, und hätte ihn zertrümmern wollen mit dem zornigen Hammer seines Pulses. Aber mitten im Zorne war es geschehen, daß ihm der Puls und die Wärme erlosch, das Blut war rot und tot auf der Stelle geblieben. Auf einem der Leiterwägen, die im Hofe gerichtet standen, fuhr ihn der Bauer heim, ja, heim, wie einen verlorenen Sohn; er konnte sein Erbarmen mit der Tochter nicht mehr trennen von dem Mitleid, das sich der Tote ganz von selber nahm. Nur eine große, weiße Blache hatte er in der Eile auf den Wagen werfen können, wie man sie zur Erntezeit den Garben unterlegte; und weil in den Garben gern etliche Mohnblütenstämme verwickelt lagen, konnte man daheim oft einen Regen solch glühender Blätter aus der Blache schütteln. Als man die Leiche ablud, die Opfergarbe des Clowen, da hat man die Purpurflecken nicht wie sonst mit einer leichten Bewegung aus dem Linnen geschüttelt. — Im Berghofe blieb der Tote übernacht. Das Mädchen bedeckte ihn mit Rosen, damit man auch die Blutmale seines Gewandes für solche halten möge und sich nicht so sehr entsetze. Ihre eigene Taufkerze ließ sie an seinem Lager brennen; sie zweifelte, ob man in seinem Vaterhaus die seine für ihn aufgehoben fände. Und ihr Gebet wich wie ein Priester nicht von seiner Seite. Manchmal hob sie Klein-Guido auf den Arm und drückte ihm das Weihwasserzweiglein in die Finger: ‚Mitbeten, Bubi!‘ ‚O Herr — gib ihm — die ewige Ruhe — und das ewige Licht —

leuchte ihm — —' — dann wandte er keinen Blick von dem bleichen, schönen Gesicht des toten Mannes, um den ihm so leid war, weil er sah, wie die Mutter um ihn weinte, und dessen Stirne immer noch ohne Falten lag, und doch war er tot geworden. — Frühmorgens ging der Bauer ins Dorf zum Pfarrer und legte ihm ein Häuflein Silber hin. ‚Ich habe gestern telegraphieren lassen. Aber nicht, daß ein anderer komme aus der Stadt und sage, er wolle ihn im Namen dieses oder jenes Erben schön und feierlich begraben lassen! Wir sind die Erben seines Unglücks und die seines Buben, den wir niemand geben! Wir lassen ihn begraben! Ihr wißt schon, wie man die vom Berghof eingräbt. Aber seht, meine Tochter läßt es sich nicht ausreden, und damit sich von den Leuten niemand beklagen könne: gebt uns die Grabstatt, wo der Fremde lag! Ich kaufe sie ihm frei auf hundert Jahr. Er ist ja auch ein Fremder gewesen in unserem Tal. Und läge nicht mein Weib schon in der Reihe, die uns trifft, weiß Gott, ich spränge etwa selber ab vom alten Brauch und ließe mich abseits begraben, wo der Haufe nicht ist. Die Leute haben uns von wegen dieses Fremden einst mit scharfen Zähnen herumgezogen, wie der Hund einen dürren Stecken! Aber wenn das Büchel des Toten eine Geltung haben wird, ich hab' in dieser Nacht um meiner Tochter willen darin gesucht — ich hätte es nimmer geglaubt, Herr Pfarrer: Er ist als Ehrenmann gestorben; ich müßte lügen, daß ich ihn nicht liebe.' — Und am Ende zog er noch ein Ringlein heraus. ‚Tät' meine Tochter bitten, wenn Ihr den Brautsegen daranweihen möchtet!' Er mußte geschwind einen glänzenden Tropfen davonwischen, der plötzlich an dem Ringlein hing.

Am dritten Tage fuhren sie ihn zu Tal. Der Bauer hatte, weil ihn das Mädchen bat, mit eigener Hand die blutmaligen Steine von der Straße herabgeholt; sie mochte kein Tröpflein seines Blutes von der christlichen Ruh' und Grabesgnade ferngehalten wissen. — Ein junger Rechtsanwalt war aus der fernen Residenz gekommen. Und er hatte eine gerichtliche Vollmacht, über alles zu verfügen, mitgebracht. Aber er hatte alles, wie es vom Bauern war geregelt worden, für gut und gültig angenommen. Nur das Büchlein des Toten hatte er begehrt und war ein Stündlein damit alleingeblieben. — Er mußte ein inniger Freund des jungen Rechtsanwalts gewesen sein, denn er schämte sich nicht, an seinem Grabe wie ein Bruder zu weinen. Er kehrte nicht mehr in den Berghof zurück, sondern nahm von der Kirche her von ihnen Abschied. — Die Leute erzählten sich, er habe dem Mädchen die Hand gedrückt, so wie man einem ein heiliges Versprechen gibt, und habe dem Buben dann einen wahrhaftigen Kuß auf die Stirne geküßt. Es wird seine Richtigkeit damit haben; er teilte die Erbschaft des Toten aus.



Caspar David Friedrich / Kreuz im Riesengebirge

Aus Wolfradt, Caspar David Friedrich (Mauritius-Verlag, Berlin)



Josef Nadlers Neubegründung der Literaturgeschichte / Von Karl Emmanuel Lusser

Die Preisaufgabe, wie man es machen müsse, um bei unbestreitbaren literarhistorischen Leistungen von der zünftigen Wissenschaft doch nicht anerkannt zu werden, hat Joseph Nadler glänzend gelöst. Kaum hatte er sich als vierundzwanzigjähriger Doktor mit seiner akademischen Visitenkarte — einer Eichendorff-Dissertation — in der Vorhalle der Literaturwissenschaft angemeldet, als er auch gleich mit den zwei ersten Bänden seiner Literaturgeschichte sozusagen mit der Türe ins Haus hineingefallen kam und kategorisch, wenn auch höflich, erklärte, man hätte zwar bisher recht fleißig gearbeitet, aber es wäre eben doch nicht viel herausgekommen, ob man nicht vielleicht am besten neu beginnen wolle. Was dieser ‚radikale Revolutionär' sagte, war im Grunde gar nichts Revolutionäres, sondern im Prinzip schon längst ausgesprochen worden, in Italien etwa von Vico, in Frankreich von Du Bos, in England von Hume, Warburton und besonders von John Brown in seiner ‚History of the rise and progress of poetry' (1764). Aber man brauchte gar nicht ins Ausland zu gehen, die nämlichen Gedanken wären auch bei Aventin, in Celtes Plan einer Germania illustrata zu finden gewesen, gar nicht zu reden von Herder, dem eigentlichen Stammvater Nadlers. In Nadlers Munde aber schienen sie ein Revolutionsprogramm, wie ja Revolutionen meistens alte Binsenwahrheiten wiederholen. Und als Binsenwahrheit hatte Nadler nun dieses erkannt: daß die Dichter nicht wie ‚Englein vom Himmel kommen, ihr Liedlein harfen und wieder zum Himmel fliegen', daß sie ihre eigensten, tiefsten Kräfte nicht aus weitester Ferne, noch weniger aus der Luft, sondern aus dem heimatlichen Erdreich zögen und infolgedessen wie etwa die Pflanzen nach Lage und Klima verschiedenartig seien, nämlich nach dem geistig-physischen Klima, hervorgegangen aus Abkunft und Umgebung, aus Stamm und Landschaft. Auch im schönen deutschen Vaterlande wohnen nicht lauter Einheitsmenschen nach Art der Nürnberger Spielfiguren, sondern verschiedenartige, wie Preußen und Bayern und Alemannen und Sachsen und Franken, deren mannigfaltige Schönheit, Fülle und Kraft Nadler unermüdlich darstellte. Weit entfernt jedoch von engem Separatismus, zeigte er zugleich, wie bei allem spezifischen Eigenleben jeder doch dem Ganzen diente, wie alle Stämme — um einen Ausdruck Hermann Bahrs zu gebrauchen — sozusagen eine große, herrliche Symphonie aufführten, wobei denn freilich jeder Stamm ein besonderes Instrument spielte: der Preuße etwa blies, wie schon sein großer König, die helle, lauter Verstand tönende Flöte, der Westfale strich das schwere, dunkle Cello, der Franke, schon mit einem Tropfen gallischen Blutes, musizierte auf der leichtbesaiteten Violine, wogegen der etwas pathetische Schwabe feierlich die Harfe schlug und der Bayer, immer gern alle Register ziehend, auf der Orgel saß, bald ein feines, altdeutsch-inniges Adagio, bald ein italienisch-stürmisches Allegro con fuoco spielend.

Nadlers ‚Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften‘ (Habbel, Regensburg) erfuhr je nach persönlichem und sachlichem Standpunkte der zünftigen Literarhistoriker eine sehr verschiedenartige Aufnahme. In seinem bedeutsamen Buche ‚Die Berliner Romantik 1800—1814‘ (E. Reiß, Berlin 1921), worin Nadler sich mit seinen Kritikern auseinandersetzt, scheidet er sie in drei Hauptgruppen. Da sind die Objektiven, die sich, wie er schreibt, ‚sachlich als Historiker an das Geschichtswerk eines Historikers hielten und die geschichtliche Leistung zu werten suchten. Zu ihnen gehört R. M. Meyer, mir darum unvergeßlich, weil er als Eigenschöpfer mit den Schwierigkeiten einer umfangreichen Synthese vertraut, gerecht und verständig als erster mir jungem Menschen seine Aufmerksamkeit zuwandte. Er wie eine Reihe anderer haben sich die Mühe genommen, mein Buch wirklich zu lesen und mir eine Anzahl sachlicher Irrtümmer nachgewiesen. Dafür bin ich jedem mit der gleichen Ehrlichkeit dankbar, mit der ich mich zu jedem Fehler bekenne. Aber ich darf einen Grund zur Nachsicht anrufen. Als Fünfundzwanzigjähriger, da andere an ihrer Schularbeit schreiben, habe ich mit meinem Werke begonnen. Heute, da das Spezialistentum in Blüte steht, werden auch weit Ältere keine Vorstellung haben, was es für einen eben der Schule und der Kaserne Entlaufenen bedeutete, die erdrückende Masse der Fachliteratur leidlich in die sichtende Hand zu bekommen. — Ich freue mich jener Jahre des Lernens, mit dem Korrekturstift in der Hand, und gäbe sie nicht hin, selbst für den größten Ruhm nicht, etwa die schönste Abhandlung über das „Stubenmädel im deutschen Lustspiel“ geschrieben zu haben‘.

Die zweite Gruppe, die Bedächtigen, die Spezialisten, traten Nadler, wie er berichtet, ‚wohlwollend gegenüber, nur meinten sie, der Versuch sei verfrüht, Einzeluntersuchungen müßten erst aufgebaut werden, Siedelungsgeschichte und Familienkunde vervollkommnet. Dieses Bedenken hat meinen Lehrer August Sauer und mich manchen Tag beschäftigt. Aber wir fanden immer wieder: Bedürfnisse werden erst gestillt, wenn sie den Menschen zu plagen beginnen, Antworten gegeben, wenn man zuvor Fragen stellte. — Heute weiß ich, daß ich eine Pflicht hatte, und diese Pflicht habe ich getan. Eines Menschen Leben reicht nicht aus, um alle Untersuchungen zu machen. Die Literaturgeschichte sollte sich freuen, daß ihr Arbeit für ein weiteres Jahrhundert gegeben ist‘.

Zur dritten Gattung endlich rechnet Nadler alle jene, die ‚am —ismus leiden‘. ‚Die deutsche Wissenschaft wird von einem runden Dutzend Krankheiten geplagt, die alle auf —ismus endigen.‘ Da ist der Egoismus und Hyperkritizismus: ‚Statt zu fragen, wie begreife ich dieses Buch am besten, hört man aus jedem Wort die Ungeduld: wie schaffe ich es am bequemsten auf die Seite.‘

Gegen diesen —ismus richtet Nadler in der ‚Berliner Romantik‘ seinen ‚Vorschuß an meine Scherbenrichter‘, voll Satyre, Ironie, Spott und Laune, die geistreichste Polemik seit Jahren, aber gelegentlich doch über die Schnur

hauend. Daß mit dem ‚Padischah, der umwölkt vom Lobechore der Damen durch seine Pachtung schreitet‘ und ‚über die vier Zaunecken hinweg durch seinen Schofarbläser den monatlichen Tusch seines Ruhmes blasen‘ läßt, der Fortsetzer Rudolf Hayms, Oskar Walzel, gemeint wird, kann jeder Romantikkundige unschwer erkennen. Den Unbeteiligten verblüffen diese doch allzu temperamentvollen Darlegungen nicht wenig, vielleicht sind sie aber aus dem vielfachen aktiven und passiven und nicht immer sachlich begründeten Widerstand zu erklären, dem Nadlers trotz allem großes Werk begegnet ist.

Der zweite —ismus, den Nadler nicht weniger bekämpft, das ist der engherzige, hyperzentralistische Nationalismus, der es ihm nicht verzeiht, daß er die herrliche Vielheit deutscher Stämme gepriesen hat und der darin bereits einen verkappten Bruch der Weimarer Verfassung wittert. Die Sätze, mit denen Nadler diesem —ismus zu Leibe rückt, sind so charakteristisch für seine Gesinnung und Ausdrucksweise, daß man sie am besten wörtlich wiedergibt. ‚Es war von jeher das göttliche Vorrecht der Wissenschaft, mutig zu sagen, was böse Ohren machte, ja es hat Zeiten gegeben, da die Wahrheit im Mantel der Wissenschaft auch den Weg durch etliche Folterkammern nicht scheute. — Noch höher wollen wir es ihr anrechnen, daß sie vordem zuweilen dem tückischesten und feigsten Gewalthaber, dem Menschen, der in Herden beisammensteht, gerade das sagte, was er nicht zu hören wünschte. Ich habe nun an ein Dogma gerüttelt, das seit hundert Jahren dem Deutschen keine Ruhe läßt. Denn gar nichts zu glauben, das verträgt er nicht. Es ist das Dogma von der absoluten, eingeborenen Gleichheit und Einheitlichkeit des deutschen Menschen. . . . Zwar die Geschichte . . . ! Aber damals, früher einmal, was kann man viel davon wissen.‘ — ‚Die Wissenschaft hat nichts zu tun mit dem Nationalismus. Sie hat, gleichgültig, ob er ein vergnügtes oder ein bitteres Gesicht macht, ihren Schritt weder zu verkürzen noch zu beschleunigen . . . Aber das ist es! Diese Unfreiheit, die vier Jahre lang vor gespornten Generälen Geschichte klitterte und Wahrheiten bog, wird sich heute vor den Vielen nicht zur Freiheit aufrichten. Es hat nicht an Mut gefehlt, der sich wider das üble Spiel erhob, das im Namen des Militarismus mit der deutschen Wissenschaft getrieben wurde. Ob sich ein Anwalt findet, der mit der gleichen Beredsamkeit die Freiheit der Forschung gegenüber den Ansprüchen eines überhitzten Nationalismus verteidigt?‘

* * *

I. Stamm und Landschaft.

Als die Grundsäulen von Nadlers Literaturanschauungen sieht man wohl mit Recht seine Begriffe von Stamm und Landschaft an. Denn er selbst hat diese bei allgemeinen Literaturgeschichten sonst nicht üblichen Worte auf die erste Seite seines umfangreichen Werkes geschrieben. Sie bedeuten jedoch keineswegs eine eigentlich neue Methode, weil es sich gar nicht darum handeln kann, die von Lachmann bis Scherer so exakt ausgebildete literar-

historische Arbeitsweise umzustürzen oder zu ersetzen, sondern höchstens sie zu vervollkommnen und weiterzuführen, was denn freilich durch Nadler geschehen ist. Die Worte Stamm und Landschaft sind vielmehr der Ausdruck einer ausgeprägten Richtung innerhalb der modernen Literaturwissenschaft, einer Richtung, die aus bestimmten historischen Bedingnissen herausgewachsen ist und die man ohne Heranziehung dieser geschichtlichen Hintergründe nie völlig verstehen wird. Das 19. Jahrhundert, das Jahrhundert der großen Geschichtschreiber, des Historismus, suchte auch die Literaturwerke aus ihren historischen Bedingungen heraus zu verstehen, aus den geschichtlichen Kräften, die sie erzeugten. Das setzte eo ipso die Annahme voraus, daß diese Kräfte überhaupt erkannt werden könnten, daß das dichterische Werden großen Entwicklungsgesetzen folge und die Imponderabilien — Urerlebnis sagt man heute — einen untergeordneten Einfluß ausübten. Es lief alles auf die für jegliche Geschichtswissenschaft entscheidende Frage hinaus: Kann historisches Geschehen in seinen letzten Ursachen erkannt werden? Der Historismus des 19. Jahrhunderts bejahte diese Frage energisch und erfand zu ihrer Lösung die Milieutheorie. Aber das war ein ungenügendes, zu einseitiges, unzulängliches Mittel, und daran mußte der Erfolg scheitern.

Viele verzichteten nun grundsätzlich auf die Erkenntnis ursächlicher Geschichtszusammenhänge und beschränkten sich darauf, einfach den historischen Tatbestand zu beschreiben. Aber so virtuos raffiniert, ja glänzend diese ästhetisch-beschreibende Betrachtungsweise für die Literaturgeschichte ausgebildet wurde, es war doch eben eine Resignation, eine Resignation des Erkenntniswillens; im Hintergrund steckte der Skeptizismus. Es war auch eine Kapitulation der Literaturgeschichte als Wissenschaft, denn eine Wissenschaft, die a priori auf die Erkenntnis der tiefsten Gründe verzichtet, gibt ihr höchstes Ziel preis. Die historischen Wissenschaften werden durch diesen Verzicht — so sehr man sich vor den letzten Konsequenzen scheut — zu einem Archiv nackter Tatsachen, zu einem Anekdotenmuseum umgewandelt, und die Literaturgeschichte zu einem Salon für Lebensphilosophie, geistreicher Unterhaltung mit ästhetischem Tee.

Nadler dagegen hat das Ziel historischer Erkenntnis nicht aufgegeben, sondern bessere Erkenntnismittel geschaffen, indem er die Zahl der erkennbaren Kräfte, die ein historisches Faktum — in unserm Falle ein Literaturwerk — erzeugen, vermehrte und indem er Wege aufzeigte, um große Entwicklungsgesetze festzustellen. Beides führte ihn folgerichtig zu den Grundbegriffen Stamm und Landschaft.

Die erkennbaren Entwicklungskräfte hat man gerne aus allen Weltteilen hergeleitet, nur nicht aus dem Nächstliegenden, aus der heimatlichen Erde, aus den überkommenen Mächten: aus Abstammung und Blut. Was längst eine Binsenwahrheit für das praktische Alltagsleben war, das hat Nadler für die Wissenschaft in großem Stile dienstbar gemacht. Die Schicksalsmacht und Eigenart des Blutes hat er als erster systematisch und mit modernen

Hilfsmitteln für die Literaturgeschichte erforscht, wie er auch, ungleich stärker und konsequenter als die Milieutheoretiker, die wirtschaftlichen, politischen, sozialen und künstlerischen Einflüsse der heimatlichen Landschaft erkannt hat.

Theoretisch gesprochen käme für Erkenntnis der Bluteinflüsse zuerst die Familie, für Erkenntnis der geographischen Einflüsse die unmittelbare, engere Umgebung des Dichters in Betracht. Und wo immer es praktisch durchführbar ist, wird man darauf zurückgreifen müssen. Indessen: wer gibt die Tausende von Stammbäumen, von Ahnentafeln aller Jahrhunderte, und wer weiß im Einzelfalle — etwa von einem mittelalterlichen Dichter — die genauen, konkreten Einflüsse des Elternhauses, der Familientradition, des heimatlichen Dorfes, kurz alle jenen unbewußt hin und her spielenden Kräfte der nächsten Umgebung, die das geistige Klima eines Menschen ausmachen? So mußte Nadler zur nächsthöhern Einheit übergehen, von der wir sicherere Kenntnis haben: von der Blutsgemeinschaft der Familie zur größeren Gemeinschaft eines ganzen Stammes, von der kleinern heimatlichen Scholle zur großen gleichgearteten Landschaft. Und ein zweites führte gleiche Wege: Geschichte als Werden läßt sich nur ermitteln, sofern sie gesetzmäßigem Verlauf, großen Entwicklungsgesetzen folgt. Gesetzmäßigkeit verlangt Zurücktreten der Willkür, verlangt Vermehrung der unbewußt wirkenden Kräfte, naturhaftes Werden. Wer will beim Einzelindividuum unterscheiden, was Eigenwille und was Natur, was Individuelles, Einmaliges und was Typisches, Dauerndes ist? Auch dieser Weg führt zur kollektiven, stammesmäßigen Betrachtungsweise, weil dort der einzelne unter der Gemeinschaft verschwindet. Gewiß, auch hier sind Grenzen! Theologen haben gegenüber dem naturwissenschaftlichen Verfahren Nadlers im Namen der Willensfreiheit die Finger erhoben und moderne Individualisten haben gegen die ‚Vergewaltigung der Einzelpersönlichkeit' Protest eingelegt. Es ist ja nicht zu verkennen, daß die Tendenz, alles aus räumlichen und zeitlichen Bedingnissen zu erklären, dahin führen kann, den Anteil der trotz allem souverän herrschenden zeitlosen Seele zu übersehen; aber dahin ist Nadler noch keineswegs gekommen, wofür fast jede Seite seiner Literaturgeschichte den Beweis erbringen kann, sofern sie nicht aus dem Zusammenhang gerissen wird. Wenn Nadler etwa über Johann Fischart, dessen stammestümliche und landschaftliche Umgebung er doch kennt, den Ausspruch tut: ‚Fischart wird uns ein Mysterium bleiben,' so liegt schon darin die Anerkennung einer imponderablen Macht, die über dem Zwange von Blut und Erde steht und vor der er ehrfurchtsvoll Halt macht.

Den Einwänden der Hyper-Individualisten aber kann man entgegnen: Nadler bestreitet weder theoretisch noch praktisch die Möglichkeit großer Einzelpersönlichkeiten, aber er zeigt die Wurzeln ihrer Kraft auf. Nicht die Stärke einer poetischen Stimme wird gedämpft, sondern darin die Melodie, das Leitmotiv der Stammessprache nachgewiesen. Wie sehr hierin Nadler die Probe aufs Exempel bestanden hat, erzählt uns Hermann Bahr (‚Hochwacht', christl.-soz. Tageblatt der Schweiz 1922). Ihm habe Nadler ge-

schrieben, er könnte mit ihm eigentlich ‚nichts Rechtes anfangen, er zerbreche sich den Kopf, wie denn ein Oberösterreicher diese Werke, durchaus Werke eines Schlesiers, geschrieben haben könnte‘. — ‚Man mag sich,‘ fährt Bahr fort, ‚meine Verblüffung denken, wenn man nun erfährt, daß ich zwar ein geborener Oberösterreicher bin, mich auch durchaus als Oberösterreicher fühle, ja auf oberösterreichische Art, Sitte, besonders aber Mundart geradezu poche, mich immer wieder in Werken der oberösterreichischen Mundart vom Hochdeutsch gern, sozusagen erholt habe, daß gerade Schlesien das einzige Land ist, das ich gar nie von Angesicht kennen gelernt, daß aber mein Vater von schlesischen Leinewebern stammt und meine Mutter als Kind einer schlesischen Beamtenfamilie in Zuckmantel und Troppau aufwuchs: Nadler hat also, selber der Meinung, daß ich ein unverfälschter Oberösterreicher sei, meinen Schriften den vollblütigen Schlesier angehört. Das ist ein glänzender Beweis für sein untrügliches Gehör nicht bloß, sondern für die Zuverlässigkeit seiner Methode, dem Eigenlaut eines Dichters die Stammsprache abzulauschen. Wir sind es gar nicht selber, die sprechen . . ., sondern das Blut unseres Stammes ist es, das aus uns spricht.‘

Wenn aber diese oder jene Persönlichkeit bei Nadler kleiner erscheint, als sie ‚Meister der Darstellung in glänzender Geschlossenheit aufgebaut haben‘, so kommt das daher: Nadler steht, bildlich gesprochen, nicht vor einem einzelnen Baum, sondern weiter zurück, um das ganze Baumfeld zu überschauen, wodurch denn freilich der einzelne in der Masse der übrigen verschwindet. Das ist das Los jeder Gesamtdarstellung, und wenn sie davon abweichen und nur einige Prachtexemplare beschreiben würde, so wäre sie eben keine Gesamtdarstellung mehr und wäre zudem noch ungerecht, absolutistisch, denn sie ‚behängte einen Helden, den sie sich willkürlich wählte, mit den Kränzen von Jahrhunderten‘.

* * *

Stamm und Landschaft! Ihre Bedeutung theoretisch erkannt, dann aber auch praktisch verwertet zu haben, wird Nadlers dauerndes Verdienst bleiben. Die Größe und Schönheit der deutschen Stämme — ‚den ahnungsvoll sinnenden Alemannen, den Gestaltendrang des bildfrohen Franken und den unerschöpflichen Spieltrieb des beweglichsten unter allen deutschen Stämmen, des bayerischen, der auf der Brücke vom Sinnlichen zum Geistigen am liebsten schaukelt‘ — zeigt uns Nadler am Werk. (H. Bahr a. a. O.)

Durch ihn hat der Herdersche Gedanke, daß das eine Licht des Lebens und der Kunst sich bei verschiedenen Stämmen und Völkern verschieden breche, eine neue umfassende Bestätigung erfahren.

Zum Stamm auch die Landschaft. Sie bedeutet für Nadler durchaus kein bloßes Einteilungsprinzip, sondern wird begriffen als Entwicklungsfaktor, ‚als Nährboden, als Materielles, als Trägerin eines ganz bestimmten Menschenschlages, von der das Feinste, das Geistigste wie in

goldenen Dämpfen aufsteigt'. Wie sich die mystisch-schwärmerischen Landschaften Westfalens und Thüringens, die heitern, von einem italienischen Sonnenstrahle gestreiften Täler Bayerns und die ernsten Gebirge Hochalemanniens in der Dichtung widerspiegeln, das hat Nadler mit dem geübten Auge eines geistigen und leiblichen Wanderers aufgezeigt. Und bereits hat er Gleichstrebende gefunden, die in Einzelstudien über die Rolle der Landschaft etwa bei Storm oder Keller das bestätigt haben, was er in großen Umrissen prinzipiell ausgesprochen hat.

So haben denn Josef Nadler und sein Lehrer August Sauer, indem sie Gedanken Wilhelm Scherers auf ihre Weise weiterdachten, zwei bisher nebensächliche Faktoren für die Literaturgeschichte in großem Stile fruchtbar gemacht; sie haben ihr neue Horizonte geöffnet und dürfen wohl nicht zu Unrecht sagen, daß sie ‚Arbeit für ein weiteres Jahrhundert' erhalten habe.

Aber indem ich nun das ausspreche, sehe ich doch einiges Kopfschütteln und Fingerheben, und höre leise Rufe: ‚Gundolf, Gundolf!' Gewiß: Gundolf und Nadler, zwei Namen, die zusammengehören! Gemeinsam haben beide, nach Jahrzehnten philologischen Kärrnertums, den Zug zur Synthese, gemeinsam die seltene Mischung von analytischem und synthetischem Scharfblick und die glänzende Beherrschung der Darstellungsmittel. Wo aber ihre Wege auseinandergehen, da sind es weniger Widersprüche als Gegensätze verschiedener Anschauungswelten, des Individualismus und des Kollektivismus, die das moderne Leben kennzeichnen und die auch in der Literaturbehandlung zum Ausdruck kommen. Gundolf, aus der Künstlerrepublik Darmstadt: Individualist, Ästhet in seiner ganzen Lebensgestaltung. Infolgedessen als Wissenschaftler vor allem Künder der Einzelpersönlichkeit, ihre Grenzen und Kräfte nach Möglichkeit erweiternd und in der großen Personalsynthese das letzte Ziel suchend. Nadler, aus dem völkerreichen Altösterreich, aus Böhmen stammend, wo man ‚alle Not, allen Schmerz und jede Freude geistigen Lebens aus dem Drängen, Stoßen und Reiben der Rassen, Sprachsippen und Einzelstämme schöpft', der Überblicker der Massen, der Prophet der Volkskraft, der Kollektivist, dem ‚das Volkstum den Schlüssel zu jeder Offenbarung' bedeutet, dessen wissenschaftliches Ziel Stammessynthesen, Völkersynthesen sind. Im Grunde zwei Richtungen, die einander aufs beste ergänzen und sich im wesentlichen nicht widersprechen können, denn beide gehen Wege zur Wahrheit, die auch hier in der Mitte liegt. Nadler sagt denn auch von Gundolfs Hauptwerk ‚Goethe': ‚Durch das Buch ist nichts geschehen, was einer Synthese nach völkischen Gruppen die Hefte verdürbe, wohl aber bietet es gerade nach dieser Richtung Förderndes in reicher Fülle.' (Euphorion, ‚Gundolfheft', 1921, S. 10.) ‚Und darauf muß es ankommen, das Gleichlaufende zu betonen, ohne das Trennende zu verschweigen.' (A. a. O.) Friedrich Gundolf seinerseits stellt an die Spitze seiner Stefan-George-Broschüre (Heidelberg 1918, S. 1) den durchaus Nadlerschen Satz: ‚In jedem Menschen kreuzen sich die Natur und die Zeit, Blut und Geist.'

Daneben darf freilich auch ‚das Trennende nicht verschwiegen' werden. — Lamprecht hat, worauf Nadler schon vor zehn Jahren (im ‚Hochland' 3. H. 11. Jahrg.) Bezug genommen, ‚in scharfer Gegenüberstellung den Grundsatz geprägt: das Individuelle ist Gegenstand der Kunst, das Typische ist Gegenstand der Wissenschaft'. Indem Gundolf das Individuelle außerordentlich stark betont, ist er an die Grenze gekommen, wo Wissenschaft und Kunst sich trennen. Hier liegt offenbar eine Gefahr vor, die der Meister wohl noch vermieden, die aber unzulängliche Schüler nicht umgangen haben, wodurch denn die Literaturwissenschaft, ohnehin die unexakteste aller Wissenschaften, völlig ins Maßstablose gerät, ins Gebiet der Kunst, wovon der Weg zu geistreichem Feuilletonismus nicht weit abbiegt.

* * *

II. Völkerverschiebungen und Literaturwerden.

Ist einmal die grundlegende Bedeutung der Eigenart von Stammes- und Völkereinheiten erkannt, so ergibt sich folgerichtig die entscheidende Wichtigkeit, welche der Verschiebung und Vermischung verschiedener Stämme und Völker für den Aufbau der Kulturen zukommt. Denn ‚Völker wischt man nicht wie mit nassem Schwamme von der Tafel. Sie mögen dezimiert sein, sobald sie in einem andern Stamme aufgehen, muß sich ihr Wesen in der neuen Verbindung äußern, mit derselben Sicherheit, wie versteckte chemische Elemente sich äußern'. Mit einem außerordentlich scharfen, fast mystischen Sinn für die Eigenart eines Volkes hat Nadler den Äußerungen jener versteckten chemischen Elemente in den neuen Verbindungen nachgespürt. Er hat den ‚Altstämmen' (Franken, Sachsen, Bayern, Alemannen, Schwaben, Thüringer) den tiefen Nachhall römischen Geistes und römischer Sprache abgelauscht und in den ‚Neustämmen' den lange verhaltenen Unterton deutscher Seele entdeckt, ja er hat Völkerverschiebungen, Völkermischungen geradezu als das bewegende Motiv der deutschen Geschichte dargelegt und die zwei größten deutschen Kulturerscheinungen Klassik und Romantik als den spezifischen Ausdruck zweier verschiedener Völkersynthesen nachgewiesen, die Klassik als die ‚Hochblüte der Altstämme', erwachsen aus der römisch-germanischen Lebenseinheit, die Romantik als die ‚Hochblüte der Neustämme', erwachsen aus der deutsch-slawischen Lebenseinheit. Diese Erkenntnis — übrigens eine notwendige Konsequenz der ‚Stammeslehre' und von Nadler schon vor bald einem Jahrzehnt ausgesprochen — hat durch das neue Romantikbuch eine wesentliche Vertiefung und Ausgestaltung erfahren. Indem nämlich Nadler dem besonderen Falle der ostdeutschen Romantik, ihren Bedingungen, Ergebnissen und Analogien eingehender nachforscht, das gesamte Problem als Problem der Völkermischung behandelnd, sieht er sich genötigt, weit über die deutschen Grenzpfähle hinauszugehen, und während er mit an Herder erinnernder Universalität alle großen Kulturbewegungen Europas, teilweise Amerikas überschaut, gelangt er zu dem Ergebnis: ‚Völkerverschiebungen als Bedingnisse

neuer Literaturen und erneuerter Kulturen treten uns überall entgegen.' Dieses Resultat steht durchaus nicht isoliert da, denn was Nadler hier für die Literatur- und Kulturgeschichte formuliert hat, das wurde auch von der Sprachwissenschaft auf ihrem Gebiete beobachtet. ‚Mit verzeihlicher Zufriedenheit', schreibt Nadler, ‚verfolge ich in der germanischen Sprachwissenschaft eine Bewegung, die gleichgerichtet mit meinen Bestrebungen läuft. Hatte schon 1915 Friedrich Kauffmann die Besiedelung stammfremder Gebiete herangezogen zur Erklärung der Konsonantenverschiebung und das Wort geprägt vom Althochdeutschen als „Kolonialstil" unserer Muttersprache, so geht neuerdings Sigmund Feist noch weiter. Seine ganze Schrift, so fesselnd wie wenige aus den letzten Jahren, baut sich auf dem Problem der Völkerverschiebung auf. Die Annahme des Indogermanischen durch die Vorgermanen, die hochdeutsche Lautverschiebung, die Bildung der hochdeutschen Schriftsprache führt er auf die entsprechenden Völkermischungen zurück.' Es wäre verlockend, aufzuzeigen, wie Nadler den kausalen Zusammenhang zwischen Völkerverschiebung, Blutmischung und Kulturerneuerung nachweist, ein Verfahren, das trotz heftiger Befehdung des Romantikbuches niemals angegriffen wurde und in mancher Hinsicht als Ausgangspunkt einer Methode der vergleichenden Literaturgeschichte angesehen werden darf. Der knappe Raum jedoch gebietet Einschränkung, und so seien nur die Hauptresultate Nadlers dargelegt. Da ist vor allem die Erkenntnis, daß Völkerverschiebungen und geistige Wiedergeburten sich notwendigerweise bedingen, daß die großen Erscheinungen der Geschichte: die griechische, italienische, deutsche Renaissance, Klassizismus und Romantik, lauter Wiedergeburten alter Kulturen aus dem Geiste eines jungen Volkes sind, bis hinauf zur Romantik, der Wiedergeburt altdeutschen Lebens aus dem Geiste der Neustämme. Bei allen diesen Wiedergeburtsbewegungen weist Nadler Völkerverschiebungen als Ursache nach, indem er gleichzeitig untersucht, welches völkische Element die Oberhand gewonnen hat. Dieses letzte ist hiebei von besonderer Bedeutung. Denn Wiedergeburten sind wesentlich verschieden, je nachdem dieses oder jenes ‚chemische Element' oder in Nadlers Terminologie: Gastvolk oder Wirtsvolk, Kulturvolk oder Naturvolk, den Sieg davonträgt.

Aus der Fülle geschichtlicher Wiedergeburten scheidet Nadler drei Haupttypen von ‚gemeinvölkischer Bedeutung' heraus. Als ersten Typus jenen, den die italienische Renaissance, besonders in ihrer ersten Phase (13. Jahrhundert), verkörperte: ‚Die besiegte Unterschicht, ein Kulturvolk, schafft sich durch die Überschicht eines Naturvolkes hindurch wieder geistig Raum.' Der historische Vorgang: Über das unterjochte romanische Kulturvolk Italiens lagert sich eine Schicht des siegenden germanischen Naturvolkes, und mit fortschreitender Zeit läuft die darniederliegende Schicht Gefahr, entweder im Siegervolk aufzugehen oder völlig vernichtet zu werden. Da sucht sich die Natur Selbsthilfe zu schaffen, und ‚durch einen Wirrwarr von fremdem Blut und fremden Bildungseinflüssen bricht die völkische Einheit durch und

sucht sich geistig und sittlich zu erneuern, indem sie einen Idealzustand wieder heraufführen will: die Natur, den reinen Menschen, den nationalen Gesamtbesitz aus jenem Zeitraum, den sie am höchsten bewertet'. Dieser am höchsten bewertete nationale Gesamtbesitz war jene Zeit, mit der Italien durch hundert Bande des Geistes und Blutes verbunden war: Altrom. Dessen sittliches, politisches und soziales Leben zu erneuern, war — wie wir seit Burdach wissen — das Leitmotiv der Bahnbrecher der Renaissance, und wie sehr sich auch altrömischer und christlicher Geist vermischten, gerade durch Betonung des Altrömischen fallen helle Lichter auf die bewegenden Personen des Vorganges. Etwa auf Franz von Assisi: ‚Nichts darf uns zurückhalten, trotz aller Kirchlichkeit an Franz von Assisi gerade diese Linien auszuziehen.' ‚War schon ersichtlich, daß die Tat des Franz von Assisi ihrem Sinne nach mittelbar, ja, wie die Verhältnisse um 1220 lagen, unmittelbar das Germanentum auf italienischem Boden treffen mußte, insofern er die Störer der kirchlichen Ordnung, die Herrschenden und Besitzenden, im Sinne des Evangeliums bessern und überwinden wollte, so läßt ein starker römischer Zug die ganze Bewegung als altrömischem, italienischem Geiste entsprungen erscheinen. Franziskus kennt weder völkische noch räumliche Grenzen. Die Vorstellung des orbis romanus beherrscht ihn. Die unbändige römische Lust des Welterobern lodert in ihm. Bedürfnislos und schlagfertig und marschbereit zu jeder Stunde gleich römischen Legionssoldaten, das sind seine Jünger. Gehorsam, Zucht, Reinheit, altrömische Strenge und virtus, so sehr das alles verchristlicht war. Überall und doch nirgends zu Hause wie der rechte Römer und doch wie jener im Gedanken an die urbs stets mit dem Mittelpunkt des Weltreiches verknüpft. Wesentlich ist: Die Tat von Assisi als entscheidender Anstoß der Wiedergeburt auf italienischer Erde ist eine Tat des römischen, des lateinischen, des romanischen Volkes, vor allem aus den abgelegenen, nicht überfremdeten umbrischen Bergen.' ‚Und so in engster landschaftlicher Nachbarschaft: Norcia und Assisi, Benediktus und Franziskus; obwohl die Ordensregel beider Männer nichts davon sagte, in der Tat waren beide Umbrier, über die es aus dem alten Rom zum wiedergeborenen Italien aufwärtsging.' ‚Zu Franz von Assisi nun Cola di Rienzo, der den völkischen Sinn des Vorganges noch deutlicher aussprach, weil er ihn ins Politische übersetzte. Das antike Rom, die Herrin der Welt, war nie gestorben, allen Barbaren zum Trotz. Für ihn, den Spätling lateinischen Blutes, so gemischt es sein mochte, war es immer das alte, das römische Rom, zwar entstellt, mißhandelt, verwüstet, in Ohnmacht gestürzt, aber immer noch würdig und fähig, zu neuem, zu erneuertem Leben zu erwachen. Diese Fortdauer der politischen Überlieferung Roms brachte Cola di Rienzo dem ganzen Italien ins Bewußtsein. Seine Ideen sind die von Assisi, doch ins Politische und ausschließlich Römische übertragen. Er will das römische Volk befreien, Strenge mit Milde paaren, Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit stiften. Er ruft die Unabhängigkeit des römischen Volkes aus, sucht Italien zu

einem völkischen Bündnis zu einigen, das alte Imperium wiederherzustellen.' ‚Es war also ursprünglich eine sittliche, eine religiöse, eine politische Bewegung, die Wiedergeburt des natürlichen Menschen und des alten Italien, des römischen Rom ..., die Gegenbewegung des lateinischen Volkes der Halbinsel gegen die jahrhundertealte Überschwemmung mit fremdem Blut und fremdem Wesen. Das Wirtsvolk wehrt sich gegen die Oberschicht der Gastvölker und stößt die fremde zunächst geistig aus. Wieweit später im entwicklungsgeschichtlichen Verlauf der italienischen Renaissance das romanisch gewordene germanische Element mitwirkte, das könnte erst durch eingehende Sonderforschungen geklärt werden.'

Neben diesem ersten, italienischen Typus einer Wiedergeburtserscheinung mit Völkerverschiebung als Grundlage steht als zweiter, wesentlich verschiedener Typus der westgermanische Vorgang. ‚In Italien erneuert sich das von Barbaren überschwemmte, beherrschte Wirtsvolk seinen eigenen Kulturbesitz. Am Rhein und an der Donau nimmt ein Naturvolk als Gast die gesamte Bildung eines Kulturvolkes, seines Wirtes, auf. Das ist das gerade Gegenteil. Der deutsche Vorgang ist informatio, der italienische ist reformatio. Der Deutsche strebt aus dem Ursprünglichen heraus zum Entwickelten, zur Kultur, das italienische Volk zum Ursprünglichen, zur Natur.' ‚Um nun den Vorgang so klar als möglich zu erfassen, gilt es zunächst, ein Doppeltes zu unterscheiden. So wie die Römer als höherstehendes Kulturvolk etwa Gallien erobert, dann zersetzt und so Volk und Land in ihr eigenes Wesen aufgenommen hatten, so breiteten sie sich am Rhein und an der Donau über die germanischen Stämme aus. Die Germanen waren Wirt, und die Römer waren Gast. Es war das typische Verhältnis, wie sich die einzelnen Gruppen eines Kulturvolkes, ausgediente Soldaten, Kaufleute, Beamte, Bauern, in ein Naturvolk einzuschieben beginnen. Es war die gleiche Entwicklung im Zuge, wie sie ein Jahrtausend später jenseits der Elbe bis zum letzten Ergebnis ausreifte.... Das Land wird römischer Kulturboden. Durch mehrere Jahrhunderte wächst der Germane in das römische Leben hinein, beginnt, sich an Städte und Spiele, an römische Wirtschaft, Rechtspflege und Bedürfnisse zu gewöhnen. Er wird kolonisiert.'

Später erfährt dieser Vorgang eine Änderung. Die Nordgermanen brechen in römisches Gebiet ein, die Franken in Gallien, die Alemannen ins Dekumatenland und später in Helvetien. In der Folge nun lagern sich ‚zwischen Meer und Bodensee, links des Rheins die Germanen, halb romanisierte und ursprüngliche, in breiter und tiefer Masse über dem keltisch-römischen Kulturland, der typische Vorgang, wie sich ein Naturvolk als geschlossene Einheit des Besitzes und der Einrichtungen eines Kulturvolkes bemächtigt. Dieser unmittelbare räumliche und zeitliche Anschluß der südwestlichen Germanenstämme an das römische Reich, dieses Ineinanderleben von wechselweise Besiegten und Siegreichen durch Jahrhunderte, bildet die Grundlage für die nie unterbrochene Lebenseinheit antik-römischer Bildung

unter den südwestlichen Germanen'. Von hier nahm jene Richtung deutscher Kultur ihren Anfang, die seit den ersten christlichen Jahrhunderten ununterbrochen bis zur Gegenwart fortdauert, deren Höhepunkte die deutsche Renaissance, der Humanismus, das bayerische Barock und die Klassik bedeuteten und deren vielfach variiertes Thema war: die Erneuerung und Wiedergeburt römisch-antiker Kultur aus deutschem und christlichem Geiste.

Als einen von den beiden bisher genannten Vorgängen wesentlich verschiedenen kennzeichnet uns Nadler den dritten Typus, verkörpert in jener Völkerverschiebung, die sich östlich der Elbe und Saale abspielte, die in ihrer kulturell-literarischen Wirkung die nördliche Hälfte des heutigen Deutschen Reiches umfaßt und als deren höchste bisherige Blüte die deutsche Romantik erwuchs: Teile eines Kulturvolkes (Deutsche) dringen in ein Naturvolk (Slawen) ein, verschmelzen mit dem Naturvolk zu einem einheitlichen Neuvolk (Neustämme), das sich in langer Entwicklung den geistigen, nationalen Vorbesitz des kulturellen Mutterlandes (Deutschland) aneignet. Bis gegen das Jahr 1000 bildeten Elbe und Saale die scharfgezogene Grenze, die das römisch-germanische Volk von den slawischen Stämmen schied. Südwestwärts dieser Grenze: die Deutschen, politisch geeinigt, räumlich und staatlich mit den römischen Landschaften verknüpft und bereits in vollem Besitz der antiken Literatur; nördlich davon die Slawenstämme, Polabier, Wenden, Polen, Preußen, Litauer, religiös, politisch, allgemein kulturell den Deutschen völlig fremd und unterlegen. ‚Um das Jahr 1000 nun beginnen sich Gruppen vom (deutschen) Mutterland loszulösen und in den Ostraum einzudringen.' Das geschah in zwei Hauptgruppen, die durch die Linie Halle—Torgau—Frankfurt getrennt sind. Nördlich dieser Linie — in den Nordraum — drangen Niedersachsen und Niederfranken vor, südlich — in den Südraum — Ostfranken und Thüringer. Sowohl im Nordraum als im Südraum kam die eigentliche Kolonisationsbewegung erst nach 1150 stärker in Fluß, nachdem die slawischen Stämme bis zur Oder politisch und militärisch zusammengebrochen waren. Sie erfolgte auf doppelte Art: im Nordraum entsprechend den bäuerlichen Verhältnissen der Siedler in Familiengruppen; deutsche Bauernhöfe schoben sich zwischen slawische. Im Südraum dagegen schlossen sich die städtischen Siedler in kleinen Zentren zusammen, und ‚innerhalb von 150 Jahren bedeckte sich der ganze Raum mit kleinen Städten, die, einsam über die weite Fläche zerstreut, zu deutschen Kulturinseln wurden'.

Sollte nun dieses ganze slawische Land zwischen Elbe und Memel eingedeutscht werden, so mußte ein doppelter Prozeß stattfinden. ‚Deutsch mußten zunächst die Körper werden, ein physiologischer Verlauf, über den fast das ganze fünfzehnte Jahrhundert hinging,' nicht ohne heftige Kämpfe, denn die Kräfte der zwei mächtigsten nordeuropäischen Völker standen gegeneinander, ‚und zumal die Polen wehrten sich stellenweise sehr zähe'.

Wichtiger als die physische war die psychische Eindeutschung, die Aufnahme der deutschen Kultur. Indessen, das war nur der eine Weg, auf

dem die Neustämme zu einer Kultur gelangen konnten. Der andere bestand in der Neubildung einer historisch völlig unbeschwerten künstlichen Kultur aus dem unmittelbaren Leben des traditionslosen Ostraumes heraus, in dem Versuch, aus dem Chaos rein konstruktiv-theoretisch eine einheitliche Kultur zu ‚machen'. So tritt ‚Opitz auf und versucht, kritisch und theoretisch eine neue Literatur zu schaffen, sie mit Bewußtsein zu machen. Der Vorgang wiederholt sich in rascher Folge bei Gottsched und Lessing'; Kant unternimmt das nämliche auf erkenntnisphilosophischem, Fichte auf staatsphilosophischem Gebiet. Es ist jene lange Reihe der ‚ostdeutschen Theoretiker' — ihre Ausläufer reichen bis zum Naturalismus des 19. Jahrhunderts —, die ‚alle das Gefühl haben: es ist nichts da, und was da ist, taugt nichts', und die alle mit der Prätension eines Gottes auftreten, der die Welt zum zweiten Male erschaffen soll. Das Losgelöste, Traditionslose, ja Tiefrevolutionäre ihres Wirkens und Wollens erhält von Nadler aus eine überaus einheitliche, aufschlußreiche Erklärung.

Stand diese theoretisch-dogmatische Kulturbildung anfänglich im Vordergrund, so hatte doch der organische Anschluß an die Kultur des deutschen Mutterlandes schon begonnen. ‚Alles, was vom Mutterlande her seit 1500 in den Ostraum hereinkommt, hängt mit den beiden großen Bewegungen, mit Mystik und Pietismus, zusammen.' Durchaus unantik, ist die deutsche Mystik, ‚die nationalste Bildungskraft, die das Mutterland ausschicken konnte', früher als irgendwelche andere Einflüsse in den Ostraum eingedrungen. Und durch sie wiederum wurde das Siedelvolk mit jener Zeit verbunden, wo die deutschen Stämme den höchsten Lebensausdruck gefunden hatten, mit der ‚hohen Zeit der Altstämme um 1200', ‚als die drei Urelemente, das Nationale, das Klassische, das Christliche, in reinster, gleichmäßigster Verbindung leuchteten'.

Durch die altkirchlichen Bettelorden und Fraterherren und durch die neugläubigen böhmischen Brüder, nach der Kirchentrennung durch die Pietisten und geheimen Gesellschaften langsam aber stetig verbreitet, drang die Gedankenmasse und der Stimmungsgehalt des Mutterlandes in alle Schichten der Neustämme vor, keimte und trieb, ohne jedoch gegen die obere Bildungsschicht durchzubrechen. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts lagen ‚zwei geistige Schichten übereinander. Zu oberst jener unbegründete Bildungshochmut, der als Bodensatz aus dem zerbröckelten protestantischen Kirchenleben übrig geblieben war, ein Hochmut, der sich Aufklärung nannte, gewohnheitsmäßig bei der Vernunft schwur, eine Scheinkultur... unfruchtbar und unschöpferisch. Zu unterst lag eine Bildungsschicht, die sich still und dauerhaft seit mehr als zweihundert Jahren angesammelt hatte, nationales Gut aus dem Mutterlande, durch heimlichen Verkehr von Hand zu Hand, von Mund zu Mund immer wieder bereichert und erneuert. Von dieser Schicht war nichts zu merken. Sie lag still, indes von oben her und von Berlin aus die sittliche Zersetzung sich über den ganzen Raum verbreitete. Gegen das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts geriet diese Unterschicht... in Bewegung. Eine Sehnsucht

nach Tiefe, Innerlichkeit, nach einem großen Erlebnis, nach Worten, die von oben sprächen, erfüllt die Kinder dieser Unterschicht. Jeder für sich macht als Sondererlebnis einen innern sittlichen und religiösen Wandel durch, jenes Neuwerden, das dann im ganzen Raum das Volk umformt'. ‚Ein Zeugnis, nicht umzustoßen, spricht für das Gleichmäßige und Gleichartige des Vorganges. Fast gleichzeitig brechen überall im Osten Stellen auf, durch die jene geistige Unterströmung an den Tag tritt. Nur eines kann die Plötzlichkeit erklären, mit der die Fülle verwandter und innerlich oft so gleichgerichteter Begabung emporschießt. Nach langem, stillem Wachstum ist eine neue Zeit und ein neues Volk reif. Alle andern Mittel versagen hier.' Und dieses neu herangereifte Volk nahm nun mit jenem Jugendidealismus, den Völkerindividuen mit Einzelindividuen gemeinsam haben, die zurückliegende Kultur des Mutterlandes auf, erneuerte dessen schönste, mittelalterliche Zeit aus dem Geiste seines neuen Volkstums durch eine sittliche, religiöse, völkisch-politische Wiedergeburt, schwenkte dann in weitem Bogen zur Heerstraße der Altstämme ein und vereinigte sich mit ihnen, wodurch denn erst das ‚deutsche Volk' ein Ganzes, Einheitliches, bei aller Verschiedenheit eine Gemeinschaft wurde. ‚Das ist Sinn, Verlauf und Geltung der neudeutschen Kulturblüte, die wir gewöhnt sind, Romantik zu nennen.' ‚Romantik ist die Krönung des ostdeutschen Siedelwerkes, als das gemischte Blut zur Ruhe gekommen war, die Verdeutschung der Seele nach der Verdeutschung der Erde und des Blutes. Romantik heißt deutsch sein wollen durch eine freie Tat des Willens, einen zwingenden Folgeschluß des Verstandes, eine Weihestimmung des Gemütes nach dem Zwange des Bodens und des Blutes. Und wenn man die Augen in die weiteste erkennbare Ferne kreisen läßt: Romantik war das Umschalten der einstmals slawischen Völker zwischen Elbe und Memel von Ostrom auf Westrom, vom griechischen zum lateinischen Wesen, vom Morgenland zum Abendlande. Daher beginnt die Geschichte der Romantik nicht mit Friedrich Schlegel, Tieck und Friedrich von Hardenberg, sondern mit der Stunde, da die Neustämme geboren wurden.'

Es konnte Nadler natürlich nicht entgehen, daß um die Wende des 18. Jahrhunderts bei den Altstämmen Süddeutschlands ähnliche, ja in Wesenspunkten gleiche Tendenzen herrschten wie bei den romantischen Neustämmen Norddeutschlands. Die reizvoll poetische Schilderung des Heidelberger Dichter- und Philosophenfrühlings gehört zu den kunstreichsten Partien der Nadlerschen Literaturgeschichtschreibung. Die Gleichheit oder doch auffallende Verwandtschaft im Streben der Görres, Brentano, Boisserée, Arnim, Eichendorff mußte eine Erklärung finden, sollten Nadlers Theorien einer ausschließlich ostdeutschen Romantik nicht zu Falle kommen. Nadler unterscheidet zwischen Romantik und Restauration. Die Romantik war Einschwenken eines Neuvolkes in altdeutsche Kultur, die Restauration (wozu u. a. Görres, Brentano, Boisserée zählen) dagegen Erneuerung eines alten, aber durch einseitigen Klassizismus verschütteten Erb- und Stammgutes.

‚Sie steht innerlich völlig gleichartig neben der griechischen und italienischen Renaissance. Ein Volk strebt, seine eigene Vergangenheit zu erneuern. Die Gründe waren hier die gleichen wie im griechischen Osten und in Italien.‘

* * *

Man hat, einer deutschen Nationalgewohnheit entsprechend, alle möglichen fremdländischen Geistesbazillen herangezogen, wenn es galt, deutsches Literaturwerden zu verstehen. Adolf Bartels, dieses Extrem bekämpfend, ist dann gleich ins andere Extrem gefallen und hat das Deutschtum für alleinseligmachend ausgerufen, ohne sich einzugestehen, daß die deutsche Literatur ohne die Mitwirkung der Griechen, Römer, Italiener, Spanier, Engländer, Franzosen, Russen, Inder — und trotz allem auch der Juden — niemals geworden wäre, was sie tatsächlich wurde: eine Universalliteratur, die ihresgleichen sucht. Nadler nun, indem er das Stammestümliche so sehr betont, erscheint auf den ersten Blick auch als Schrittmacher des Lokalpatriotismus — des Kantönligeistes, wie man's in der Schweiz nennt —, wenn auch im guten Sinne des Heimatschutzes. Schon vor zehn Jahren erklärte er jedoch: ‚Mit aller Kraft muß ich mich gegen mißverständliche Worte wehren, wie etwa „Heimatkunst" und wie „Provinz". Provincia, das kennen wir weder im Wort noch in der Sache. Auch „Heimatkunst" hat zunächst mit dem nichts zu tun, was ich wollte. Ich lasse mir mit Worten nicht wegbezeichnen, was ich in der Sache gewonnen zu haben glaube.‘ Nadler sucht zwar das Tiefste deutscher Eigenart herauszuschälen, aber er zeigt auch gleichzeitig die weltgeschichtlichen Zusammenhänge und Ausblicke, die Wege, auf denen die deutschen Stämme, über die Grenzen nationalen Geistes hinausgehend, ihre Eigenart am glänzendsten entfalten und den Romantikgedanken einer progressiven Universalpoesie recht eigentlich verwirklichen können. So hat er dargelegt, wie Franken, Alamannen und Bayern durch Verbindung mit Hellas und Rom und dann durch den Bund mit den Slawen über sich hinauswuchsen und so die goldenen Früchte, deutsche ‚Renaissance‘, Humanismus, Barock, Klassizismus, Romantik ernteten. Und damit ist ein Zweites verbunden: Nadlers Scheidung zwischen Alt- und Neustämmen enthüllt in dem Wirrwarr von literarischen Schulen, Bünden, Kreisen, in den die Literaturwissenschaft die deutsche Geschichte zerspalten und zerstückelt hat, den ununterbrochenen, durchgehenden Leitgedanken, bringt in die Einzelfälle literarischen Geschehens überschaubaren Zusammenhang. Wenn seine Grunderkenntnisse Allgemeingut der Wissenschaft würden, so hätte man endlich auch eine gemeinsame Formel für alle historischen Wissenschaften, weil die Entwicklungsgeschichte der Alt- und Neustämme nicht nur eine Geschichte der poetischen, sondern auch der religiösen sozialen, politischen, wirtschaftlichen Entfaltung ist. Gewiß wird auch seine Formel wie jede Systematik nicht allen Erscheinungen wirklicher Lebensfülle gerecht, und Nadler hat in der Tendenz, seine Formel möglichst umfassend zu zeigen, manchen Dichter, manche Entwicklungsreihe in sie ein-

gezwängt, die nicht hineingehören. Ein Mensch wird eben doch nicht ausschließlich von Stamm und Landschaft, von ethnologischen und geographischen Faktoren beeinflußt, sondern auch von persönlichen Schicksalen, zeitlosen Ideen, gar nicht zu reden von jenem schon früher erwähnten Anteil des autonomen Willens. Trägt man diesen Faktoren nicht genügend Rechnung, so wird man immer nur einen Teil, nie aber die volle Wahrheit erkennen. Das läßt sich wohl nirgends deutlicher und sicherer erweisen als an Nadlers Romantiktheorie — um so mehr, als man es hier mit einer neuen, also noch vollgültigen Publikation Nadlers zu tun hat, wo man ins einzelne gehen kann, während seine Literaturgeschichte schon vor einem Jahrzehnt zu erscheinen begann und in manchen Einzelheiten in der in Aussicht gestellten Neubearbeitung* zweifellos eine andere Formulierung erfahren wird.

Nadler hat überzeugend nachgewiesen, daß die Romantik auch eine völkische Bewegung war, nicht aber, daß sie ausschließlich völkischen Charakter trug. Unbestreitbar ist es zwar, daß deutsche Kolonisten Ostdeutschland in großem Maßstabe besiedelt und sich mit den Slawen verbunden haben; für berechtigt halte ich es auch, daß Nadler einen bedeutenden Teil der bisher als Romantiker eingeschätzten Dichter von vornherein als Träger einer süddeutschen Restauration ausscheidet. Die Hinwendung der Süddeutschen, besonders der katholischen Rheinländer, zum Mittelalter, zum Altdeutsch-Nationalen, eine Reaktion gegen übertriebenen Klassizismus und gegen die Franzoseneinfälle um die Wende des 18. Jahrhunderts, stützt sich auf eine ununterbrochene altdeutsch-mittelalterliche Tradition, wie sie den Neustämmen abging. Aber auch ohne die Träger der süddeutschen Restauration bleiben noch zahlreiche, bedeutende ‚Romantiker' übrig, die nicht dem Blute der Neustämme verpflichtet waren und die man aus der Geschichte der Romantik kaum wegdenken kann: die Hannoveraner August Wilhelm und Friedrich Schlegel, Novalis der Thüringer, Schelling der Schwabe, von den eingebürgerten französischen Berliner Romantikern Chamisso und Fouqué, die man ja schließlich dem Nachtrab zurechnen kann, ganz abgesehen. Sie alle müßten nach Nadlers Theorie statt Hauptträger der Romantik ausgesprochene Klassiker sein, was ja höchstens bei Schlegel in den Anfängen, keinesfalls aber bei Friedrich von Hardenberg, zutraf.

Aber auch abgesehen davon: Dreidutzend Dichter und Schriftsteller sind noch kein Volk — die Frage einer allgemeinen, volksmäßigen Bewegung stünde noch zur Diskussion, und man müßte mit Recht einwenden, daß so große Gebiete wie Schlesien zum romantischen Symposion nicht einmal Vertreter entsandt haben, die einzigen Eichendorff und Loeben ausgenommen, welche doch sozusagen erst zum Dessert ankamen, als die Hauptspeisen längst von der Tafel abgetragen waren. —

Ein weiteres Kriterium für den völkischen Ursprung unserer Romantik

* Dieser Aufsatz war bereits abgeschlossen, als der umgearbeitete 1. Band von Nadlers Literaturgeschichte erschien. Er konnte nicht mehr berücksichtigt werden.



Caspar David Friedrich / Selbstbildnis

Aus Wolfradt, Caspar David Friedrich (Mauritius-Verlag, Berlin)

könnte ihr einzigartiges und vom Wesen der ausländischen Romantiken verschiedenes Grundgepräge bilden. Sicherlich müßte es uns, wie Nadler meint, gleichgültig sein, ‚wie Franzosen und Engländer die Kapitel in ihren Literaturgeschichten benennen‘, wenn es sich bloß um den Namen ‚Romantik‘ handelt. Aber es bestehen tiefste, wesentliche innere Zusammenhänge. Ja man muß geradezu sagen, daß die deutsche Romantik im Ausland ihren Anfang genommen hat. Sie begann im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts in Italien unter Maffei und dem Grafen Calepio, war zunächst gegen den französischen Klassizismus, später gegen den Klassizismus überhaupt gerichtet und drang von zwei Seiten nach Deutschland ein. Im Süden durch direkte Einwirkung und Vermittlung Bodmers — seltsamerweise als Kampf des in manchen Dingen romantischen Altstämmlers gegen den hyperklassizistischen Norddeutschen Gottsched —, im Norden über Frankreich und England (Percy, Richardson). Und während in Ostdeutschland unter direkter Mitwirkung dieser Einflüsse der Aufbruch der Romantik erfolgte, ja teilweise schon früher, waren gleiche Bewegungen in den meisten europäischen Ländern in vollem Gange. In Frankreich proklamierte ein so geborener Romantiker wie Rousseau die Rückkehr zur reinen Natur, schwelgte in mystischtrunkenen Gefühlen, während bald darauf ein Friedrich Schlegel so verwandter Schriftsteller wie Chauteaubriand den Geist des Mittelalters predigte. Später dann waren die Mitglieder des ‚Cénacle‘, die eigentlich romantische Schule Frankreichs: Nodier, die beiden Deschamps, Nerval, Musset, de Vigny angeführt von Viktor Hugo, die reinsten Romantiker im deutschen Sinne, und ihr Programm: Bruch mit dem Klassizismus und der klassischen Dramaturgie Corneilles und Racines, Kampf gegen die Kälte des Rationalismus, Erweckung des Mittelalters, seiner Denk- und Fühlart, Troubadour, Volkstum, Katholizismus, hätten auch die Schlegels unterschreiben können. In England lauschte das ganze Volk Percys altenglischen Balladen, Scotts Romanzen und Erzählungen von Mittelalter, Heldenzeit, Volkstum. Burns, Coleridge, Wordsworth waren ausgeprägte Romantiker, völlig gleichgerichtet mit ihren romantischen Zeitgenossen in Skandinavien: Öhlenschlager, Tegnér, Steffens. Es war eine allgemeineuropäische Strömung, die wenigstens in den Anfängen die literarische, religiöse, politisch-soziale Erneuerung des Mittelalters erstrebte, somit im Wesentlichen mit den deutschen Romantikern übereinstimmte und nur durch den Nationalgeist der verschiedenen Völker einigermaßen modifiziert wurde.

Nadler könnte nun behaupten — was er auch leise versucht hat —, allen diesen Romantiken lägen Völkerverschiebungen zugrunde. Für Frankreich wäre das vielleicht denkbar, sehr schwerlich aber für England, wo, wie bereits P. Alois Stockmann (‚Stimmen der Zeit‘, 52. Jahrg. H. 10) hervorhob, ‚Völkerverschiebungen schon seit vielen hundert Jahren der Geschichte angehörten‘. Nadlers Formulierung gilt also doch wohl nicht absolut; die deutsche Romantik ist kein ausschließlich völkisches Produkt. Damit wird die große, von Nadler gewonnene und von den Forschungen Steigs,

Ungers und Schneiders bestätigte Erkenntnis nicht umgestürzt, daß sie auf sehr starker völkischer Basis ruht, von ihr wesentlich veranlaßt, bestimmt und getragen wurde. Diese fruchtbare Erkenntnis darf der Romantikforschung nicht mehr verloren gehen. Nadler selbst wird seine überscharfen Formulierungen wohl noch mildern und dehnen; sein ganzes Werk ist Reaktion und Antithese gegen eine vom Völkischen allzu losgelöste, unhistorische, äußerlich-ästhetische Literaturbetrachtung. Der Weg zur Synthese geht eben auch in der Literaturwissenschaft nur im berühmten Hegelschen Zickzack von These und Antithese aufwärts.

* * *

III. Der Aufbruch der Romantik.

Trotz aller Einwände und Einschränkungen hellt Nadlers These vom völkischen Untergrund der Romantik sehr viele bisher dunkle Einzelheiten auf, macht die großen Umrisse sichtbar und legt ‚die geistigen Zusammenhänge in die Breite und Tiefe' bloß. Das eigentliche Wesen der Romantik sieht Nadler in einer der italienischen Renaissance verwandten Erneuerung und Wiedergeburt. Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich ihre mannigfachen Strömungen zusammenfassen: Erneuerung der nationalen Vergangenheit bei Herder; bei Hoffmann, Tieck und Wackenroder künstlerische Wiedergeburt; bei Hardenberg die Idee einer völkischen, bei Arndt schließlich die einer politischen Renaissance. Getragen werden all diese Verzweigungen der Wiedergeburtsidee von der Sehnsucht nach religiöser, kirchlicher Erneuerung, die unter der von Nadler eröffneten Perspektive zum erstenmal als das eigentliche Leitmotiv der Romantik voll zur Geltung kommt. Eine Zeitlang versuchte man ja, wie selbst ein Rudolf Haym zugeben muß,* aus Angst vor ihren ‚gefahrvollen Konsequenzen', diese tiefgreifende religiöse Erneuerungsbewegung zu vertuschen und mit dem Vermerk Bigotterie und Frömmelei abzutun.

Gegenüber diesen Bestrebungen, die das Bild der Romantik entstellen, beruft sich Nadler auf die lange Reihe der gottsuchenden Romantiker: auf Hamann, der ‚in seinem Glauben an die von Gott erleuchtete Persönlichkeit ... jedem einzelnen der mystischen Reihe von Seuse bis herauf zu Zinzendorf gleicht', auf Zacharias Werner, dessen ursprüngliche Natur E. T. A. Hoffmann als die eines ‚Satanisten' bezeichnet, der trotzdem zur Erkenntnis kam, ‚daß allen europäischen Kunstgenius und Kunstgeschmack allmählich der Teufel holen würde, wenn die Zeit nicht zu dem geläuterten Katholizismus zurückkehrte', und der in der Folge als Priester an der Seite P. Klemens Maria Hofbauers in Wien wirkte; auf Schleiermacher, mit dem die altdeutsche Mystik als lebendige Kraft in die ostdeutsche Bewegung eingriff, und endlich auf Wackenroder, dem religiösen Genie Hamanns

* In einem Brief an Oskar Walzel, mitgeteilt in der ‚Zeitschrift für Bücherfreunde', Neue Folge, 4. Jahrg., 1922, Heft 1.

verwandt und solcher Art, daß Nadler von ihm sagt, ‚man müsse bis auf die franziskanische Bewegung zurück, um erweisen zu können, wie ungetrübt und ursprünglich in dieser reinen Seele die Kunstfrömmigkeit, das künstlerische Mittelalter selber wieder lebendig geworden sei'.

‚Aber was will das alles besagen,' so fährt Nadler fort, ‚gegenüber dem kurzen Aufsatz Hardenbergs: „Die Christenheit oder Europa", in dem Hardenberg mit der Sicherheit eines zukunfterfüllten Sehers der kommenden Entwicklung Ziel und Bahn vorgeschrieben hat,' Hardenberg, dem ‚gläubige und sittliche Wiedergeburt seines innern Menschen Tagewerk und Beruf' war. Sein monumentaler Aufsatz wird mit Vorliebe entweder als Utopie oder als allgemeine religiöse Schwärmerei hingestellt. Demgegenüber schreibt Nadler: ‚Es ist glatt erfunden, wenn man behauptet, Hardenberg habe nichts weiter verlangt als eine „allgemeine religiöse Grundstimmung". Das Priestertum der römischen Kirche, Mariendienst und Heiligenverehrung, Reliquien und Wallfahrtsorte, gerade das und nicht eine allgemeine religiöse Stimmung preist Hardenberg.'

Auch über seine Stellung zum Protestantismus kann kein Zweifel sein, wenn er von den Protestanten schreibt: ‚sie teilten die unteilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen Christlichen Verein, durch welchen und in welchem allein die echte, dauernde Wiedergeburt möglich war. ... Der Religionsfriede ward nach ganz religionswidrigen Grundsätzen abgeschlossen und durch die Fortsetzung des sogenannten Protestantismus etwas durchaus Widersprechendes, eine Revolutionsregierung permanent erklärt.' Man wird Nadler jedoch nicht völlig beistimmen können, wenn er das Bestreben der Romantiker, mittelalterliche Mystik und Religiosität zu erneuern, großenteils aus dem Pietismus herleitet und im Pietismus nichts anderes als den Fortsetzer der katholischen Mystik sieht. Wenn der Pietismus auch sozusagen die protestantische Mystik darstellt, als durchaus protestantisches Gewächs vermochte er es nicht, katholische Ideen oder gar den Geist des katholischen Mittelalters zu vermitteln. Allerdings disponierte die pietistische Gefühlsfrömmigkeit und Gottinnigkeit besser zum Verständnis mittelalterlicher Katholizität als der kalte, ausgedörrte Rationalismus eines Nicolai oder der in Ostdeutschland verbreitete Calvinismus. Aber die wirklichen Vermittler katholischen Lebens sind wo anders zu suchen: in den seit alters katholischen Gebieten, vor allem in Schlesien. Sie hat Nadler seiner Theorie zuliebe beiseite geschoben. Denn wäre wirklich um die Wende des 18. Jahrhunderts die ganze geistige Unterschicht des Kolonistenvolkes zur Reife und zum Durchbruch gekommen, so hätte es im katholischen Schlesien eine große, von Anfang an katholische Romantik geben müssen. Statt dessen haben wir keinen einzigen von Anfang an katholischen Romantiker, Eichendorff und sein Kreis ausgenommen, die ja für die Frühromantik nicht in Betracht fallen und auch später fast allein stehen.

* * *

IV. Die Berliner Romantik.

Der Schilderung des episodenreichen Kampfes, den die Romantik gegen den Klassizismus, die Aufklärung, den Rationalismus Berlins führte, widmet Nadler den umfangreichsten und stilistisch zugleich glänzendsten Teil seines Romantikbuches. Etwa um 1800 begann der über vierzehn Jahre dauernde Krieg. Die Vorposten der Aufklärung, wie der platte, schemenhafte Christoph August Tiedge, der effekthascherische August Friedrich Langbein, der Skandalmacher Daniel Jenisch, waren bald überrannt. ‚Doch Nicolai, noch immer lebte Nicolai, siebenundsechzig Jahre alt, seit 1799 auch noch Mitglied der Berliner Akademie, unerreichbar selbst für die tötende Macht des Lächerlichen.‘ Er besaß ‚zehn Gründe für einen, die junge Bewegung scharf zu überwachen und zuzupacken, sobald er seines Griffes sicher war‘. Umgeben von einem Troß Leibknappen und unterstützt durch Merkel und Kotzebue, versehen mit einem ganzen Artilleriepark von Publikationsorganen, in denen ‚keinem Götzen gehuldigt, keine Mystik geduldet, kein Spott mit dem Publikum getrieben wird‘, zweifellos, die Nicolaiiten waren gefährliche Gegner! — Aber auch die Romantiker hatten tüchtige Köpfe: da war Schleiermacher, ‚der aus klugem Hinterhalte spornte und feuerte‘, Bernhardi, der ‚willig, geschäftig, gerieben . . . durch alle Türen fand‘, der ältere Schlegel, ‚an Kampfmitteln . . . unvergleichlich‘, Fichte mit seiner ‚machtsicheren Überlegenheit auf der einen, slawischen Verschlagenheit auf der anderen Seite‘, der Literarhistoriker Koch, welcher die neue Generation herangebildet — übrigens ein Nadler mehrfach verwandter Geist —, Adam Müller, Arndt, Tieck.

Und auch ihre publizistische Lage war im allgemeinen sehr gut. Sie besaßen das ‚Athenäum‘, eine der geistreichsten Zeitschriften, die je geschrieben wurden und von der man längst durch einen mutigen Verleger einen gutkommentierten Gesamt-Neudruck wünschte —, zeitweise die ‚Allgemeine Literaturzeitung‘, das ‚Archiv der Zeit und ihres Geschmackes‘, gar nicht zu reden von den ganzen ‚Geschwadern kleiner Werkchen‘, die ‚aufstiegen, das gute Wetter literarisch auszunützen‘. ‚Schwenkfeld und Böhme, Spener und Francke, Hamann und Herder auf der einen Seite, und auf der andern . . . Rechtgläubigkeit, Kirchentum, Aufklärung‘, darum ging der heftige Geisteskampf hin und her. Witz, Satire, Ironie stritten fröhlich mit, oft mit überspitzen Lanzen oder breitschlächtigen Keulen, aber immer zielsicher, treffend, geistreich jeder Hieb.

‚In einem geschickten Handstreich‘ eroberte schließlich August Wilhelm Schlegel, von Jena kommend, durch seine Berliner Vorträge, die durch die Wucht der Ideen und den Glanz des Wortes augenblicklich hinrissen, die ganze Stadt. Bereits im nächsten Winter saß er ‚so sicher im Sattel, daß er in einem kecken Husarenstreich das geltende und herrschende Schrifttum der Stadt zusammenritt. Es war die Literatur der Engel und Lafontaine, der Klopstock und Lessing, der Wieland und Johann Paul Richter. An Schiller ging es schweigend vorbei. Die Berliner Monatsschrift, die Allgemeine Bibliothek, die Literaturzeitung stampfte er in Grund und

Boden.' Und das Programm? ,Geschichtebewegend, die Zeit beflügelnd: fast mit den Worten Hardenbergs rief Schlegel gegen den ,politischen Protestantismus' des französischen Umsturzes die politischen Ideen des Mittelalters auf. Seine Reden schwollen zu einem Strafgericht über den bodendumpfen, ökonomischen, diesseits gebundenen, nützlichkeitssatten Geist der Aufklärung an . . . Die Kirchentrennung hat die Aufklärung geboren, die europäische Bildung in ihrem gleichmäßigen Gang gehemmt, die Kunst zerstört, Europa gespalten, Deutschland zerrissen. Es hieß richtig folgern, wenn Schlegel als das Ziel seiner Freunde bezeichnete: nicht bis in die Wurzel erneuern, aber die Bildung der Gegenwart wieder mit jener der Vergangenheit durchsetzen, das Wesen der ostdeutschen Bewegung im tiefsten Sinne.' ,Was er immer predigt, ist der christliche Europäer des Mittelalters.'

,A. W. Schlegels Berliner Vorträge (von 1801—1804) waren das gemeinsame Bett, in das sich alle Teilströme der ostdeutschen Bewegung sammelten.' Durch ihn hatte ,die ostdeutsche Bewegung ihren größten Erfolg gewonnen. Berlin, die Hauptstadt des Siedelraumes, war erobert. Es galt nur noch die einzelnen Punkte zu besetzen'. Das geschah durch zwei Gruppen: zuerst durch eine ,wunderlich gemischte Gruppe von Juden und Franzosen', zu der Nadler die Berliner Juden Julius Eduard Hitzig, ,ihren Mäcenas ohne Mittel', zählt, den Bruder der berühmten Rahel: Ludwig Robert, Friedrich Wilhelm Neumann, Johann Ferdinand Koreff und selbstverständlich auch ,den klangvoll benannten' Karl August Varnhagen von Ense, dessen Urgroßvater schon katholisch geworden war und der darum keck behaupten durfte: ,Der Stamm, dem ich angehöre, ist altsächsisch.' Außer diesen noch: ,der christlich-germanische' Graf Alexander zur Lippe, ,edel, zartsinnig, gebildeten und strebenden Geistes, aber auch wirrköpfig, einbilderisch und abschweifend', der in ,empfindsamster Seelenschwingung' lebte und ,Rührung und Innigkeit um sich her' verbreitete. Er gab dem ganzen Kreise die Stimmung. Der bedeutendste von allen jedoch war Louis Charles Adelaide de Chamisso. ,Aus einem Fremden ein Deutscher zu werden, diesen Seelentausch, der ohne allmählichen Wandel des Blutes gar nicht denkbar ist, hat Chamisso vor aller Augen vollzogen.' Den ,Peter Schlemihl', die Geschichte des Mannes ohne Schatten, d. h. ohne ,Volkstum, Bekenntnis, Familie, Rang, Stand, Beziehung, Ruf und Name', deutet Nadler als den typischen, tragikomischen Ausdruck dieses Wandels vom Franzosen zum Deutschen. In dem Einschwenken der jüdischen und französischen ,Nordstern'-Gruppe, ihrem innern Erleben der romanischen Ideen- und Gefühlswelt, erkennt Nadler ein Ereignis von symbolischer, allgemeiner Bedeutung, ,denn nun hatten die Brandenburger Franzosen und Juden begonnen, im deutschen Geiste einzuwohnen'.

Wichtiger jedoch als diese Gruppe war für die unmittelbare Befestigung der Romantik die Gruppe der vier Märker: Heinrich v. Kleist, Friedrich de la Motte Fouqué, Achim von Arnim, Ludwig Tieck, in denen Nadler ,die neue geistige und völkische Gemeinschaft im deutschen Osten künstlerisch ausgedrückt' findet und von denen — bei aller Gemeinsamkeit

des Wiedergeburtsgedankens — ‚jeder ein anderes Element des deutschen Ostens ausprägte‘.

In Kleist offenbart sich mit besonderer Stärke der religiöse Geist der Bewegung. Durch Fouqué gelangt ein anderes Grundthema der ostdeutschen Bewegung zur Diskussion: das Blutproblem. ‚Das ostdeutsche Siedelwerk war ein Blutproblem, im ganzen wie im einzelnen.‘ ‚Aus widerspruchsvollster Blutmischung war der Körper dieses Volkes erwachsen ... Auf diese Probleme begann man jetzt zu achten ... Seit Werner sind die romantischen Dichter Schubert, Fouqué, Hoffmann, Arnim nicht mehr von dem Problem losgekommen, wie aus einem Blutchaos eine neue Welt entsteht.‘ Von Schlegel und Adam Müller zur Grundlage ihrer Auffassungen europäischer Völkerentwicklung gemacht, kam es bei den Romantikern ununterbrochen zur Sprache: vorgedeutet in Chamissos ‚Peter Schlemihl‘, unheimlich düster in Hoffmanns ‚Elixieren des Teufels‘, völkergeschichtlich in Fouqués ‚Zauberring‘ und Arnims ‚Kronenwächtern‘, woraus zur Genüge hervorgeht, daß die Romantiker selbst sich der völkisch-physiologischen Triebkräfte ihrer Bewegung wohl bewußt waren.

Beim Dritten der Gruppe sodann, dem ‚echten und rechten märkischen Junker‘, Ludwig Achim von Arnim, treten Begleiterscheinungen zutage, die Nadler auch bei Kleist und Tieck, ‚am schwächsten bei Fouqué, am sinnfälligsten bei Arnim‘ beobachtet und die alle mit dem Blutproblem in Zusammenhang stehen: ‚Stilzüge des Barock‘. Diese meines Wissens von der Forschung bisher übersehenen Romantikelemente aufzuzeigen, war freilich niemand geeigneter als Nadler. Er hatte den Barock, insbesondere den bayerischen Barock, die unvergleichliche Vermählung deutscher Kraft mit romanischer Anmut, für die Literaturgeschichte geradezu entdeckt. Dieses Stiefkind der Literaturwissenschaft (man lese nur etwa Jakob Bächtholds Schweizerliteratur nach) hat man erst durch ihn in der Tiefe verstehen gelernt (wie man ja gewiß auch Goethes Faust viel tiefgründiger verstehen würde, wenn ihn Nadler uns aus dem Geiste der Barock erklären wollte).

Als das Fundament einer Barockkultur bezeichnete Nadler neben der seelisch-geistigen Verbindung die Blutsgemeinschaft, die physiologische ‚Ehe‘ zwischen zwei Völkern, welchen Gedanken dann Hermann Bahr bis zum unermüdlich gepredigten Postulat einer Welt-Völkersynthese, eines Weltbarocks, zu Ende gedacht hat. Berlin, Preußen, das aus einem Chaos von slawischem, niederfränkischem, alemannischem, französischem, jüdischem Blut seine Hauptkräfte gezogen hat, war von vorneherein Barockboden. Das wurde bisher übersehen. Die krausen Züge des Barocks, die uns Nadler am Werke Kleists, Fouqués, Arnims darlegte, erscheinen nun nachträglich so deutlich, daß man sie nicht mehr übersehen kann — und sie bilden zugleich ein bedeutendes Argument für die Richtigkeit der Nadlerschen Barockdeutung.

Hatte der religiöse, sittliche, völkische, künstlerische Renaissancegedanke der Berliner Romantik in Kleist, Arnim, Fouqué, Tieck dichterischen, in Schlegel naturwissenschaftlichen Ausdruck gefunden: Adam Müller, Fichte, Arndt zogen die politischen Konsequenzen, formulierten die romantische

Staatsidee. ‚Das gleichgültige Nebeneinander im Osten, das der Staat Friedrichs II. gar nicht ins Organische erheben konnte, galt es zu überwinden, nicht zu sprengen. Vor allem Einheit der Gesinnung. Einheit der Gesinnung aber, das ist die Religion. Die Kirche muß eine unabhängige Anstalt sein. Staatseinheit und Volkseinheit sind von der Glaubenseinheit wesenhaft bedingt. All das legte Adam Müller sich zurecht, als er auf der Seelenlage des märkischen Junkers sein christlich-germanisches und ständisch-genossenschaftliches, staatliches Gesellschaftsideal begründete. Religion und Volkstum waren jetzt als treibende Kräfte der romantischen Wiedergeburt erkannt und ohne Mißverständnis ausgesprochen. Die Verbindung christlich-deutsch heißt Renaissance des Mittelalters. Daher freie Einheit der deutschen Staaten und Stämme unter einem neuen Kaisertum. Und im Sinne von Müllers Jugendschrift: Ausgleich der polaren Gegensätze, Einheit und Fülle in einer gemeinvölkischen Kirche über alle Bekenntnisse hinweg und durch diese Kirche ein geistiges Bündnis aller Volksstaaten Europas zu einem großen Organismus, in dem politisch alle Gegensatzpaare ausgeglichen sind.‘

* * *

Nadlers Bild der Berliner Romantik entfernt sich, so sehr es auch ihre Erkenntnis vertieft, doch nur wenig von der bisherigen Romantikdarstellung; es ist wohl der unpolemischste Teil seines Buches. Ja man möchte das Paradoxon wagen: die größte Polemik führt Nadler hier gegen Josef Nadler selbst. Nämlich gegen den Nadler von Kapitel I und II des Romantikbuches, in dem er den ausschließlich völkischen, ostdeutschen Charakter der Romantik zu erhärten gesucht hat. In Kapitel III aber läßt er weitherzig Juden und Franzosen ohne die ostdeutsche Blutsunterlage, bloße Ideenromantiker, am romantischen Symposion teilnehmen. Das ist eine Inkonsequenz, aber eine begreifliche, glückliche, sozusagen notwendige. Die beiden ersten Kapitel zogen die großen Linien. Neue Gedanken müssen immer kantig, scharf, intolerant sein, um durch den Wust von Schutt und Geröll alter Anschauungen durchzubrechen. Das Abschleifen der Kanten besorgt die Praxis, die konkrete Darstellung, ohnehin. Dadurch, daß Nadler zeigt, wie ganze Gruppen von Nichtostdeutschen, ja sogar Nichtdeutschen, in die Romantik lebendig einwuchsen, sie wesentlich förderten und beeinflußten, hat er seine Hypothese auf jenes Maß reduziert, das sie beinahe unangreifbar macht. Denn nun fallen alle Einwände fort, daß am Durchbruch der Romantik auch Außenseiter grundlegend beteiligt waren; der Schwabe Schelling, der Holländer Hemsterhuis, die Hannoveraner Schlegel, der Thüringer Novalis können nun nicht mehr als Sturmböcke gegen Nadlers Romantiklehre aufgeführt werden, denn neben der Macht des Blutes gelangt nun auch der autonome Geist zu seinem Recht. Man wird gespannt sein dürfen, ob und wie Nadler in der gemächlichen Ruhe und Breite des abschließenden vierten Bandes und der Neuauflage seiner Literaturgeschichte diese Ansätze weiterführen, wie er die endgültige Schau romantischen Werdens formulieren wird.

Die innere Krisis der Sozialdemokratie

Von Theodor Brauer

I.

Nicht zum ersten Male wird heute von der Krisis gesprochen und geschrieben, welche die Sozialdemokratie erfaßt hat. Schon vor Jahrzehnten wurden die Symptome solcher Krisis genau untersucht und beschrieben. Aus den Kreisen der Sozialdemokratie selber wurde solcher Darlegung nicht selten der ironische Einwand entgegengehalten, daß das äußere Aussehen des Patienten wenig von einer inneren Krisis verrate. Wer am häufigsten totgesagt werde, lebe erfahrungsgemäß am längsten. Auch heute kann die Sozialdemokratie durch den Hinweis in Verlegenheit setzen, daß sie nachweisbar das Zünglein an der Wage der Politik bilde; sie hat einstweilen noch immer das Geschick jeder Reichsregierung in der Hand. Freilich geben die Wahlen in manchen Gliedstaaten übereinstimmend zu erkennen, daß in der jüngsten Zeit die Zahl der Anhänger der Sozialdemokratie stark zusammenschmilzt. Allein, auch solche Rückschläge sind nichts Neues in der Geschichte der Sozialdemokratie. Eben diese Geschichte beweist am besten, daß der Schaden zumeist in kurzer Zeit mehr als reichlich ausgeglichen wurde. Es ist daher notwendig, auf allzu ‚handgreifliche' Deutungen zu verzichten. Was heute an der Sozialdemokratie krisenanzeigend in die Erscheinung tritt, kann nur als ‚Belegmaterial' für gewisse auffallende Wirkungen der Krisis dienen, die den Körper der Sozialdemokratie immer aufs neue erschüttern muß, weil ihre innere Konstitution krank ist. In diesem Sinne soll im folgenden von der inneren Krisis der Sozialdemokratie die Rede sein.

In den Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit und in der gegenwärtigen Lage liegt eine starke Verlockung gerade zur Beschäftigung mit dieser Frage. Es spricht eine so bestechende Bündigkeit aus der Darlegung: ‚Die Umwälzung hat der Sozialdemokratie, auch bei uns in Deutschland, den Weg frei- und die Machtmittel an die Hand gegeben, ihr programmatisches Wollen zu verwirklichen. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß sie vollkommen versagt hat.' Die Versuchung zu solcher Beweisführung ist um so größer, als nach maßgebenden sozialistischen Schriften die Abenddämmerung eines Weltkrieges den großen Erfüllungstag für die Sozialdemokratie ankündigen würde. Ja, nicht einmal den entschuldigenden Hinweis auf die Schwierigkeiten einer Niederlage Deutschlands könnte die Sozialdemokratie für die Krisensymptome in ihrem Schoße in Anspruch nehmen, ist es doch wiederum kinderleicht, Schriftstelle auf Schriftstelle zu häufen zum Beweis dafür, daß innerhalb der Sozialdemokratie eine solche äußere Niederlage mit einer heute erschauernden Leichtfertigkeit als rettende Niederlage geradezu ersehnt worden ist. Ein europäischer Krieg würde zwar, nach Friedrich Engels, die deutsche Sozialdemokratische Partei unter dem unvermeidlichen Kampf um die nationale Existenz begraben;

jedenfalls könnte er die Bewegung um zwanzig Jahre zurückwerfen, aber ‚die neue Partei, die dadurch schließlich doch hervorgehen müßte, würde in allen europäischen Ländern frei sein von einer Masse Bedenklichkeit und Kleinlichkeit, die jetzt überall die Bewegung hemmen'. Halten wir indes solche Äußerungen dem Fanatismus der Agitation zugute, deren Untergrund großenteils die am eigenen Leibe erduldete behördliche Verfolgung bildete, dann kann es uns nicht so viel Mühe kosten, der Sozialdemokratie zuzugeben, daß die furchtbare Herabminderung der Produktivkraft nach dem Weltkriege kein geeignetes Versuchsfeld war. Damit also entziehen wir uns auch der Versuchung, gewissermaßen durch eine Lokalisierung der Krisis deren Diagnose zu erleichtern. Es soll aufs Ganze gegangen werden! Nur dadurch wird der Dilettantismus vermieden, der sich heute vorzugsweise breit macht, sich in die eigenen schallenden Schlagwörter verliebt und verlangt, daß ein großes Volk auf solch brüchiger Grundlage ‚Politik macht'.

II.

Neuerdings hat es Friedrich Lenz unternommen, in einem größeren Werke Sozialismus und Sozialdemokratie als Auswirkungen der ‚Aufklärung' nachzuweisen und zu erklären. Der zweite Teil seines Werkes, das den Gesamttitel ‚Staat und Marxismus' trägt, behandelt gerade ‚Die deutsche Sozialdemokratie' (Cottasche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart und Berlin). Der Gesamttitel sagt schon, daß Leitfaden für die Untersuchung die Staatsauffassung der Sozialdemokratie und ihr praktisches Verhalten zum Staat ist. Damit ist für jede Art von kritischer Stellungnahme ein Gebiet von zentraler Bedeutung angeschnitten. In der Einstellung zum Staat enthüllt sich der moderne Mensch als Einzel- und als Kollektivwesen. Lenz mag daher manchem ein gut Teil der inneren Krisis der Sozialdemokratie deuten. Zwar ist auch seine Darstellung Rückschau von willkürlichem Standpunkte aus: Erst der Zusammenbruch der Staatswirklichkeit hat unseren Blick geschärft. Was bislang Theorie und Taktik bargen, gewann Gestalt; der Widerspruch zum deutschen Staatsgedanken geriet unter das Gesetz des weltgeschichtlichen Moments. Man muß sich darum auf manchen Stoffzuschnitt ad hoc gefaßt machen. Dennoch haben wir eine Fundgrube von erheblicher Reichhaltigkeit vor uns. Der neue, jedenfalls neuartig behandelte Gesichtspunkt liegt darin, daß die innere Verbindung der sozialistischen und sozialdemokratischen Staatsanschauung mit jener der Aufklärung dargetan wird, und zwar wird das Band geknüpft von der ‚reinen' Demokratie. Die Staatsanschauung des deutschen Sozialismus hat in seiner Frühzeit, d. h. also ‚im Sturm und Drang' der Marx und Engels, manche Wandlung erfahren, bis sie zu dem Destillat wurde, das dann die Liebknecht, Bebel e tutti quanti weiter zu dem Gebräu verdünnten, bei dessen Genuß den deutschen Spießbürger lange Zeit ein angenehmes Gruseln überlief. Inwiefern wurden nun durch diese Staatsanschauung Krisenkeime gelegt?

Lenz bemüht sich vor allem um den Nachweis, daß die naturrechtlichen Formeln von der Freiheit und der Gleichheit, vom ewigen Frieden, von dem Bund der Völker der deutschen Sozialdemokratie zum Schicksal geworden sind; sie haben diese von einer klaren Erkenntnis der deutschen Staatswirklichkeit abgehalten. Sie verleiteten die Sozialdemokratie, ihre ganze Stellung zum Staat und ihre Einschätzung seines Wirkens rein und ausschließlich innerpolitisch zu begründen und darüber ganz aus dem Auge zu lassen, daß die staatliche Individualität ihr Gepräge von der Stellung des Staates inmitten der übrigen Staatsindividualitäten erhält. Insofern besteht zwischen der Sozialdemokratie und der ‚reinen' Demokratie kein grundsätzlicher Unterschied. Man kann und muß aber hinzufügen, daß es sich hier um allgemeine deutsche Unart handelt: Unser Volk hat selbst auf den Höhepunkten seines nationalen Daseins nur gezwungen oder mitgerissen für kurze Zeit das hypnotische Hinstarren auf Fragen innerpolitischer Natur unterlassen. Was jedoch die ‚reine' Demokratie in ihrer Frühzeit und die Sozialdemokratie stets kennzeichnet, das ist die kleinliche und erbärmliche Verbohrtheit, die sie dabei zur Schau trugen und betätigten. Man schloß gewaltsam die Augen vor der Tatsache, daß in Frankreich seit den Tagen der großen Revolution die gleichen Losungen das nationale Fühlen, Denken und Wollen im Sinne eines internationalen Ausgreifens zur Vergrößerung des französischen Machtgebiets nicht nur nicht behindert, sondern geradezu angefeuert hatten. Oder aber man unterstützte gar diesen französischen Drang offen und unverhüllt, indem man sich einen ‚Beruf' Frankreichs als Hüter und Verbreiter der demokratischen und freiheitlichen Prinzipien einredete. Was dabei an unflätigen Beschimpfungen von Heinrich Heine bis zu Mehring und dem jungen Liebknecht auf das ganze Land und Volk gehäuft worden ist, das möchte man am liebsten pathologisch nehmen, wenn es nicht unsere politische Atmosphäre so vergiftet hätte, daß es jede Verständigung ebensowohl über pazifistische wie über nationale Fragen nahezu unmöglich machte. Das ganze Evangelium gefeierter Führer der deutschen Sozialdemokratie, wie etwa des alten Liebknecht, ist nichts anderes als blödester Preußenhaß. Als in den Tagen der Augustbegeisterung 1914 die sozialdemokratischen Führer von den Massen mitgerissen wurden, zu ihrem Volk zu stehen, da hat ein sozialistisches Gewerkschaftsblatt, dessen Redakteur die bisherige Begeiferung des eigenen Volkes und Vaterlandes schwer auf die Seele gefallen sein mag, sich zu der Behauptung verstiegen, die herbe Kritik an der eigenen Heimat sei übergroßer Liebe zu derselben entsprungen! Doch lassen wir das! Nur sei beiläufig noch erwähnt, daß einzig Lassalle und v. Schweitzer ihrem Staat näher gestanden haben und für nationale Fragen größeres Verständnis zeigten.

Woher aber kommt nun der Keim der Krisis? Er wird dadurch in die Partei hineingetragen, daß von den Vätern des Sozialismus, von Marx und Engels, der ‚wissenschaftliche' Sozialismus mit kommunistischen Tendenzen verquickt wird. Diese kommunistischen Tendenzen sind

ganz der Idee des Klassenkampfes verschwistert, und dadurch werden die demokratischen Friedensideen ausgehöhlt. Es geht zur Not noch an, daß man die Mächte des Absolutismus, als die Rußland und Preußen gelten, besonders aufs Korn nimmt, sie überrennen und durch ein demokratisches Polen dauernd auseinanderzerren will. Allein der Klassenkampf kann auf die Dauer nicht zugunsten bestimmter Mächte optieren, sondern muß ganz allgemein dem internationalen Kapitalismus das international geeinte Proletariat entgegensetzen. Und will man den kommunistischen, den klassenlosen ‚Staat' auch erst einer weiter entfernten Zukunft überlassen, so muß ja doch irgendwann die Zeitperiode der Diktatur des Proletariats kommen, die wiederum mit einer parlamentarischen oder sonstwie gearteten zahmen Demokratie sich nicht verträgt. Daher notwendigerweise der Auseinanderfall der sozialistischen Gruppen schon während des Krieges, erst recht aber nach dem Kriege, als nun die Sozialdemokratie sich gezwungen sieht, die Macht mit ‚bürgerlichen' Parteien zu teilen. Immer also findet die Flamme der Zwietracht einen Spalt, durch den sie emporzüngeln kann. Immer aufs neue, wie sich die Situation auch gestaltet, droht die Krisis, sobald nur Männer da sind, die das Prinzip der Unentwegtheit vertreten. Und daran fehlt es um so weniger, als die ganze Erziehung innerhalb der Sozialdemokratie dem spitzelnden, gewissenlosen Demagogentum Vorschub leistet. Es gibt immer ‚Junge', denen die ‚Alten' zu spießbürgerlich, Intransigente, denen sie zu opportunistisch sind. Nirgendwo ist die Freiheit mehr mit Stacheldraht umgeben, die Gleichheit mehr dem blindwütigen Neid ausgeliefert, die Brüderlichkeit mehr dem Haß benachbart, als wo sie stets im Munde geführt werden und aus atheistischer Überheblichkeit der einzigen Gemeinschaftskraft von allumfassender Weite, der Religion, nach der Manier frühreifer Buben der Laufpaß gegeben wurde. Darum ist eine regierungsfähige Sozialdemokratie unter den heutigen Verhältnissen einfach ein Widerspruch in sich selbst: eine Beteiligung der Sozialdemokratie an der Regierung läßt die ewig latente Krisis in den Zustand der offenen Krisis übergehen, denn die Sozialdemokratie muß dann einfach den einen Teil ihres Programms ‚suspendieren'. Versucht sie das, wie es in den letzten Jahren mehrfach der Fall gewesen, dann erhebt sich sofort die Revolte der auf den anderen Teil Schwörenden. Und dann erleben wir stets aufs neue das Schauspiel entweder grauenhaften, gehässigen inneren Streits innerhalb der Partei oder einer offenen Sezession. Beides beschwört das am meisten gefürchtete Gespenst herauf, dasjenige einer Mitgliederflucht und einer zahlenmäßigen Schwächung der Partei. Und da der Klassenkampfgedanke aus inneren Gründen nur zahlenmäßig werten kann, so wiederholt sich mit einer nun schon auch äußerlich sichtbar gewordenen Gesetzmäßigkeit der Wiederaustritt der Sozialdemokratie aus der Regierung. Ein zermürbendes Spiel, nicht nur für die zu ehrlicher politischer Arbeit Entschlossenen innerhalb der Partei, sondern, was weit schlimmer ist, für das ganze Volk. Das einzige, was helfen würde, wäre ein scharfer

Schnitt zwischen den vorzugsweise an der Verwirklichung der Demokratie Hängenden einerseits und den Klassenkämpfern andererseits. Solange ein solcher Schnitt nicht erfolgt, ist jede Hoffnung auf Änderung vergeblich. Wenn nicht gerade Wahlen bevorstehen, mag ein zeitweiliges Lavieren möglich sein; sobald aber Wahlen auch nur von ferne in Sicht kommen, wird sich sofort die grundsätzliche ‚Versteifung' bemerkbar machen. Darum bleibt die Sozialdemokratie für alle politische Paarung ein ‚unsicherer Kantonist'.

III.

So sieht sich das Problem ganz allgemein betrachtet und namentlich politisch eingestellt an. Eine besondere Seite des Problems aber stellt das dar, was man die Auswirkungen des inneren Konstitutionsfehlers der Sozialdemokratie auf die Arbeiterbewegung nennen könnte. Diese Auswirkungen werden jetzt deswegen mit erschütternder Deutlichkeit offenbar, weil die allgemeine Krisis unseres Volkes naturgemäß auch an der Arbeiterschaft sichtbar wird und sich in dem Zustand der Arbeiterbewegung in erster Linie zu erkennen gibt. Eugen Rosenstock hat diese Seite des Problems in einem Heftchen unter dem Titel ‚Zerfall und Ordnung des Industrievolkes' (Verlag der Carolusdruckerei, Frankfurt) zum Gegenstand einer gedankenstrotzenden Studie gemacht, wobei seine Fähigkeit zu eindringlicher Analyse und zu antithetischer Veranschaulichung in hellstem Lichte erstrahlt. So sehr ich mit Rosenstock das Streben teile, um der Gesundung willen den Finger ohne Scheu und Selbsttäuschung in die Wunde zu legen, und so sehr ich mit ihm in der Einschätzung vieler Erscheinungen übereinstimme, so glaube ich doch nicht in allem so pessimistisch urteilen zu sollen. Man kann allerdings die Sachlage so deuten, wie es Rosenstock tut, aber man braucht es nicht. Es handelt sich wesentlich um eine Sache des Temperaments. Man kann darum, von der mehr oder weniger übereinstimmenden Einschätzung eines ‚Tatbestandes' aus, dennoch in manchem Punkte zu abweichenden Schlußfolgerungen kommen. Hören wir also zunächst zu, was, auf einige knappe Formeln gebracht, Rosenstock zu sagen hat.

Die Arbeiterbewegung stirbt nach Rosenstock heute am Kommunismus von links, der ihr bzw. der Sozialdemokratie das Elementare und die Kraft der Prophetie raubt, und am Faszismus von rechts, insofern hier die Klassenleidenschaft von der Nationalleidenschaft übertost wird. Die Bewegung oder Partei wird dadurch Angestellten- und Beamtenpartei. Große Gruppen der Arbeiterschaft rücken dadurch näher an andere Volksschichten als an Teile ihrer eigenen Arbeitskollegen heran. Das ist der Bruderkampf, der zu derselben Zeit die Arbeitersolidarität schwächt, während welcher die Unternehmersolidarität im Zunehmen begriffen ist. Die alte sozialistische Garde wehrt sich natürlich gegen die betäubenden Schläge, die ihre Bewegung treffen; allein diese Abwehr rückt die tatsächlich vorhandene Ohnmacht in ein nur um so grelleres Licht. Die ganze Arbeiterbewegung wird

von dem Unheil, das sich über den Sozialismus ergossen hat, betroffen; auch die christlichen Gewerkschaften, in denen ebenfalls kein Hinauswachsen über die Kreise der Arbeiterbewegung zu spüren ist. Die allgemeine Ermattung ist zum Teil aus den Gesetzen der international sich auswirkenden Folgen der proletarischen Weltrevolution in Rußland zu erklären. Allein der Kern ist tiefer zu suchen. Auch Rosenstock setzt ähnlich an wie Lenz, indem er als das Geheimnis des Sozialismus die Diktatur der Theorie über das Proletariat erklärt. Mit dem gleichen Schlagwort könnte man das Ergebnis der Untersuchungen von Lenz kennzeichnen. Sagt doch auch Rosenstock: In allem, was der Marxismus den Instinkten des Proletariers nachgibt, ist er nicht originell, insofern als da Radikale und Demokraten seine Vorgänger sind, von denen er die Forderungen und Programmpunkte übernimmt. ‚Originell' ist der Marxismus dagegen in einem anderen Punkt, auf den ich zwar auch bei seiner Charakteristik stets hinzuweisen pflegte, der aber in der Literatur eine eingehendere Behandlung noch kaum gefunden hat, so daß man Rosenstock für seine scharfe und sogar zugespitzte Herausstellung besonderen Dank wissen muß. Dieser Punkt ist darin zu erblicken, daß als einziges wirkliches Kampfmittel des Marxismus die Bewußtseinsschärfung und die Bewußtseinszuspitzung des Proletariats anzusprechen ist. Das Bewußtsein ist Selbstzweck! Man muß die Bedeutung dieser Tatsache sich von Rosenstock selber ins Gewissen reden lassen; dann wird man ihm zugeben, wieviel von unseren heutigen Übeln und Leiden auf Krankheiten des Bewußtseins zurückzuführen ist. Das Massenbewußtsein des Proletariers vollends ist Umwertung aller Werte. Ich halte es nicht für übertrieben, wenn Rosenstock vom Marxismus sagt: Er impft den einzelnen mit jenem Tropfen Bewußtsein, durch das er zum Einzelnen wird und kraft dessen er nie wieder in die einfache Ordnung von Recht, Spruch, Königtum, Ständen und Sippen zurückfinden kann. Das pflanzliche, harrende, empfangende, sinnende Leben wird dabei verneint oder verdeckt oder verschüttet. Das animalische, organisierende, wollende, aktivistische Leben wird das allein wichtige. Nun aber ist Ordnung nicht Organisation! Generationen werden verbraucht, um gewisse Lebensformen der Volksordnung, die viel langsamer wächst als Gesellschaftsordnung, hochzutreiben. Und erst recht gilt für zerstörte Ordnungen, daß sie nicht, wie es der Organisationsglaube gleich dem Glauben an das Gesetz der großen Zahl annimmt, aus Majoritäten wiedergeboren werden. Das Wesen der Zerstörung besteht gerade darin, daß die Majorität entordnet und ungeordnet ist. Darum steht der Sozialismus im Augenblick des Formniederbruchs der Welt, die er bekämpft hat, nicht etwa als wirksames Gegengewicht, sondern als bloße Zersetzungserscheinung gegenüber. Es ist hinreißend, wie Rosenstock dem Wesen des Marxismus sein schicksalsmäßiges Sichauswirken entgegenstellt. Seinem Wesen nach ist der Marxismus Gesellschaftskritik: seine Schärfe und seine Stärke liegt in der Entlarvung ideologisch verbrämter Tatbestände. Praktisch aber wirkt er sich darin aus, daß er

alle geistigen Laster des Bürgertums in die Massen hineinträgt: Atheismus, Darwinismus, Relativismus, Monismus usw. ‚Er trägt andachtsvoll die abgelegten geistigen Kleidermoden der Bürger auf.‘ Auch das ist notwendiges Ergebnis seiner Entwicklung: weil er aus der Geschichte bewußt lernt, prellt er sich selbst um seine Geschichte. ‚Denn alle Geschichte kommt nicht durch Bewußtsein, sondern durch Überwältigung des Bewußtseins zustande.‘ Ähnlich wie Lenz schildert Rosenstock, wie die ganze Ideologie der Marx und Lenin, der Engels und Trotzki durch ein ängstliches Kopieren der Revolutionsmethoden des dritten Standes charakterisiert ist. Eine siebzigjährige Revolutionspredigt aber ist viel eher eine geistige Vorwegnahme und Schutzimpfung gegen die Revolution als ihre Vorbereitung. Und so erfüllt sich auch Marxens persönliches tragisches Geschick, daß in dem Augenblick, wo der Sachkapitalismus in seiner Entwicklung seiner Beschreibung durch Marx recht gibt, die Arbeiterschaft in einem tieferen Sinne ‚revolutionsimmun‘ ist, dagegen nun auch ihrerseits die kapitalistische ‚Hölle bejaht und sich zu ihr bekennt. Die Arbeiter kapitulieren vor der Plutokratie! Und darum ist die Arbeiterbewegung als Bewegung der Arbeiter tot. Es muß, soll dieser Leib einer Arbeitsarmee noch einmal als beseeltes und begeistetes Volksganze auferstehen, noch einmal von vorn angefangen werden. Rosenstock exemplifiziert hier auf die Geschichte des englischen Chartismus, jener revolutionären Bewegung aus den dreißiger und vierziger Jahren, die ebenfalls einen völligen Zusammenbruch erlebte, nach dem es ein völliges Neuanfangen in England gab — bis zu den Tagen der heutigen englischen Labour Party, die nach Rosenstock eine Form der Ablösung der Arbeiterbewegung vom Klassenbewußtsein ist. Das soll nun allerdings nicht heißen, daß in Deutschland das englische Beispiel nachzuahmen wäre, weil eben die Voraussetzungen in manchen Punkten wesentlich verschieden sind, vor allem aber, weil England den Sozialismus gewissermaßen überschlagen hat. Der Hinweis besagt lediglich, daß wir in Deutschland nun ebenfalls ein Menschenalter vor uns haben, in dem wir unter den Folgen der Enttäuschung zu leiden haben werden. Unser deutsches Gesamtschicksal bewahrheitet sich dabei auch an der Arbeiterbewegung. Das Neuanfangen bedeutet für uns in erster Linie die Notwendigkeit eindringlicher Besinnung darauf, wie sich uns heute die Arbeiterfrage darbietet.

In wenigen großen Zügen beschreibt Rosenstock in der vorliegenden kleinen Schrift die heutige Arbeiterfrage, nachdem er dieselbe im vorigen Jahre in seiner Schrift ‚Werkstattaussiedelung‘ ausführlich gekennzeichnet hatte. Ist der Proletarier der Enterbte, so fragt sich, was ihn zum erblichen Volksgenossen erheben könnte. Es ist anzuerkennen, daß Rosenstock sich nicht ohne weiteres von dem Schlagwort düpieren läßt, daß Arbeit geisttötend sei, sondern daß er es auf seinen berechtigten Kern zurückzuführen sucht. Es ist für unsere Zeit typisch, daß man der Menschheit erst wieder die Selbstverständlichkeit ins Gedächtnis zurückrufen muß, daß Arbeit nie geistvoll ist. Alle Arbeit, natürlich die eine mehr, die andere

weniger, ist Beugung unter die Gesetze des Raumes und der Zeit. Für die moderne Arbeitsweise gilt nun besonders, daß sie den Menschen, die ihren Arbeitsbeginn ‚lochen' müssen, ihren Tag enteignet. Ein erheblicher Teil der Lohnquote wird für die ‚Residenzpflicht' der Arbeit, dafür, daß sie auf Minute und Maschine festliegt, bezahlt. Der Einzelwert der in einer Stunde an einem bestimmten Ort geleisteten Arbeit tritt zurück hinter den Wert der Tatsache, daß ein Mensch zur Verfügung steht. (Für das ‚Pensum' Taylors scheint mir das allerdings nicht mehr so ganz richtig zu sein.) Das Gefühl des Arbeiters von heute, seine Residenzpflicht nicht eigentlich vergütet zu bekommen, nichts dafür zu erhalten, daß er sich in die Zwangsjacke einer Normalzeit und eines Fabrikraumes stecken läßt, ist eine wesentliche Erschwerung gegenüber der früheren Art der Arbeit. Dazu kommt nun, daß der Fabrikarbeiter von heute bei seiner Arbeit des Rhythmus verlustig gegangen ist, der die frühere monotone, wiederkehrende, bestimmte Arbeit nicht nur erträglich machte, sondern sie wesentlich erleichterte. Bei dieser früheren Arbeit ersetzte die Rhythmisierung das Bewußtsein; eben deshalb ist solche Arbeit zwar geistlos, aber nicht geisttötend, ebensowenig wie es menschenunwürdig ist, ‚unschöpferische' Arbeit zu leisten. Weil nun der modernen Fabrikarbeit der Rhythmus fehlt, kann sie zu einer geisttötenden und mechanischen werden, und darum muß der Arbeiter nach Gegengewichten suchen, um den fehlenden Rhythmus zu ersetzen. Hier liegt der Ursprung für das, was Rosenstock den kosmischen Rhythmisierungsdrang nennt, jenen Drang, der all die sozialistischen, kommunistischen, pazifistischen, monistischen Gedankengänge und Hirngespinste auslöst, die, weil sie die Arbeitsschädigungen zu kompensieren imstande seien, geradezu erfunden werden müßten, wenn es sie nicht gäbe. Und so kommt es, daß nicht nur der Agitator die -ismen in die Köpfe gehämmert hat: das Zeit- und Raumgefängnis der Fabrik hat diese -ismen ins Fleisch gegraben. (Spricht gegen diese Darstellung nicht in neuester Zeit alles das, was sich in Rußland, diesem Bauernland, begeben hat? Ebenso die Tatsachen, die wir über alle früheren sozialen Bewegungen, von Spartakus an bis zu den Wiedertäufern, wissen? Ich bin persönlich der Auffassung, die sich auf praktische Erfahrungen stützt und die uns m. E. in diesem Punkte allein vor der materialistischen Geschichtsauffassung schützt, daß das Primäre unter allen Umständen die aufwühlende Hetze ist, und daß es nur für wenige Arbeiter zutrifft, daß sie ‚den Intellekt mißbrauchen' müssen, um damit seelische Bewegungen zu ersetzen, die ihnen die Arbeit versagte. Keine ruhige Auseinandersetzung mit unbefangenen und unbeeinflußten Arbeitern wird zu der Notwendigkeit solcher Schlußfolgerung führen. Pfropfen wir doch nicht der Arbeiterschaft die eigenen Geisteswindungen auf!)

Weil nun der proletarisierten Menschheit, nach Rosenstock, diese Gedankengänge nicht amputiert werden können, solange sie sich im Gefängnis der Arbeit gegen die Schwunglosigkeit der letzteren wehren muß, empfiehlt Rosenstock die Einführung des **industriellen Lehnswesens**. Sozial-

politik und Arbeiterorganisation, die bisher als Heilmittel angewandt worden, helfen uns nicht. Sozialpolitik ist eine vom Staat den Privatwirtschaften aufgezwungene Pflasterkur, deren Objekt der Arbeiter ist; die Gewerkschaften aber machen Rosenstock den Eindruck, als formten sie ihre Mitglieder erst zu gefügigen Tagelöhnern des modernen Wirtschaftsmammuts. Die Antwort auf die soziale Frage kann weder vom Staat noch vom Arbeiter ausgehen: Weil der Unternehmer selbst und in ihm das Volk als solches und ganzes durch die soziale Frage bedroht wird, können nur sie die Antwort mit den Mitteln geben, die ihnen zur Verfügung stehen. Diese Mittel sind Betriebsführung und Arbeitsgestaltung im weitesten Sinne. Die neue soziale Schlacht entbrennt in der Brust des einzelnen Unternehmers, der zu wählen hat zwischen Scheinblüte seines Unternehmens auf der einen, Volksordnung auf der andern Seite. Rosenstock erhofft von dem immer komplizierteren moralischen Abwehrkampf, zu dem der Unternehmer durch Volksunordnung gezwungen wird, eine Umstellung des Unternehmers. Und weil in der Arbeiterschaft heute der Gegensatz der Generationen die Klassengegensätze zersägt und überschneidet, weil der Arbeitervater gegenüber der Revolution der Jugend der Schicksalsgenosse aller Eltern im Volke ist, weil die Menschenwürde dieses Vaters nicht vom Unternehmer, sondern vom eigenen Sohn bedroht wird, der als jugendlicher Arbeiter von zwanzig Jahren ebensoviel oder mehr verdient und verdienen will als sein Vater von 45, darum wird heute die Laufbahn des Arbeiters das Problem für Arbeiter, Unternehmer, Volk. Das ist die Grundlage, auf der Rosenstock das Projekt des industriellen Lehnswesens aufbaut, das er mit seiner Schrift über ‚Werkstattaussiedelung' beschrieben hat und dessen Kerngedanke eine Abspaltung des Eigentums an den einzelnen Betriebseinheiten in den Unternehmeranteil und den Betriebsgenossenschaftsanteil ist. Zusammen mit der Krisis des Kapitalismus als reiner Eigentümerbewegung beweist die Krisis des Sozialismus als reiner Arbeiterbewegung, daß die Entwicklung einer Bewegung zudrängt, die der Arbeit ihr eigentliches Ziel weist: einer Bewegung auf das Arbeitseigentum hin, da dies der Niederschlag ist, in dem sich alle freie Arbeit niederzuschlagen trachtet. ‚Damit der Mensch fröhlich sei bei der Arbeit, muß ihm aus ihr ein Segen zuwachsen, der Segen des Alter- und Erwachsenwerdens. Denn nicht die Welt sollen wir Menschen verbessern, aber gegönnt ist uns das Auswirken unserer Kräfte und die Entfaltung unserer eigenen Gestalt.'

Die kleine Schrift von Rosenstock ist leider gegenüber der größeren reichlich unklar: In der letzteren hatte er die Durchführung seines Projekts viel weniger auf die heute mehr denn je unwilligen Schultern des Unternehmers gelegt, sondern neben dem Staat namentlich der Arbeiterbewegung eine wichtige Rolle dabei zugedacht. Warum denn so ganz daran verzweifeln, daß sich innerhalb der Arbeiterbewegung eine Wiedergeburt durchführen und damit auch im Sinne der an sich so prächtigen Idee Rosenstocks arbeiten läßt? Es ist unleugbar, daß die innere Krisis der Sozial-

demokratie zusammen mit der Krisis, die über die ganze Gewerkschaftsbewegung dahinzieht, die im Kern gesund gebliebenen Teile der Arbeiterbewegung Gedanken wie den von Rosenstock vertretenen sehr viel nähergeführt hat. Ansichten, die man früher kaum leise äußern durfte, finden dort heute eine merkwürdig lebhafte Resonanz. Übrigens hatte die Arbeiterschaft stets für die Idee des industriellen Lehns ein gutes Verständnis. Gerade heute und in der jetzigen verfahrenen Situation scheint mir nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Pflicht gegeben zu sein, bei schärfster Kritik des Falschen laut und eindringlich auf die Möglichkeit eines Neuen und Zukunftsreichen hinzuweisen. Schließlich müssen wir's ja doch mit den Kräften machen, die voranstreben. Mit dem ‚Volk' als ganzem läßt sich herzlich wenig anfangen. Wir werden bestimmt in der nächsten Zukunft manche Umstellung erleben, die den Boden für ein Ausgreifen in neuer Richtung abgibt. In dieser Zeit, wo die Massenbewegung sich als Koloß auf tönernen Füßen erwiesen hat, wird sich das Werk der im Kern gesund gebliebenen Minderheit erfolgreich erweisen. Denn es ist, gottlob, doch so, daß in dieser Minderheit Starknervigkeit genug besteht, um von dem als falsch erkannten Weg entschlossen und rücksichtslos umzukehren und das Steuer in andere Richtung zu werfen. Es ist keine vermessene Hoffnung, die sich an die Verkündigung knüpft, daß schon in nächster Zeit die Umkehr zu erkennen sein wird. Täuscht nicht alles, so wird wenigstens an einem Teil der Arbeiterbewegung die Krisis ihre bittere ‚Funktion' erfüllen.

Nächtliche Stadt

Zur Scherbe zerschlagen, von allen Sternen verlassen,
hängt schon der Mond, sich selber zuviel, in der Nacht.
Nicht lange, so sinkt er hinter die schläfernen Dächer,
gibt die begiebelte Stadt Qualen der Finsternis preis.

Auch die kreischende Lampe über der einsamen Straße
kann sie nicht retten, wirft sie auch Dolche von Licht
kleinem Gesindel in seine Herzen voll Mord.

Tot ist die Stadt mit der Lampe, dem Licht ohne Himmel. —

Willibald Köhler.

Kritik

Zur Geschichte der Rheinlande
Von Martin Spahn

Montalembert stieß einst bei seinen gelehrten Arbeiten auf die Geschichte des Herzogtums Lothringen. Er verstand nicht, daß sie so wenig Beachtung und Pflege fand. Es handele sich in ihr um ein geschichtliches Erleben von höchster Bedeutung. Was Montalembert von der lothringischen Geschichte aussagte, gilt vom Schicksal der rheinischen Lande insgesamt. Es ist ein von der vielfältigsten und stärksten Bewegung getragenes, erhabenes Schicksal. Aber um ihm nahe zu kommen, muß das Leben um den ganzen Strom her und nicht nur Teilgebiete erfaßt werden.

Die Nation hat unzählige Male in die Welt hinausgerufen und hinausgesungen, daß der Rhein Deutschlands Strom, nicht Deutschlands Grenze sei. Was jedoch diese Behauptung für einen tieferen Sinn hat und welche Unterlage sie besitzt, darüber Klarheit zu schaffen, ließ man sich nicht allzusehr kümmern. In Zeiten politischer Hochspannung zwischen uns und den Franzosen ist regelmäßig Kampfliteratur über das Problem erschienen. Sie verdankte dem Tage ihre Entstehung und hatte deshalb nicht das Zeug dazu, das Problem zu ergründen. Sie regte aber nicht einmal zu dauernder ernstlicher Beschäftigung mit ihm an. Heute genügt es weniger als je, bloß die außenpolitischen Vorgänge zu beobachten, die Grenzbildung im Auge zu behalten. Wir müssen die räumlichen Voraussetzungen für die Einwurzelung unseres Volkstums dort nachprüfen, die wirtschaftlichen Vorgänge aufhellen und uns der allmählichen Umordnung der gesellschaftlichen Schichtung bewußt werden, die langsamen und auf die Dauer doch so merklichen Verschiebungen in der Verfassung von Dorf und Stadt, von Stand und Klasse, von Gemeinde und Staat aufspüren, den Sinn der geistigen Bildung und der künstlerischen Betätigung erfassen. Wie weit gilt es rechts und links des Stromes Umschau zu halten, wenn wir uns den Begriff der Rheinlande in seiner geschichtlichen Entfaltung von Jahrhundert zu Jahrhundert zur Vorstellung bringen wollen? Welchen Abwandlungen unterlag er? Haben sich die Rheinlande im Inneren dadurch gegliedert, daß das eine oder andere Teilgebiet in Zusammenhänge außer ihnen verknüpft wurde? Von dem Lande um den Strom her ging die ganze mitteleuropäische, christlich-germanische Reichs- und Kulturentwicklung der Zeit von Karl dem Großen bis Dante und Shakespeare aus. Als sich darauf das römisch-mittelmeerische Wesen westlich davon wieder erhob und Frankreich sein Vorkämpfer wurde, drehte sich das gewaltige Ringen, in dem Westeuropa bisher Mitteleuropa mehr und mehr überwältigt hat, um sie als Angelpunkt. Welche Lageveränderungen hatte diese Stellung für die Rheinlande bisher zur Folge? Was ist das ‚Mitteleuropa' und was ‚Westeuropa'? Nur einen bescheidenen Ertrag wird ernten, wer die vorhandene Literatur daraufhin durchsieht, eine Antwort auf das ganze Fragenbereich zu gewinnen.

Auf der französischen Seite hatte der jüngst verstorbene Moritz Barrès ein Gefühl dafür, daß es ein Gesamtschicksal des Rheins gibt. Aber als Franzose war er unfähig, das Schicksal zu ergreifen und mitzuerleben. Auch als Persönlichkeit war er nicht dazu imstande. Denn im tiefsten Grunde wandte er sich den Anliegen

seines Volkes erst zu, als er, wie das ganze mit ihm gleichalterige Literatentum Frankreichs, in den achtziger Jahren an seinem Individualismus zu scheitern drohte und verzweifelte. Um dem geistigen Tode zu entgehen, wurde er Traditionalist. Wie ein Greis sprach er fortan von den französischen Anliegen, nicht anders wie Clémenceau immer nur auf ein greisenhaftes Verhältnis zur praktischen Politik seiner Nation abgestellt war. Dem Eindruck wird sich kaum noch jemand entziehen, der die ebenso geistvolle wie überlegen feine Abfertigung liest, die Bertram dem Franzosen erst in einer Besprechung seines ‚Génie du Rhin' in der ‚Westmark', dann auch, um wertvolle Belege und Nachweise vermehrt, in einer besonderen Schrift (‚Rheingenius und Génie du Rhin'; Bonn, Fr. Cohen) angedeihen ließ. Weder ein wirkliches Wissen um den Rhein, noch ein inneres Verhältnis zu seiner Geschichte war Barrès eigen. Wir dürfen dennoch die Tragweite sowohl seiner als auch Clémenceaus Lebensarbeit nicht gering schätzen. Auf deutscher Seite ist sowohl in der Politik wie in der Literatur niemand wider die beiden aufgestanden, der auch nur ihnen Ebenbürtiges leistete, geschweige denn dem Genius unseres Stromes nach seinem Verdienste gerecht wurde.

Vom Hauche dieses Genius berührt, ein Ausfluß des Geistes, in dem das rheinische Schicksal erschlossen werden will, ist auf deutscher Seite die Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn von Heinrich Schroers, die der historische Verein für den Niederrhein als Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Bonn in der Boisseréeschen Buchhandlung im Jahre 1922 veröffentlicht hat.

Schroers ist Rheinländer und Priester, Geschichtsforscher und selbst seit mehr als einem Menschenalter Mitglied der Fakultät, über deren Anfänge bis 1831 er berichtet. Was er hier mit den Mitteln wissenschaftlicher Untersuchung in zähester Arbeit und mit einer durch Jahrzehnte unvergleichlich sorgsam zusammengehaltenen und geschürten Glut geistiger Vertiefung zu neuem Leben rief, vermochte er in allen Fasern seines Wesens persönlich mitzuerleben. Zum Darsteller ebenso wie zum Forscher veranlagt, hat er beide Gaben stets mit derselben Hingabe, mit derselben Gewissenhaftigkeit und demselben Geschmack gepflegt. So legte er eine ganz reife Frucht in unsere Hände.

Der Ausgangspunkt für die zutreffende Würdigung der neuen Pflanzstätte theologischer Bildung am Rhein durfte nicht die organisatorische Bemühung des preußischen Kultusministeriums, sondern nur der Zustand sein, worin sich 1818 das wissenschaftliche Leben und Interesse der deutschen Katholiken befand. Davon hing ab, was die preußische Regierung zu formen vermochte. Mit dem Reich, mit dem er erwachsen war, war der deutsche Katholizismus im 18. Jahrhundert verkümmert. Anfangs des 19. Jahrhunderts fehlte nicht viel, und er wäre mit dem Reiche vergangen. Langsam richtete er sich von Bayern und Westfalen her wieder auf. Zeitgenössische Strömungen im gemeinsamen Geistesleben der Nation, zumal in Philosophie und Literatur, leisteten ihm dabei nicht zu übersehende Unterstützung. Die ersten wieder, die ihm Selbstbewußtsein einflößten und das Blut in seinen Adern in rascheren Umlauf brachten, trugen die Marke Kants oder Schellings und der Romantik noch deutlich an der Stirne. Im Hauptgebiete der katholischen Aufklärung, in Schwaben, kam es darüber zu einer Krisis, die zu einer Klärung und auch hier wieder zum Emporsteigen frischer Säfte aus dem Wurzelwerk der Kirche führte. Hermes, Windischmann, Sailer, Gratz und Möhler — mit diesen Namen etwa sind die beachtlichen Richtungen bezeichnet, in denen sich das wiedererwachende Leben kundtat. Das Gebiet der preußischen

Rheinprovinz hatte keinen Anteil daran. Das kirchliche Dasein dort zeigt uns den ganzen Tiefstand, dem um ein Haar die gesamte Kirche in Mitteleuropa verfallen wäre. Keine eigene Leistung und nicht einmal Aufmerksamkeit für die Leistungen der anderen Stämme, wenn wir den einzigen Binterim, den Pfarrer von Bilk bei Düsseldorf, ausnehmen, der aber auch bei allem Eifer und aller Gelehrsamkeit kein Format aufweist und kein warmes, zur Freude an dem wiederkeimenden Leben fähiges Herz in der Brust hatte. Schroers macht genaue Mitteilungen über die Haltung des Generalvikars Fonck, der bis zur Einführung des Erzbischofs von Spiegel der maßgebende Vertreter der kirchlichen Verwaltung in der Rheinprovinz war. Sie geleiten uns unmittelbar an die Stelle, von wo aus wir den Überblick über die Entwicklung der Dinge in der Provinz zu gewinnen versuchen müssen.

Die preußische Regierung traf auf diese Gegebenheiten, als sie an den Rhein, in eine ihr bis dahin völlig fremde und gegensätzliche Umgebung kam und den Entschluß ausführte, in Bonn eine Universität zu errichten, die mit der ein Jahrzehnt vorher unter der Fürsorge Wilhelm von Humboldts gegründeten Berliner Universität in idealen Wettbewerb treten sollte. Ihre Aufgabe sollte sein, das Wissen und die Gesinnung der Rheinländer mit dem eben damals in stärkster Umbildung begriffenen Geiste des preußischen Staates zu durchdringen und sie dadurch allmählich in ihn hineinzuziehen. Es war der Geist Steins und Hardenbergs, Fichtes und Humboldts mit einem immer noch reichlichen Zuschusse des Geistes der beiden großen Könige des 18. Jahrhunderts und einem nicht weniger wichtigen Zuschusse des romantischen Geistes, wie er in Adam Müller und Kleist, in der Berliner Tischgesellschaft um Achim von Arnim und in dem Kronprinzen eine eigenartige preußische Ausprägung erfahren hatte. Man war sich bewußt, wie verschieden das, was man wollte, von dem war, was man formen sollte. Aber man gab sich auch Rechenschaft darüber, daß man nicht zum Ziele kommen würde, wenn die einheimische Bevölkerung gereizt würde und sich gegen das Vorhaben der Regierung aufbäumte. Man rief deshalb mit der Universität zugleich eine katholische theologische Fakultät ins Leben. Sollte sie ihren besonderen Zweck erfüllen, durch ihre Wirksamkeit gleichsam die einander entgegengesetzten Ströme des geistigen Lebens in der Provinz und im Staate umzuschalten und auszugleichen, so mußte sie mit ausgezeichneten Männern besetzt werden, an deren Katholizität und Begeisterung für die Erneuerung des katholischen Lebens in Deutschland ebensowenig wie an ihrer wissenschaftlichen Geltung gezweifelt werden konnte. Das Ministerium bediente sich bei den Berufungen in der Persönlichkeit des Westfalen Schmedding der Vermittlung eines Rates, der selbst tief überzeugter und frommer, über alle Regungen im deutschen Katholizismus sich teilnehmend unterrichtender Katholik war. So wandte man sich denn großzügig und ohne alle Ängstlichkeit an alle, die einen Ruf im damaligen katholischen Deutschland als Theologen genossen. Grell hebt sich in der Schilderung von Schroers die weite Umschau und der ursprüngliche gute Wille der neuen Regierung und die Enge und fast Hinterhältigkeit des Generalvikariats gegeneinander ab. Daraus entsprang mit der Zeit die Reibung und zuletzt der Kampf. Im Beamtentum gelangten Hemmungen zur Entfaltung, deren Wurzel vielleicht am deutlichsten in einer Formel des Kultusministers Altenstein sichtbar wird. ‚Der preußische Staat ist ein evangelischer Staat und hat über ein Drittel katholische Untertanen. Das Verhältnis ist schwierig. Es stellt sich richtig dar, wenn die Regierung für die evangelische Kirche sorgt mit L i e b e, für die katholische Kirche sorgt n a c h P f l i c h t. Die evange-

lische Kirche muß begünstigt werden. Die katholische Kirche soll nicht zurückgesetzt werden — es wird für ihr bestes pflichtgemäß gesorgt.' Die Begriffe Parität und Toleranz waren eben zum ersten Male als Grundrechte der Deutschen und damit als Keime künftiger Verfassungsentwicklung durch die Bundesakte in das deutsche Staatsrecht ausgesät worden. Verfassungsmäßig ist Preußen erst 1848, in Wahrheit erst langsam, langsam von der Regierung Friedrich Wilhelms IV. an zum paritätischen Staate geworden. So waren die Jahre von 1815 bis 1840 noch durchaus Jahre des Übergangs, eines der geschichtlichen Vormacht des deutschen Protestantismus hart ankommenden Übergangs. Wo nun bloßes Pflichtgefühl auf kein Entgegenkommen stößt und immer wieder offenen oder geheimen Widerstand spürt, pflegt es als Antrieb des Handelns nicht durchzuhalten. Die kirchlichen Führer der einheimischen Bevölkerung aber lehnten sich zur selben Zeit bei ihrer eigenen Unzulänglichkeit immer mehr an die Professoren der katholischen Universität Löwen im benachbarten Belgien an. Sie gerieten unter den Druck der sich mit aller Schärfe gegen Preußen richtenden kirchen- und außenpolitischen Leidenschaften des belgischen Katholizismus jener Jahre.

Zwischen Anfang und Ende schob sich das Jahrzehnt der Wirksamkeit Spiegels. Eine Darstellung seiner Leitung der Erzdiözese ist durch die Schroerssche Geschichte der Fakultät endgiltig zur nächsten großen Aufgabe unserer Beschäftigung mit dem inneren Leben der rheinischen Katholiken im 19. Jahrhundert geworden. Der Erzbischof wird dabei, was innere Hingabe, Sachkunde, Verwaltungskunst und Charakter angeht, günstig abschneiden. Auch hier wird der Regierung schwerlich das Zeugnis versagt werden können, daß sie einen seinem Amte gewachsenen Mann an der Spitze der Kölner Kirche haben wollte. Die Hauptanstrengung Spiegels mußte sich auf die Wiederherstellung der kirchlichen Verwaltung und auf die Heranbildung eines Seelsorgeklerus richten, der der Bevölkerung das Vorbild klerikaler Zucht gab, theologisch und philosophisch gut unterrichtet war und des Volkes in seinen geistlichen wie sozialen Anliegen sich würdig und rege annahm. Dafür fand Spiegel, der Westfale war, in der Fakultät einen ihm geistesverwandten Mitarbeiter an Hermes. Hermes wurde über der Zusammenarbeit mit dem Erzbischof von der Mitte der zwanziger Jahre an das alles überragende Haupt der Fakultät. Gelegentliche Veröffentlichungen von Schroers in älteren Jahrgängen der Zeitschrift des Historischen Vereins für den Niederrhein lassen schon erkennen, daß den beiden Männern ihre gemeinsame Anstrengung gelang. Ihnen dankt der Klerus der Erzdiözese offenbar die seelische Festigkeit und das geistige Gepräge, kraft dessen er sich in allem Hin und Her der Strömungen im deutschen Katholizismus der folgenden Menschenalter in Ehren behauptete. Freilich ist es nach einer anderen Seite hin auch wieder der rheinischen Bevölkerung und Preußen zum Verhängnis geworden, daß durch die unbedingte Einstellung der beiden Westfalen aufeinander Spiegels Wirksamkeit über das psychologisch unvermeidliche Maß hinaus einseitig wurde und daß er darum bei allem Erfolge im besonderen doch nicht das Leben um ihn her in seiner Fülle meisterte. Fonck und seine Genossen duckten sich, behaupteten sich aber in der Herrschaft über die Massen gegen die beiden stammfremden Männer und klammerten sich nur um so fester an die Belgier. Auch die Regierung ging nicht recht mit, weil ihr die wachsende Spannung in der Provinz nicht verborgen blieb.

Schroers zeigt, wie sich allmählich der Knoten schürzte, indem von all den hervorragenden Katholiken, um die Preußen für Bonn warb, neben Hermes nur Windischmann und Gratz kamen. Gratz wurde unmöglich. Sein Nachfolger Klee

kam nicht mehr gegen den inzwischen gefestigten Einfluß von Hermes auf. Alle die langjährigen Bemühungen der Regierung, Hermes in Möhler ein Gegengewicht zu geben, scheiterten teils an diesem, teils an dem Erzbischof. Windischmann aber zog die ganze Zeit hindurch durch seine Wühlereien und seine Verbindungen mit Löwen einer-, München anderseits der Fakultät die Gegnerschaft heran, durch die sie von 1835 an aufs schwerste in ihrem Bestande erschüttert wurde. Nachdem uns Schroers mit all seiner Kenntnis und (was vielleicht noch schwerer wiegt) mit seiner bewunderungswürdigen theologischen Durchbildung den Zustand der deutschen katholischen Theologie dargelegt, ihre Vertreter charakterisiert und mit durchdringender Wahrheitsliebe, wenn auch hier und da mit einem natürlichen inneren Widerstande gegen das Preußentum die Absichten des Ministeriums aufgedeckt hat, schuldet er uns die Aufhellung und Darstellung des Ergebnisses aus all dem, wie es in den Jahren nach Hermes' Tode bis zu den Anfängen Geissels reifte. So genußreich es ist, den vorliegenden Band zu lesen, der zweite gehört dazu wie der Dolch zur Scheide.

Daß aber Schroers schon durch den ersten Band die Grundmauern unseres Wissens um das rheinisch-preußische Problem mit unbedingt sicherer Hand aufgemauert hat, bestätigen einige wissenschaftliche Arbeiten Jüngerer, die mit seinem Buche gleichzeitig, jedoch unabhängig von ihm entstanden sind und unwillkürlich wie Proben auf die Bewährung seiner meisterlichen Leistung anmuten.

Der ‚Pastor bonus' veröffentlichte im vorigen Jahre im Auszug eine Arbeit von Kempkes über den Trierer Bischof von Hommer, der gleichzeitig mit Spiegel seines Amtes waltete. In den kleineren Verhältnissen des Trierer Sprengels beobachtete Kempkes dieselben Erscheinungen und dasselbe Widerspiel der Kräfte in leichter Abschattung, das in Köln wahrzunehmen ist.

Zwei noch ungedruckte, aber auf der Kölner Universitäts- und der Berliner Staatsbibliothek zugängliche Promotionsschriften der Philosophischen Fakultät in Köln unterrichten uns über die preußische Volksschulpolitik im Rheinland gleich nach 1815 im Vergleich zu den Zuständen der ihr unmittelbar vorangegangenen französischen Zeit. Diese prüfte Rektor Overberg nach, jene verfolgte Rektor Zimmermann mit ungewöhnlichem Fleiße und einem glücklichen Spürsinne, so daß vor allem seine Arbeit als Ergänzung der Schroersschen Forschung gewertet werden darf. Auch Kempkes, Overberg und Zimmermann sind Rheinländer.

In Frankreich kam von der Mitte des 18. Jahrhunderts an das Schlagwort von der nationalen Erziehung auf. Schule und Unterricht wurden dadurch dort nicht besser. Denn nicht aufrichtigem Verständnis für sie, sondern antiklerikaler Gesinnung entsprang die neue Losung. In Deutschland dagegen wurde zur gleichen Zeit mit der Hebung der Volksbildung ernst gemacht. Ein Ausläufer der Bewegung erstreckte sich auch in die Reichsstadt Köln. Bald nachher besetzten die Franzosen Köln. Verordnung über Verordnung erging über das Schulwesen; Taten der französischen Verwaltung erfolgten nicht. Einige Jahre lang hielten die Träger der aus dem Innern des Reichs gekommenen Bewegung zur Not die Schulen noch im Gange. Das Ende war ein völliger Verfall. In diesem Zustande fand die preußische Regierung das Schulwesen vor. Wenn auf irgendeinem Gebiete, war sie hier vorbereitet, um der Bevölkerung wertvolle Dienste zu leisten. Sie tat es. Ihre ersten Anstrengungen galten der Aufrichtung und Ordnung der Lehrerbildung. Rücksicht auf das sofort und das in Zukunft Mögliche, Fühlungnahme mit den vorhandenen einheimischen Kräften, Zusammenarbeit mit den Vertretern beider christlicher Bekenntnisse, Verteidigung des im

alten preußischen Staate zur Entwicklung gelangten konfessionellen Charakters der Lehrerbildung gegen das Vorurteil, das auch unter der katholischen Geistlichkeit der Rheinlande zu jener Zeit zugunsten simultaner Anstalten bestand, Durchhalten bis zum Ziele trotz aller, zumal finanzieller Schwierigkeiten — so etwa zeichnet sich die preußische Schulpolitik im ersten Jahrzehnt ihrer Wirksamkeit am Rhein in der Zimmermannschen Arbeit ab. Vielleicht stellt sich uns der gute Wille der preußischen Regierung, dem Bedürfnisse und den Überlieferungen der einheimischen Bevölkerung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, noch um etwas freundlicher bei ihrer Fürsorge für die Volksschule dar als bei der Errichtung der Universität, weil sie hier in Überschätzung des Einflusses der Intellektuellen auf den Geist der Provinz einer bestimmten Tendenz zum Siege verhelfen zu müssen meinte.

Landeskind ist auch der Rektor Kruchen, der die Tätigkeit der preußischen Zensur in der Rheinprovinz von 1815 bis 1848 einmal im Zusammenhange und nicht nur in Anwendung auf ein einzelnes Blatt, wie es bisher geschah, zum Gegenstand seiner Untersuchung machte. Auch seine Arbeit ist Promotionsschrift der Kölner Philosophischen Fakultät. Die Preußen kamen in ein Land, wo die napoleonische Verwaltung ein Jahrzehnt lang die öffentliche Meinung geknebelt hatte und wo die wenigen am Leben gelassenen Zeitungen nur die Absichten der kaiserlichen Politik in die breite Masse zu tragen gehalten waren. Die Zeitungen waren nur Werkzeuge der Verwaltung. Sie wurden nicht als Gebilde eigenen Werts und Rechts im geistigen Leben der Nation geachtet. Die preußische Verwaltung brachte diese Achtung mit sich. Aber sie kannte nichts als das Intelligenzblattwesen, Blätter, welche vornehmlich das Wirtschafts- und Kulturleben ihres örtlichen Verbreitungskreises fördern wollten und ihren Lesern nur nebenher politische Nachrichten aus einem weiteren Lebenskreise oder gar politische Ansichten vermittelten. Aus der Aufsichtspflicht des Staates über die sich selbst verwaltenden örtlichen Wirkungsbereiche innerhalb seiner Grenzen erfloß der Anspruch der deutschen Zensurbehörden des 18. Jahrhunderts, den Zeitungen Schranken der Berichterstattung über alle nicht in ihren örtlichen Kulturkreis gehörigen Dinge und Personen zu ziehen. Bürokratische Bevormundungssucht dehnte den Anspruch zuweilen empfindlich aus. Aber die Natur der Zeitung als Organ der Meinungsbildung und des Nachrichtenbedürfnisses wurde nicht vergewaltigt, die Zeitung nicht ihrem ursprünglichen Zwecke entgegen mißbraucht. Die so orientierte Verwaltung preußischer Zensur sah sich in den Rheinlanden plötzlich im ‚Rheinischen Merkur' einer Zeitung gegenüber, die nichts mit den üblichen Intelligenzblättern gemein hatte, auch nicht für einen landschaftlich eng umgrenzten Umkreis erschien, sondern sich an die Nation wandte. Es ehrt sie, daß sie begriff, daß ihr dafür kein Zensor zur Verfügung stand. Einen Mann von der geistigen Bedeutung eines Goerres schulmeistern lassen — der Oberpräsident Sack sah die Unmöglichkeit ein und stellte Berlin anheim, entweder auf die Zensur dieser Zeitung zu verzichten oder sie zu verbieten. Berlin wartete ab und entschloß sich zum Verbot. Noch bis gegen 1840 hin blieb das rheinische Zeitungswesen, selbst die ‚Kölnische Zeitung', wie der 1920 erschienene erste Band der vom Verlage bearbeiteten Geschichte des Blattes dartut, auf der Stufe des Intelligenzblattes. Auch das Kölner Ereignis änderte daran nichts. Erst 1841 erhielt die Provinz in der ‚Rheinischen Zeitung' wieder ein Blatt vom Zuschnitte des ‚Merkur', freilich ganz anderer Farbe. Das Beamtentum stand um diese Zeit nicht mehr auf der geistigen Höhe von 1815. Es versuchte es der neuen Gründung gegenüber

mit der Zensur. Damit machte es deren Ausübung binnen kurzem zu einer Farce und Lüge. Sie ging daran zugrunde.

Gestaltet sich unsere Kenntnis von dem bedeutungsvollen Abschnitte rheinischer Geschichte, den die Jahre 1815 und 1848 abgrenzen, so wie es sich nach der grundlegenden Darstellung von Schroers nunmehr ahnen läßt, so wird sich darin gewiß auch der reiche Nachrichtenstoff einfügen, den mein 1915 gefallener Schüler Lukas Schwahn aus Mainz mit nie ermattender, wahrhaft heißer Begier nach wissenschaftlicher Leistung über die belgisch-rheinischen Beziehungen von 1830—1837 (Herder, Straßburg i. E. 1915) sammelte und ordnete. Er entbehrte noch des festen Unterbaus, den wir heute durch Schroers haben. Der eine oder andere Stein wird deshalb vielleicht künftig anders behauen und gesetzt werden müssen, als Schwahn es meinte. Aber in die rechte Richtung weist auch schon diese Untersuchung eines der Wissenschaft zu früh entrissenen jungen Forschers. Ihr Kern wird sich neben der im selben Verlage etwas früher erschienenen und mit den Jahren immer mehr beachteten Schrift meines anderen Straßburger Schülers, des Bonner Universitätsbibliothekars Schnütgen, über das Elsaß und das katholische Deutschland von 1815 bis 1848 in Geltung behaupten.

Wir schauen von dem zeitlich eng umgrenzten Bereich wissenschaftlicher Arbeit, dessen Betrachtung uns der deutschen Geistesarbeit an dem rheinischen Problem in diesen schmerzensvollen Jahren soeben trotz allem froh werden ließ, zu der ‚Geschichte des Rheinlandes' hinüber, die der Baedekersche Verlag in Essen im Jahre 1922 herausgab. Es gilt, sie an den gewonnenen Maßstäben zu messen. Das Werk erfaßt der behandelten Zeit nach die ganze rheinische Geschichte. Der räumlichen Ausdehnung nach ist es auf die preußische Rheinprovinz beschränkt. Recht und schlecht ist auch das aus der Zeit vor 1815 Erzählte in den engen und künstlichen Rahmen gezwängt, den der Wiener Kongreß zimmerte. Darin wirkt noch nach, daß erst die hundertjährige Zugehörigkeit der Rheinlande zu Preußen den überwiegend aus dem übrigen Deutschland in die Rheinlande verschlagenen Historikern der rheinischen Universitäten und öffentlichen Archive den Anstoß gab, der rheinischen Geschichte nicht nur Einzeluntersuchungen zu widmen, sondern auch einem weiteren Leserkreise Rechenschaft über ihren Gesamtablauf abzulegen. Dem entsprechend ist die seelische Einstellung der Verfasser des zweibändigen Werkes, das sich der Verlag sichtlich große Opfer kosten ließ, der von Schroers und der der anderen aus dem Rheinland gebürtigen jüngeren Autoren entgegengesetzt. Bonner und Kölner Historiker haben sich unter Mitwirkung auch eines Frankfurters zusammengetan. Als brave Deutsche schildern sie nicht zuerst, wie unsere Vorfahren in die Landschaften um den Rhein her einbrachen und dort Wurzel schlugen. Das Buch beginnt vielmehr mit einer Abhandlung über das Römertum an dem deutschen Strome. Die Mitteilung des Stofflichen überwiegt in dem ganzen Werke. Auch müßte es nicht deutscher Gelehrtenarbeit seine Geburt verdanken, wenn es hierbei nicht in tausend Einzelheiten Wertvolles leistete. Das rheinische Problem als solches aber wird nicht aufgerollt.

Am höchsten ist wohl der Beitrag von Levison einzuschätzen, der die mittelalterliche Zeit von 450 bis 1250 umfaßt. Der Beitrag ist mit vollkommener Herrschaft über die Quellen und die zugehörige Literatur geschrieben. Das Urteil ist durchweg ausgeglichen. An einer ganzen Anzahl Stellen rührt der Verfasser immerhin an die Problematik der rheinischen Geschichte in dem von ihm behandelten Zeitraume. Neben Levison sind sofort die drei Abschnitte zu nennen, die der geistigen Kultur gewidmet sind, die Darstellung der rheinischen Sprach-

geschichte von Frings, der Wandlungen des geistigen Lebens von Hashagen und der bildenden Kunst von Renard. Sachlichen Wert besitzt weiterhin die Darstellung der Verfassung und Verwaltung einerseits, der Wirtschaft andererseits, zu der sich Aubin und Kuske die Hand reichten. Mit ihr auf einer Stufe dürfte Köpps ‚Zeit der Römerherrschaft' stehen. Aus dem Rahmen fällt der Beitrag von Platzhoff über die Zeit von 1250 bis 1789. Er ist ohne Einfühlung in das organische Leben der Provinz geschrieben, rasch mit dem Wort bei der Hand und bepackt mit einer Last von Vorurteilen konfessioneller und politischer Natur, die heute noch vor der bodenständigen rheinischen Bevölkerung zu wiederholen ein Historiker Anstand nehmen sollte. Mit widerstreitenden Gefühlen wird man den umfangreichen Beitrag Hansens über die Zeit von 1789 bis 1914 lesen. Er unterscheidet sich von dem Beitrage Platzhoffs durch die Vertrautheit mit dem umrissenen Entwicklungsabschnitt. Eine Jahrzehnte lange Arbeit an der rheinischen Geschichte des 19. Jahrhunderts ist hier zum Niederschlage gelangt. Anderseits hat der Verfasser die von ihm nacherzählte Zeit auch mit starkem weltanschauungs- und parteipolitischem Temperament selber mit durchkämpft. Seine subjektive Auffassung der Menschen und Vorgänge schillert überall durch. Können wir wirklich den Rhein als unser erweisen und glaubhaft machen vom Standpunkte liberaler Welt- und Staatsanschauung her? Zugegeben, daß der deutsche Liberalismus allmählich noch so viele Bestandteile deutschen Denkens und Empfindens in die liberale Urteilsweise hineingearbeitet hat, so bleibt doch bestehen, daß der Ursprung des Liberalismus auf französischem Boden liegt. Von dort her haben wir ihn übernommen. Er ist ein maßgeblicher Bestandteil des von Westen her nach Mitteleuropa hineindrängenden und uns die Rheinlande langsam entziehenden französischen Wesens. Zum mindesten kann er nicht den festen Boden abgeben, von dem aus wir mit Aussicht auf Erfolg in der Gegenwart das geistige Ringen mit den Franzosen um den Rhein durchführen werden. Eine im guten Sinne propagandistische Wirkung vermag deshalb von der ‚Geschichte der Rheinlande' auf den Leser kaum auszugehen. Jeder wird die zwei Bände mit einem reichen Ertrage an Wissen durchnehmen. Aber weder wird er durch die Lektüre, von gelegentlichen Winken Levisons, Hashagens und Renards abgesehen, zu der Erkenntnis geführt werden, daß es sich bei dem Rheinland um ein nicht bloß von französischer Willkür uns bestrittenes Land handelt, noch werden ihm die Augen dafür geöffnet werden, wo er als Rheinländer den französischen Lockungen und Entstellungen gegenüber die Augen aufzuhalten und auf seine deutsche Art sich zu besinnen hat.

Der Rhein ist Deutschlands Strom. Unser Volk hat sich jedoch Jahrhunderte hindurch nur unzulänglich um seine Bewahrung bemüht. Heute muß er ihm erst wieder erstritten werden. Wir können es nicht mit der Waffe in der Hand. Schmieden wir denn um so festeren Entschlusses die geistigen Waffen für den Kampf.

Frankreichs geistige Wiedergeburt

Von Peter Wust

Eines der rätselhaftesten Kapitel aus unserer Jugendzeit wird stets die Belehrung bleiben, die uns in der Schule über Frankreich zuteil wurde. Schon in der Volksschule wurde uns das Dogma von dem altgewordenen, absterbenden Frankreich eingehämmert, und ich erinnere mich deutlich, wie diese Anschauung bereits in unseren Kindergesprächen rundging. Wir wuchsen förmlich in dem Gedanken auf, daß der 1870 durch unsere Waffen so rasch bezwungene Gegner zu den greisenhaften Nationen gehöre und über kurz oder lang vielleicht völlig auf dem Schachbrett der Geschichte ausgespielt haben werde. Das änderte sich auch kaum im Unterricht des Gymnasiums und im Studiengang der Universität. Kein Mensch wußte uns etwas zu erzählen von den gewaltigen Geisteskämpfen, die sich im französischen Volke seit der Niederlage von 1870 abspielten und die in den neunziger Jahren allmählich einen großen Teil der jüngeren Generation Frankreichs erfaßten, wobei der nachkriegsmäßige Pessimismus in einen starken Zukunftsglauben umschlug. Ich selbst lernte während des Krieges einen jungen französischen Akademiker aus Auch kennen, der noch als Kriegsgefangener, und zwar in einer Zeit, da die Wage des Sieges sich auf unsere Seite zu neigen schien, mir begeistert von seinem Glauben an Frankreichs Zukunft sprach, und der diesen Glauben aus dem geistigen Aufstieg seiner jungen Generation schöpfte. Damals zuckte ich skeptisch die Achseln, weil ich wie so viele andere kaum etwas von der geistigen Renaissance ahnte, die sich seit einem Vierteljahrhundert im ‚jungen Frankreich' vollzogen hatte. Und ich glaube, daß ich damals nicht der einzige war, der nicht wußte, was sich ‚in Jerusalem zugetragen' hatte. Zum Teil hing wohl diese unsere allgemeine Unvertrautheit mit der geistigen Lage Frankreichs mit dem etwas einseitigen Literaturbetrieb zusammen, wie er seit langem an den deutschen Hochschulen üblich geworden war: man beschäftigte sich mehr philologisch mit Worten oder mit Wörtern, und die Gedanken und Gedankenkämpfe interessierten nur wenig oder überhaupt nicht. Diese Methode der Altphilologie war auch in das Gebiet der Neuphilologie hinüberverlegt worden, in der historische Grammatik und Phonetik einseitig das Feld beherrschten. Bezeichnend dafür war schon, daß so trockene Kompendien wie die von Körting als Paukbücher für die Literaturgeschichte benützt wurden. Wie man sich eben vielfach philologisch an Homer und an Thukydides versündigte, so versündigte man sich in gleicher Weise an den Geisteserzeugnissen der neueren Literatur. Wechssler und Voßler waren Ausnahmen, die die Regel bestätigten.

Das Dekadenzdogma, das in bezug auf Frankreich wie etwas Selbstverständliches in aller Munde war, hing übrigens auch mit gewissen geschichtsmetaphysischen Anschauungen zusammen, die sich leicht aus dem positivistischen Zeitgeist der damaligen Jahrzehnte erklären lassen. Man glaubte an eine rein naturalistische Periodizität der Geschichte, in der Weise etwa, wie sie Spengler nach dem Kriege in eine klassische Form gebracht hat. Der naturalistische Entwicklungsgedanke beherrschte damals die Köpfe. Nach der Freiheit des Geistes war nie die Frage oder wenigstens glaubte man sie nicht ernst nehmen zu dürfen. Mit dem Fatalismus der Naturnotwendigkeit als dem einzigen Erklärungsschema begnügte man sich trotz Diltheys Lehren über die Irrationalität der Persönlichkeit und trotz Rickerts Proklamation ‚der Grenzen naturwissenschaftlicher Begriffs-

bildung'. Es gab Aufstieg und Verfall in der Geschichte in einmaliger Fortentwicklung, vegetatives Aufblühen, Wachsen und Sterben. War ein Volk einmal auf dem absteigenden Ast, dann ging es unerbittlich dem völligen Untergang entgegen. So las man es ab an der Sittengeschichte Roms. Daß die Geschichte auch noch andere Möglichkeiten zeigt, blieb unbeachtet. Unbemerkt blieb vor allem die Tatsache der wiederholten geistigen Wiedergeburten eines Volkes, die mit dem Wesen des Geistes und seiner Freiheit doch auch gegeben ist. Und Frankreich hätte geradezu als Schulbeispiel für diese Tatsache dienen können, namentlich dann, wenn man seine geistige Entwicklung etwa von 1890 ab genauer verfolgt hätte. Schon Romain Rolland hat für diese Tatsache seine Worte geprägt. ‚Wir wissen aus der Geschichte,' so sagt er einmal, ‚daß die ältesten Rassen unerwartete Erneuerungen erfahren können und daß sich dieses Wunder bei keinem Volk der Welt häufiger wiederholt hat als bei unserem Frankreich. Zehnmal ist im Lauf der Jahrhunderte eine heroische Jugend auf die Erschöpfungsperioden gefolgt, in denen Europa auf den glänzenden, geschminkten Untergang Frankreichs wartete.'

Erst nach dem Kriege sind uns die Augen über diese erneute geistige Wiedergeburt Frankreichs aufgegangen. Erst nach dem Kriege entdeckten wir, daß seine Kanonen auch ‚mit Ideen geladen' waren. Diese Einsicht aber verdanken wir in erster Linie den Arbeiten von Ernst Robert Curtius und Hermann Platz. Curtius hat uns nicht nur die Gestalt des großen Balzac näher gebracht, des Traditionalisten, des Metaphysikers, Mystikers und Magiers Balzac, den wir unter der Hülle des Naturalisten Balzac ziemlich übersehen hatten; er hat uns auch das junge Frankreich, das wiedererwachte Frankreich von 1890 ab in einem trefflichen Gemälde vorgeführt. Wer kannte denn vor seinem Buche ‚Die literarischen Wegbereiter des modernen Frankreich' alle diese jungen Stürmer und Dränger, alle diese Wegebahner einer neuen Ordnung, die sich um die ‚Nouvelle Revue Française' und um die ‚Cahiers de la Quinzaine' scharten? Höchstens Romain Rolland war weiteren Kreisen vertraut; aber kaum jemand wußte etwas von der neuen metaphysikgesättigten Atmosphäre, in der sein Werk Wurzel geschlagen hatte. Und zudem war Rolland nicht einmal der Geist, der sich aus dem Biologismus Bergsons völlig herausgefunden hatte. Andere wie etwa Paul Claudel und Charles Péguy waren auf dem Wege zu einer Weltanschauung des Objekts ihm weit vorausgeeilt. Auch die Bedeutung der Philosophie Bergsons war nicht in dem Maße in ihrem Zusammenhang mit jener Rückkehr zur Bejahung der Geistesfreiheit erkannt worden, wie das heute mehr und mehr sichtbar wird. Unsere Kantianer suchten Bergson als einen Salonphilosophen lächerlich zu machen, anstatt daß sie sich den starken Einfluß zum Bewußtsein brachten, den sein Begriff des ‚élan vital' auf die französische Jugend ausübte. Schritt für Schritt kann man heute in Curtius' Buch verfolgen, wie die Jugend der neunziger Jahre, die Jugend der Dreyfus-Affäre (man sagt heute schon nur mehr kurz ‚L'Affaire') sich allmählich aus den Banden des Pessimismus eines Renan, aus der Skepsis des alles belächelnden Anatole France freimachte und einen festen Stützpunkt suchte auf dem alten Boden der Väter und im alten Glauben des katholischen Frankreich. Dabei läuft freilich auch viel Pragmatismus und viel Gallikanismus mit unter, wie namentlich bei Barrès und Maurras, aber im großen und ganzen ist es doch eine ernste Abkehr vom Rationalismus des Voltairischen Jahrhunderts und eine Hinwendung zum alten Frankreich eines Bossuet, Fénélon, Pascal, Malebranche u. a.

Ein noch viel umfangreicheres Material als Curtius zieht Hermann Platz für die gleiche Aufgabe heran in seinem Buche ‚Geistige Kämpfe im modernen Frankreich' (Kösel & Pustet, München 1922). Vom Traditionalismus Frankreichs am Anfang des 19. Jahrhunderts führt er uns bis unmittelbar an die Tore der Gegenwart und zeigt uns ähnlich wie Curtius den Kampf des alten katholischen, bäuerlich-konservativen Frankreich gegen das Vernünftlertum des 18. Jahrhunderts, das schließlich zur Revolution und zum fast völligen Bruch mit der alten Tradition geführt hat. Platz malt uns die nationalistischen und die religiösen Ideenkämpfe in zwei getrennten Teilen aus, zeigt aber überall auch die Bindeglieder zwischen diesen zwei Ideenkomplexen. Er legt noch stärker als Curtius Wert auf den Wiederanschluß des jungen Frankreich an die katholische Ordnungs- und Gliederungsidee der Gemeinschaft, wie sie etwa auch in den soziologischen Gedanken Le Plays über die Bedeutung der Stammfamilie (la famille souche) zum Ausdruck gekommen sind. Im ersten Teile seines Buches wird man wohl am meisten gepackt von der prachtvollen psychologischen Analyse Hippolyte Taines, den man hier ähnlich wie Balzac durch das Balzacbuch von Curtius in einem ganz neuen Lichte sehen lernt. Man erkennt den Taine der ‚Origines de la France contemporaine' auch schon in den früheren Werken seiner Muse; man sieht jetzt erst, wie Taine schon von früh auf einen gewissen traditionalistischen Geist in sich hatte, der erst nach der Niederlage von 1870 ganz zum Ausbruch kam und ihn zu nationalpädagogischen Ideen und Arbeiten größeren Stils führte. Und nach den Ausführungen von Platz möchte man nun schon in Taine den ersten Erwecker Jungfrankreichs aus dem Schlaf und Trübsinn und der Lethargie der Renanschen Generation sehen. Im zweiten Teile von Platz' Werk zieht uns vor allem die längere Studie über das sozialpolitische Wirken des Sillonkreises um die Heldengestalt von Marc Sangnier in ihren Bann.

Eines bedauert man freilich lebhaft bei der Lektüre dieses Buches von Platz: Sechzehn Jahre der Arbeit hat er für die Aufhäufung eines ungeheuren Materials verwandt, und man fühlt überall intimste Kenntnis der Details heraus. Aber Platz hat trotzdem die Mühe nicht auf sich genommen, dieses Material und diese so weit ausgebreitete Sachkenntnis auszunützen für ein Werk aus einem einzigen Guß. Und doch glaube ich, daß er dazu berufen wäre, uns das Gemälde der französischen Geistesentwicklung im 19. Jahrhundert zu zeichnen. Darf man ihn wohl zu einer erneuten Fahrt in dies Land auffordern? Einem so feinen Kenner des französischen Geisteslebens, wie Hermann Platz sich in diesem Buche zeigt, dürfte eine solche Gestaltungsaufgabe kaum allzu schwierig sein.

Ich möchte übrigens noch auf ein neues französisches Werk verweisen, das die gesamte literarische Bewegung Frankreichs von 1870 ab sehr anschaulich und auch gedanklich tief darstellt. Es ist das Buch von René Lalou: ‚Histoire de la Litterature Française contemporaine (1870 à nos jours)', 707 Seiten, das im Verlag Grès et Cie. in Paris 1923 erschienen ist. Dieses Buch ist eine prachtvolle Ergänzung zu den Werken von Curtius und Platz. Vermißt habe ich nur darin die Gestalt Emil Baumanns, dessen Roman ‚Le fer sur l'enclume' Platz eine schöne Analyse gewidmet hat.

Zur Religionsphilosophie von Heinr. Scholz
Von Georg Wunderle

Die Lage, in der die heutige Religionsphilosophie sich befindet, gleicht in mancher Hinsicht derjenigen, die Schleiermacher am Ende des 18. Jahrhunderts durch seine ‚Reden über die Religion' zu überwinden versuchte. Die Frage nach der Eigenart und Selbständigkeit der Religion im menschlichen Geistesleben sollte damals zwar unter Voraussetzung des Kantischen Kampfes gegen die theoretische Begründung der Religion, aber doch im Gegensatz zu seiner Gleichung zwischen Ethik und Religion endgültig aus den Fesseln alles Beweisens gerissen und der Erfahrung des einzelnen anheimgegeben werden. Die Entwicklung des neunzehnten Jahrhunderts hat die grundlegende Wichtigkeit des Erlebens nicht immer in der Weise Schleiermachers festgehalten. Die neueste Betonung der Irrationalität des Lebens, der Kampf gegen wirkliche und vermeintliche Auswüchse des Intellektualismus hat indes eine Art von romantischer Stimmung geschaffen, die, soweit die Religionsphilosophie in Betracht kommt, allem günstig ist, was gegen eine Ableitung oder Bewahrheitung der Religion aus dem Denken streitet. Der Erlebenscharakter der Religion ist nunmehr, manchmal auch in katholischen Kreisen, das Wesentliche der gesamten Betrachtungsweise. Kann dabei nun eine Religions philosophie überhaupt aufkommen, oder ist es nicht notwendig und folgerichtig, sich mit einer psychologischen Feststellung der religiösen Erfahrung zu begnügen? Die Entscheidung darüber greift ins Innerste der neuen Auffassung und kann ohne Rücksicht auf das Wahrheitsproblem gar nicht gefällt werden. Die ernstesten modernen Geister ringen um einen wissenschaftlich haltbaren Ausgleich.

Zu ihnen gehört der protestantische Kieler Philosoph Heinrich Scholz, der seine 1921 zum ersten Male erschienene große ‚Religionsphilosophie' (Berlin, Verlag von Reuther & Reichard) nach kaum einem Jahre in zweiter, neuverfaßter Ausgabe darbietet.*

Soll ich, um in den Geist seiner Denkweise einzuführen, seine Grundanschauung andeuten, so geschieht es wohl am besten durch seine eigene Gegenübersetzung von Kant und Thomas von Aquin. Dadurch wird sowohl die geschichtliche als auch die psychologische Einstellung unseres Verfassers klar. Kants Leistung (so heißt es Seite 154 der zweiten Auflage) ist mit der Kritik des kosmologischen Argumentes noch lange nicht erschöpft; ihr tiefster und unvergänglicher Wert besteht vielmehr darin, daß er die ‚religiöse Gehaltlosigkeit der nackten Idee einer Weltursache' dargetan hat. ‚Gesetzt, wir vollzögen den metaphysischen Sprung vom Bedingten zum Unbedingten und stießen somit auf jene allbedingende Kausalität, so haben wir an sich doch nichts anderes getan, als was der Materialismus auch tut und immer von neuem tun muß, um sich überhaupt als Metaphysik konstituieren zu können. Der allgemeine Begriff der Weltursache ist von dem, was die Religion unter dem Begriff des lebendigen Gottes versteht, noch so himmelweit entfernt, wie das Lehrgedicht des Lukrez von den Konfessionen des Augustin. Luther hat das natürlich gewußt; unter den großen Denkern ist Kant der erste, der es wirklich gesehen hat. Und wenn man überhaupt das Bedürfnis empfindet,

* Zur Ergänzung hat Heinrich Scholz im gleichen Verlag eine Schrift über den Unsterblichkeitsgedanken als philosophisches Problem' folgen lassen (Berlin 1922, zweite neuverfaßte Ausgabe).

ihn dem Thomas von Aquin gegenüberzustellen mit der Frage, was Kant vor ihm voraushat, so wird man in allererster Linie auf diese Erkenntnis hindeuten müssen. Die ganze Theologie des doctor angelicus, so reich und tief sich ihr Gottesbegriff in der langen Kette ihrer Quästionen entfaltet, geht von dem religiösen Bastardbegriff der nackten Weltursache aus. Durch die eigentümliche Macht, mit der sich gerade die Ausgangspunkte eines großen Denkers einprägen, hat diese Theologie Jahrhunderte mit dem Irrtum des metaphysischen Ursprungs und der metaphysischen Ableitbarkeit der Religion belastet. Diesen Irrtum hat Kant zerstört. Und fragt man, wodurch er sich auch als Religionsphilosoph den Namen eines echten Befreiers verdient hat, so wird man auf diese Tat seines Denkens vor jeder anderen hinweisen müssen.' — Es sei nicht versäumt, zu bemerken, daß Scholz mit mancher wichtigen Einzelmeinung Kants nicht einverstanden ist, daß er da und dort scharfe Kritik an dem Königsberger Reformator der Religionsphilosophie übt und über ihn hinauszukommen strebt, aber diese Überzeugung trägt und hält seinen ganzen Gedankenbau zusammen: Es gibt keine ‚vernünftige', d. h. mit Hilfe des metaphysischen Denkens geschehende Begründung der Religion. Und sooft er auch durch die wiederholte Anerkennung der Notwendigkeit von religiösen Existentialurteilen der reinen Gefühlsreligion widerspricht und damit hart in die Nähe eines wenigstens gemäßigt erscheinenden Intellektualismus gelangt, immer bleibt der unüberbrückbare Unterschied zwischen dem philosophischen, metaphysischen Gottsuchen und Gottbegreifen einerseits und der Erfahrung des ‚ganz anderen', ‚lebendigen' Gottes anderseits. Solch scharfe Trennung ist uns längst nicht mehr fremd; in mehr oder weniger milder Form will sie sich auch in die katholische Literatur einnisten. Und gewiß ist es richtig, daß alles philosophische Bemühen um Gott noch nicht Religion ist. Man scheut sich förmlich, dies zu sagen, weil man damit auch von dem verschrienen ‚intellektualistischen' Standpunkte aus nur etwas ganz Selbstverständliches ausspricht. Wissen ist nun einmal nicht Religion. Religion ist Leben, vollstes und tiefstes Leben des Menschen. Aber gehört denn in aller Welt zum menschlichen Leben nicht auch das Denken? Und ist nicht das Geistesleben des Menschen, dessen wertvollsten Ausdruck die Religion bildet, vom Denken geleitet und gestempelt? Allerdings, das Denken kann sich innerhalb des gesamten Geisteslebens zum Tyrannen aufwerfen, wie etwa zu Zeiten des krassen Rationalismus; dadurch stört es die Harmonie, und kein ‚Vernünftiger' wird solchen Absolutismus preisen. Hier hat vielmehr der für Gottes Kraft und Gnade eifernde Petrus Damiani recht, wenn er den selbstbewußten Philosophen zuruft (De divina omnipotentia 10): ‚Saepe divina virtus armatos dialecticorum syllogismos, eorumque versutias destruit; et quae apud eos necessaria jam atque inevitabilia judicantur, omnium philosophorum argumenta confundit.' Die Gnadeneinwirkung Gottes und ihre hingebungsvolle Aufnahme in der Menschenseele, also das mehr passive Gotteserleben, hat tatsächlich gar manches Mal gegenüber der allzu vertrauensseligen intellektuellen Aktivität des philosophierenden Menschen hervorgehoben werden müssen. Nichtsdestoweniger ist es eine förmliche Zerstörung des echt menschlichen Charakters der religiösen Erfahrung, wenn man das Mißtrauen gegen den Verstand zu weit treibt, indem man nach altem Vorbild wieder die Kluft zwischen Wissen und Glauben öffnet. Man mag es wenden und stilisieren, wie man will, für den Subjektivismus ist damit die Bahn frei geworden; die religiöse Erfahrung bezahlt den scheinbaren Gewinn an Lebendigkeit und Frische sehr bald mit dem Verluste an innerem Gehalt. Der gewiß unverdächtige, freisinnige protestantische Geschichtschreiber der Leben-Jesu-Forschung, Al-

bert Schweitzer, bezeugt das in eindrucksvoller Weise, indem er von den Folgen des durch Albrecht Ritschl ‚methodisierten' Kampfes gegen die Metaphysik in der Religion sagt: ‚So endete man bei einem engen und armen Begriff der Religion. Alle Aussagen sollten auf die Geschichte und die unter ihrer Suggestion stehende „Erfahrung" zurückgehen. Das unmittelbare Denken über Sein und Leben, Endlichkeit und Unendlichkeit, Gott und Urkausalität, Mensch und Menschheit, Welt und Weltziel war ausgeschaltet. Man hatte eine Religion entdeckt, die auf das Bedürfnis und das Vermögen der letzten Synthesen alles Erkennens und Wollens, in denen die Zeiten und die Menschen sich immer aufs neue und unmittelbar eine elementare Metaphysik und religiöse Anschauungen schaffen müssen, verzichten zu können vorgab' (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung², 1921, S. 509). Mag es mit der ‚elementaren Metaphysik' wie immer beschaffen sein, das Denken wird sich auf die Dauer nicht aus der religiösen Erfahrung derart verdrängen lassen, wie es gegenwärtig vielfach Mode ist. Es hat seinen Platz und seine Teleologie im menschlichen Geistesleben. Wenn wahre Harmonie in den geistigen Funktionen herrscht, dann wird es auch auf der höchsten Stufe, dem religiösen Erleben, seinen anbahnenden und vervollkommnenden Dienst leisten; ob in naiver oder philosophischer Form, ist eine verhältnismäßig untergeordnete Frage. Und sieht man den ‚Erlebnistheologen' genau zu, so gewahrt man leicht, daß auch ihnen — so wenig sie das werden wahr haben wollen — die denkende Begründung und Bewahrheitung der religiösen Erfahrung ein unvermeidliches Geschäft ist. Es geht ihnen wie dem Künstler, der ohne ‚Technik' sein Werk nicht zu schaffen vermag, wie geringschätzig er vielleicht auch auf das ‚Technische' herabschaut.

Meine Absicht ist es nun keineswegs, mit diesen grundsätzlichen Darlegungen Scholz' Religionsphilosophie zu erledigen. Ihr Aufbau verdient es wahrlich, auch in seiner näheren Gliederung betrachtet zu werden.

In drei enge zusammengeschlossenen Büchern wird vom Wesen, von den Lebensformen, von der Wahrheit der Religion gehandelt. Und das unter Anwendung eines Begriffes von Philosophie, der nicht so sehr auf Erkenntnis und erkennende Würdigung abzielt als auf Lebenswert. Es klingt ohne Zweifel an den Pragmatismus in seiner edelsten Form an, wenn es (S. 7) heißt: ‚Die Philosophie als Durchdenkung der geistigen Werte hat die Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens lediglich in dem Umfange zu analysieren, in welchem sie, ohne Verlust ihrer Eigenart, konstitutive, also aufbauende Elemente unserer eigenen Existenz werden können.' Ich halte diese von der Kantischen Religionsphilosophie beeinflußte Zielsetzung für zu enge und darum für unberechtigt. Damit will ich den vorwiegenden Wert praktischer Abzweckung gerade für die Religionsphilosophie durchaus nicht verkleinern, aber das theoretische Interesse muß auch um seinetwillen innerhalb der Philosophie einen Platz fordern dürfen; es gehört eben nicht bloß, wie Scholz meint, in die Psychologie und Kulturgeschichte.

Schon von diesem Philosophiebegriff aus ist es verständlich, daß das, was man in geschichtlicher und psychologischer Auffassung gemeinhin als ‚Religion' bezeichnet, nach Scholz nicht ohne Einschränkung zum Gegenstand der Religionsphilosophie geeignet ist. Für ihn steht es einfach fest, daß nur jene Religion in Betracht kommen kann, die ‚imstande ist, uns selbst durch ihren Gehalt in Anspruch zu nehmen' (S. 15). Dafür prägt er den nicht sehr glücklichen Namen ‚ponderable' Religion. Das ganze ungeheure Gebiet der ‚imponderablen' Religion (also die primitive Religion, die Religionen der heidnischen Kulturvölker) wird durch solche selbstherrliche Bestimmung einfach außerhalb des Bereiches der wür-

digen Objektwelt des Religionsphilosophen gesetzt. Allerdings ist uns heutigen Menschen die sog. imponderable Religion kaum ‚erfahrbar'; aber sie gehörte doch einmal der wirklichen Erfahrung an. Und wenn man schon auf die Tatsache der konkreten, gegenwärtigen, persönlichen Erfahrung so viel Gewicht legt, so wird sogleich ein Kriterium notwendig, das einerseits den ‚Gehalt' prüft und anderseits auch den Sinn und das Recht untersucht, worauf sich der ‚Anspruch' einer solch ponderablen Religion an uns Erlebende gründet.

Der moderne religiöse Subjektivist wird sich freilich entschieden gegen eine solche objektive Würdigung wehren. Soll dann das ‚Ponderable' schließlich auch in individueller Einstellung und unerklärlicher Neigung aufgehen? Scholz will offenbar keine derartige Folgerung gelten lassen. Es ist ihm aber meines Erachtens nicht gelungen, sie grundsätzlich ferne zu halten.

Merkwürdigerweise wird die Tatsache der Offenbarung, die unter Umständen als Bollwerk gegen die angedeuteten Gefahren dienen könnte, sowohl in der ponderablen als auch in der imponderablen Religion gefunden (S. 89). Jede Religion will nach Scholz ein auf ‚Offenbarung' beruhender Konnex mit dem Göttlichen sein. ‚Eine Analysis, die nicht bis zum Offenbarungsbegriff durchdringt, ist keine Analysis der empirischen Religion; ist Ideologie — nicht Religionsphilosophie' (S. 114). Forscht man näher und genauer, ob etwa ‚Offenbarung' im Sinne unseres Philosophen mit übernatürlicher Offenbarung nach christlicher Ansicht zusammenfalle, so erhält man keine bestimmte Antwort. Denn das ‚Geheimnis', das ‚Wunder' des ‚unirdischen' Eindrucks der ‚Offenbarung', der sich an dem ‚irdischen' Erlebnis entwickelt, kann ganz wohl auch dann entstehend gedacht werden, wenn man ‚Offenbarung' als natürliche Bekundung Gottes in seinen Werken und im Menschengeiste auffaßt. Dem eigenartigen Charakter des Christentums geschieht durch die Möglichkeit der ‚natürlichen' Gotteserkenntnis wahrlich kein Abbruch. Die moderne, fideistisch angehauchte Erlebnistheologie strebt allerdings darüber hinaus. Aber, ist es nicht hier oft genug ähnlich wie in der Logik? Wer zuviel will, erlangt vielleicht manchmal nichts . . .

Einem christlichen Religionsphilosophen wird es nie einfallen können, die ‚unirdischen' Erfahrungen zu bezweifeln; er gäbe sich damit selbst auf. Immerhin nennen sich manche noch christlich, wenn sie den ‚unirdischen' oder besser gesagt den als ‚unirdisch' empfundenen Charakter des religiösen Erlebens geschichtlich und psychologisch zu erklären trachten. Und nicht selten kommt es vor, daß auf diesem Gebiete von denjenigen die zähesten Rationalisierungsversuche gemacht werden, die sonst — aus überzeugter Feindschaft gegen allen Rationalismus und Intellektualismus in der Religion — dem kausal erschlossenen Gottesbegriff jegliche religiöse Kraft nehmen. Ganz frei kann ich Scholz in dieser Beziehung nicht sprechen.

Scholz argumentiert (S. 99): ‚Wenn es überhaupt eine religiöse Erfahrung gibt, so muß sie sich auf „unirdischen" Eindrücken aufbauen. Nun gibt es aber solche „unirdische" Eindrücke. Folglich gibt es eine religiöse Erfahrung.' Zum Beweise für die Tatsächlichkeit der ‚unirdischen' Eindrücke werden dann Äußerungen Goethes, verschiedener Mystiker und Philosophen angeführt. Auch Jesus erscheint unter den Zeugen (S. 100). Daß Scholz der Göttlichkeit Christi von seinem Standpunkte aus nicht gerecht zu werden vermochte, wird klar aus einem Satze in anderem Zusammenhange (S. 211): ‚Das wird doch wohl niemand behaupten, daß man in der Person des sogenannten historischen Jesus die Präsenz des Göttlichen erkennen müsse. In den Fragmenten, welche die historische Kritik von dieser Erscheinung übrig gelassen hat, wird man sie überhaupt nicht erkennen

können. Wer in der Erscheinung Jesu nur den edlen „Menschensohn" zu sehen vermag, dem wir die Bergpredigt und ein paar andere schöne Dinge verdanken, wer das ganz Eigene und Singuläre nicht fühlt, was uns in dem „Herrn Christus" geschenkt ist, der muß vor der großen Frage verstummen, wie er von hier aus zu Gott gelange. Freudig kann nur der sie beantworten, der auf den „Herrn Christus" hinzeigen kann: „er kam, er ging auf leiser Spur — ein fremder Gast im Erdenland. Woher? Wohin? Wir wissen nur: aus Gottes Hand in Gottes Hand." Auf diesem tiefen und doch so „subjektiven" Gefühl ruht schließlich jedes apriorische Christentum auf; und wer darf von hier aus gegen die Mystik den Vorwurf des Subjektivismus erheben?'

Kann ein solch subjektives Gefühl den Mystikern gegenüber überhaupt mehr als wiederum die subjektive Überzeugung von der Richtigkeit ihrer ‚unirdischen' Eindrücke hervorrufen? Die Erfahrung der religiösen Genien setzt nach ihrem Bewußtsein gewiß den ‚objektiven Charakter des Göttlichen auf das bestimmteste voraus' (S. 105). Indes, wer verbürgt ihnen und mir die objektive Wahrheit ihres inneren Erlebens? Heute gilt es als eine Art von wissenschaftlicher Dreistigkeit, diese Frage zu stellen, weil man ‚Wahrheit' oft genug gar nicht mehr als Wahrheit der Erkenntnis (adaequatio rei et intellectus) versteht, sondern die Bürgschaft für die Richtigkeit eines Sachverhaltes in der aus dem Erfülltsein von einem Eindruck strömenden Selbstsicherheit erblickt. Es ist noch nicht sehr lange her, daß die positivistisch-materialistische Religionspsychologie sich auch von der überzeugtesten Selbstsicherheit mystischer Erfahrung nicht dazu vermögen ließ, die Objektivität des Erfahrungsgehaltes anzuerkennen; ihr waren und blieben diese Erlebnisse einfach pathologische Symptome. Das ist wahrlich nicht ‚voraussetzungslos'; es zeigt aber, wozu man die ‚Erfahrung' brauchen und mißbrauchen kann.

Scholz wendet sich gegen die Umdeutung des Wahrheitsbegriffes; das ist gerade ihm hoch anzurechnen; das Kriterium aber, wodurch er die objektive Gültigkeit der religiösen oder ‚unirdischen' Erfahrung, also die Wirklichkeit des Göttlichen zu sichern strebt, ist offensichtlich ungenügend. Er sieht das Problem vor sich, die religiöse Erfahrung als eine ‚hochwertige' Erfahrung erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen, obwohl sie doch nicht die Kennzeichen der ‚erprobten' (sagen wir dafür der ‚wissenschaftlichen') Erfahrung an sich trägt. In der früheren Auflage hatte Scholz sich bemüht, zur erkenntnistheoretischen Stützung die qualifizierte Persönlichkeit des religiösen Genius als eine Art von Verlässigkeitsargument für die Richtigkeit nicht bloß der Aussage, sondern auch des Aussageinhaltes heranzuziehen; dieses Moment tritt diesmal auffallend zurück. Die Begründung damit, daß uns die sittliche, die künstlerische und die metaphysische Erfahrung (S. 298 ff.) Dimensionen erschließe, die wir mit dem Auge der ‚erprobten' Erfahrung nie sehen würden, ist mager und anfechtbar. Was heißt hier ‚Erfahrung'? Obschon die Berufung auf die Metaphysik es eigentlich nahelegen müßte, darf man doch offenbar das Denken nicht für das Verbindungsmittel mit jenen ‚unirdischen' Dimensionen halten; denn sonst wäre schließlich der Folgerung nicht auszuweichen, daß ein denkend erzeugter Gottesbegriff doch noch irgendwelchen ‚religiösen' Wert haben könnte. Das kann und darf aber nach Scholz nicht sein.

Der Religionsphilosoph ist als solcher kein Erlebender oder braucht es wenigstens im Augenblicke seines Philosophierens nicht zu sein. Er hat die Aufgabe, das Wesen der Religion zu untersuchen. Die Frage danach ist durchaus abhängig von der Frage nach der religiösen Wirklichkeit. Dieses Problem kann nun gewiß nie und nimmer ohne Berufung auf die religiöse Erfahrung gelöst werden. Der ein-

zelne Erlebende mag unter Umständen mit vollem Recht auf die Selbstsicherheit seiner Erlebnisse die Überzeugung bauen, daß er in seiner Erfahrung mit dem Göttlichen in heilige, geheimnisvolle Berührung gekommen sei. Der Philosoph aber, der allgemeine Geltungen zu erforschen hat, muß darüber hinausstreben; für ihn ist die religiöse Erfahrung selbst ein Problem. Und die Wirklichkeit Gottes muß er zum mindesten auch auf einem Wege zeigen, der nicht ausschließlich durch das Gebiet subjektiver, obschon höchstwertiger ‚Erlebnisse' verläuft.

Die Religion bedarf des objektiven, unbedingt festen Bodens am allermeisten. Der Ertrag der gewaltigen Geistesarbeit, die in der Religionsphilosophie von Heinrich Scholz niedergelegt ist, kann daher weder den religiös Erlebenden noch den Religionsphilosophen befriedigen. Das Philosophieren über die Religion hat eigentlich keinen Sinn mehr, wenn Scholz mit seinem Schlußwort (S. 318) recht hat: ‚Es gibt keinen „Beweis" für die Wahrheit der Religion. Die Philosophie hat das Höchste geleistet, was sie von sich aus zu leisten vermag, wenn sie Gründe entdeckt, die stark genug sind, um die religiöse Gesinnung zu stützen und den Gottesglauben, auf dem sie sich aufbaut, vor den Ansprüchen eines charaktervollen Denkens zu rechtfertigen. Die Möglichkeit, daß dieser Glaube ein Irrtum ist, bleibt unter allen Umständen vorbehalten.'

Rundschau

Zeitgeschichte

Amerikas Weltmachtstellung. Wer U. S. Amerika in seinen Grund- und Wesenszügen kennen lernen will, dem bietet sich das solid wissenschaftlich gearbeitete Werk des Dresdner Geographen Kurt Hassert über die Vereinigten Staaten* als verlässiger Führer dar. Auch wer Amerika aus eigener Anschauung kennt, wird es nicht ohne Gewinn zur Ergänzung seiner Erfahrungen heranziehen. Denn es ist mit strenger Objektivität geschrieben, die sich von überschwenglicher Bewunderung wie von absprechender Überhebung gleich frei zu halten weiß. Hassert bereiste Amerika anscheinend vor dem Krieg; trotzdem hat er es verstanden, sein Werk aktuell zu halten, wenigstens soweit Statistiken und andere Veröffentlichungen — die Amerika-Literatur hat er in weitem Umfang gewissenhaft benutzt — ihm dies ermöglichten. Denn es hat sich vieles in den Vereinigten Staaten seit diesen Tagen geändert.

So gibt uns Hassert keine neuen, überraschenden Bilder, wohl aber sorgsame, vielfach statistisch belegte Nachweise, etwa über die Steigerung der vereinsstaatlichen aktiven Handelsbilanz, das Anschwellen des Binnenhandels (‚der statistisch nicht zu erfassen ist‘)** selbst über die Zunahme des enorm gewachsenen Außenhandels hinaus, über die Umschichtung des Landes von einem Schuldner- in einen Gläubigerstaat und dergleichen mehr oder minder bekannte Folgeerscheinungen des Weltkriegs, der Amerikas Wirtschaftsmacht auch in ihrem weltpolitischen Gewicht erweitert hat. Beobachtungen, die der Verfasser über das Verhältnis von Preisbildung zum Absatzort im vereinsstaatlichen Binnenhandel je nach Beschaffenheit und Transportkosten der Ware niedergelegt hat, muten auch unter diesen gänzlich anderen Voraussetzungen wie eine grundsätzliche Bestätigung der bekannten (durch die konzentrischen Kreise um den Marktort dargestellten) Thünenschen Theorie an.

Der phänomenale Aufstieg der amerikanischen Handelsflotte seit dem Weltkrieg, die in früherer Zeit stets ein kränkelnder Zweig am blühenden Wirtschaftsbaum gewesen ist, wird veranschaulicht. Mit 417 Schiffswerften, die eine Leistungsfähigkeit von 7 Millionen Tonnen im Jahr aufweisen, besitzt die Union weit über die Hälfte aller Schiffswerften der Erde und hat England (120 Werften mit 3 Millionen Tonnen Kapazität) weit überflügelt. Der Tonnengehalt der amerikanischen Kauffahrteiflotte mit 18,35 Millionen (Brutto Reg.) Tonnen betrug Mitte Juni 1921 bereits 96 Prozent des Tonnengehalts der britischen Handelsmarine (19,57 Millionen Tonnen). Die Merchants Marine Bill vom Jahre 1920 hat den Grundgedanken der Monroe-Doktrin auf das Gebiet des Seehandelsverkehrs übertragen, und verfolgt das ausgesprochene Ziel der Monopolisierung der eigenen unter Verdrängung der fremden Seeschiffahrt von und nach den Häfen des Unionsgebiets.

Diese Ziffern und Einzelheiten, die für sich selbst sprechen, sollen nur illustrativ zeigen, wie der Geograph in einer für den Allgemeinwert des Buches nicht unvorteilhaften Weise hinter dem Volkswirtschaftler zurücktritt mit dem Ziel, die Fundamente für Amerikas ver-

---

* Kurt Hassert, Die Vereinigten Staaten von Amerika als politische und wirtschaftliche Weltmacht geographisch betrachtet. (Tübingen, Mohr, 1922.)

** Das Verhältnis des Außenhandels der Ver. Staaten zum Binnenhandel wird gemeinhin stark überschätzt. Noch um die Jahrhundertwende wurde der Gesamtaußenhandel als noch nicht 10% des Gesamtumsatzes im Lande betragend gewertet.

zeitige überragende Weltmachtstellung klarzulegen. Dabei vermeidet er die Klippe einseitiger Akzentuierung des nur-ökonomischen Denkens — als ob nicht andere, und wohl schwerwiegendere Faktoren für eine Herrschaftsgröße maßgebend wären, wie sie die Vereinigten Staaten heute darstellen und vermutlich auf eine lange Periode in der Weltgeschichte darstellen werden. Denn das nur-ökonomische Denken mit seiner materiellen Auswirkung ist in der Politik vielleicht ebenso bedenklich, wie es das nur-militärische in der Kriegszeit gewesen ist. Wer von der Volkswirtschaft nichts versteht, ist heute ein armseliger Politiker; wer sich aber ausschließlich von ihren (im Verlauf ihrer Ergründung bekanntlich sehr verschiedenen Theorien unterworfenen) Gesetzen leiten läßt — ein etwas gefährlicher. Der Geograph kommt aber dennoch und zwar nachdrücklich in dem Buche zum Wort. Man kann die politische Betrachtung eines Volkes nicht von seiner schicksalsgegebenen geographischen Lage loslösen. England und Japan verdanken ihre Weltstellung ihrer insularen Lage und können andere Aspirationen hegen, als das in unglücklichster kontinentaler Umschließung gelagerte Deutschland. Auch das hat man während des Weltkriegs, der nicht umsonst diesen Namen führt, nicht gesehen, indes die Geschichte, die älteste schon, die Vorgänge und Ursachen aufweist, aus denen beispielsweise Attika und der Peloponnes infolge ihrer freien geographischen Lage über andere natürliche Machtpositionen verfügten als das eingeschachtelte Böotien. Reflexionen dieser Art oder überhaupt geschichtsphilosophischer Natur werden bei Hassert nicht gegeben; aber seine Betrachtungen der weltpolitischen Stärke der Vereinigten Staaten führen zu solchen Gedanken, und darin ist der Verfasser, auf des unvergänglichen Friedrich Ratzels Spuren wandelnd, als Geograph Politiker. Auch sonst drängen ihn seine Befunde und Deduktionen, wie das nicht anders sein kann, vielfach auf das politische Gebiet. Man kann nicht eine Macht, wie es U. S. Amerika ist, sehen und in ihren Grundlagen verstehen ohne gelegentliche Seitenblicke auf eine Zeit und eine Mentalität, in der man in Deutschland diese Macht eben nicht gesehen hat: ‚Wenn vor Amerikas Eintritt in den Krieg das Wort gefallen ist: „Gewogen und zu leicht befunden", so war das eine verhängnisvolle Selbsttäuschung unserer führenden militärischen Kreise, die wie so viele andere über Amerika nur ungenügend unterrichtet waren und daher den Gegner gewaltig unterschätzten.‘ Die transatlantische Republik kann man nach Hassert nur zu einer Größe in Beziehung setzen, die eine richtige Anschauung vermittelt, und das ist Europa, nicht ein Teilland dieses Kontinents. Die Union ‚kann alle im Ernstfall die Hilfskräfte und den Druck eines über reiche Machtquellen verfügenden erdteilgroßen Staates gegen ein kleines europäisches Teilland aufbieten. Hätte unsere Politik diese Tatsachen besser gewürdigt, so würde sie vielleicht doch versucht haben, den Krieg mit dem an Menschen und Machtmitteln gewaltig überlegenen Gegner zu vermeiden.‘

Über diese Wahrheit, die nachgerade ‚zu spätes‘ Gemeingut auch derer geworden ist, die während des Kriegs eine andere Richtung vertraten, aber heute nicht mehr gerne daran erinnert werden, kann man nur in der traurigen Resignation hinweggehen, daß allen Gegenargumenten zum Trotz der Krieg mit Amerika zu vermeiden *war*, weil er vermieden werden *mußte*, vielleicht mit Opfern, deren größte aber immer noch nicht mit ‚Versailles‘ gleichgewogen haben würden.

Es ist dem Geographen erlaubt, etwas vor Augen zu führen, was dem Politiker, jedenfalls auf absehbare Zeiten, als eine Chimäre erscheinen muß, nämlich das Bild der Vereinigten Staaten von Europa. Welchen Nutzen würde der

alternde Weltteil aus der Aufrichtung einer Staatenvereinigung Europas in der Form einer engeren Zusammenfassung seiner Länder zu größeren Wirtschaftsräumen ohne Zollzwischenschranken ziehen oder gezogen haben — ein Gedanke, den schon Phillipp's V. großer Staatskanzler Kardinal Alberoni ventilierte! Mit einem melancholischen Hinweis auf diese schon zwei Jahrhunderte zurückliegende Bekundung einer Idee, deren Verwirklichung allein unseren Erdteil retten und es ihm ermöglichen könnte, seine Vormachtstellung oder auch nur seine Gleichberechtigung auf weltpolitischem und weltwirtschaftlichem Gebiet zu behaupten, schließt das Buch von Hassert.

Das geopsychische Problem, nämlich die Beeinflussung des Seelenlebens der Völker durch geographische Faktoren wie Wärmegrade, Bodenbeschaffenheit, Atmosphäre, Klima usw., das seit dem Standard-Werk von Buckle ‚History of civilisation in England' wohl erst in den Kreis wissenschaftlicher Erforschung getreten ist, wird bei Hassert kaum berührt. Da gerade in Amerika der psychische Einfluß an dem Hinaufwachsen der Menschen und ihrer Schöpfung einen so einschneidenden Anteil hat, hätte die Untersuchung dieser Zusammenhänge vielleicht noch etwas eingehender auf diesen Mitbestimmungsfaktor erstreckt werden können. Aber Hasserts Art und Methode hat sich so sehr auf exakte, gutunterlegte Stoffbehandlung und möglichst einwandfreie Urteile beschränkt, daß der Verfasser wohl nicht gerne ein Grenzgebiet beschritt, das vielfach noch auf hypothetischem Grund zwischen Geographie und Psychologie gelegen ist.

Dr. J. A. Lettenbaur.

Kunst

Caspar David Friedrich hat das Schicksal des Künstlers erfahren, der, an der Grenze zweier Kulturen, von einer jeden unverstanden bleibt, weil er, der versinkenden im tiefsten Wesen schon fern, die neue Gefühlsweise der heraufdämmernden mit solcher Leidenschaft verkörpert, daß nur der völlig Gleichgestimmte ihm Echo werden kann. Nicht zufällig, sondern aus tiefer Wesensgleichheit hat Heinrich von Kleist den spezifischen Geist in diesem malenden Zeitgenossen erkannt, der einen die Natur, die Landschaft so anzusehen zwingt, ‚als ob einem die Augenlider weggeschnitten wären'. Damit ist mit einer ganz unheimlichen Hellsichtigkeit der unerhörte Vorgang ausgedrückt, daß die Natur, völlig erbarmungslos und ungehemmt durch das verschönend abmildernde Dunkel der Wimpern, in die menschliche Seele hineinstürmen und dort ihr Widerbild zugleich schaffen und entdecken kann. Auch Kleist hat den säkularen Gegensatz in sich erfahren, der in der Ablösung einer Geselligkeitskultur, wie sie dem achtzehnten Jahrhundert eigen war, durch die Anfänge einer Wesenskultur sich ausprägte, wie sie in den künstlerischen Menschen des folgenden Säkulums fühlbar werden. Eine ‚Verschiebung des erotischen Maximums von der Sexualität auf das Naturerlebnis' nennt es W. Wolfradt, der uns kürzlich die erste Monographie über Caspar David Friedrich (Mauritiusverlag, Berlin) geschenkt hat, nachdem die Arbeit des norwegischen Gelehrten Andreas Aubert, die G. J. Kern 1915 veröffentlichen konnte, Bruchstück geblieben ist. Mit der Wolfradtschen Monographie gelangt die auf der Berliner Jahrhundert-Ausstellung 1906 beginnende Entdeckung Caspar David Friedrichs vorläufig zu einem gewissen Abschluß.

Haben wir es in der Kunst Friedrichs mit einer von ihrer Zeit als durchaus singulär empfundenen Erscheinung zu tun, die wohl Wirkung geübt, nicht aber Schule gemacht noch auch sklavische Nachahmer gefunden hat, so ist das zum Teil auch in seinem menschlichen Schicksal begründet; denn Friedrich war keine ge-

sellige Natur, sondern ein einsamer Grübler, über dessen Leben Schatten der Schwermut dunkelten. Seine Familie war einige Jahrzehnte vor seiner Geburt aus der schlesischen Heimat des evangelischen Glaubens wegen in die pommersche Stadt Greifswald ausgewandert, wo er am 5. Oktober 1774 zur Welt kam. Ein Bruder hat ihm beim Eislaufen das Leben gerettet und das eigene dabei verloren. Das umdüsterte sein Gemüt. Früh schon widmete er sich der Malerei zunächst in Dresden, dann in Kopenhagen. In der sächsischen Residenz fand er in seinem Landsmanne Philipp Otto Runge einen Freund, der ihn in den Kreis der jungen Dichter um Tieck und Novalis einführte und mit dem Maler Klinkowström und G. von Kügelgen bekannt machte. Eine Begegnung mit Kleist scheint auf seine weitere Entwicklung stark gewirkt zu haben, denn um die Jahre 1806/07 wird, wie Wolfradt sagt, ‚derjenige Friedrich sichtbar, der uns wesentlich ist‘. Ein kurzer Glanz fiel auf sein Schaffen, als der König von Preußen, die sächsische Akademie und andere hohe Kunstfreunde Gemälde von ihm erwarben, und Goethe ihm, mit vorsichtiger Zurückhaltung allerdings, doch mehrmals junge, strebende Künstler zuwies. Einige Jahre als ein Vorkämpfer der Moderne hitzig umstritten, ‚war er doch gar nicht darnach angetan, die erregte Aufmerksamkeit sich zu bewahren‘. Gab er sich auch ab und zu einmal unbekümmert oder riß ihn die vaterländische Begeisterung für kurze Zeit mit sich, so versank er doch bald wieder in eine Schwermut, ‚die ihn verleiten wollte, das Leben fortzutun‘. Eine kindergesegnete Ehe mit einer einfachen, stillen Frau vermochte das Wesen des Dreiundvierzigjährigen nicht mehr zu ändern; er wurde immer einsamer und erlag schließlich den Folgen eines Hirnleidens im Mai 1840, gerade als — Ironie des Schicksals — ein Stipendium seinem materiellen Elend zu steuern kam.

Wolfradt sieht in Friedrich vor allem den romantischen Künstler, obwohl dieser weder im allgemeinen mit einem so aus dem Geiste der romantischen Lebensstimmung heraus schaffende Zeichner und Maler wie Runge, noch im besonderen mit der romantischen Künstlergruppe der Nazarener irgend etwas gemein hat. Auch fehlen in der Landschaft Friedrichs eine ganze Menge von Zügen, die das Wesen der typischen, historisch bedingten romantischen Landschaft ausmachen, alle sogenannten romantischen Requisiten, alle Erotik, alles Spukhafte und Mythologische, alles Bewegte, wie Wasserfälle, Sturzbäche, Windmühlen und fast alle Staffage. Es ist nur die romantische Idee, der seine Werke Ausdruck geben. In seine einfache Formenwelt findet das ganze barocke Leben der Romantik keinen Einlaß. Seiner Landschaft eignet vielmehr eine ‚kahle, ausschwingende Weiträumigkeit, eine herbe Leere und schmucklose Klarheit‘. Aber wenn schon ‚alle Landschaftsmalerei romantischen Wesens ist‘, so wird es die seine in besonderem Maße, weil sie der Inbegriff eines ganz bestimmten Naturerlebnisses ist. Er empfindet Natur als metaphysische Größe, trägt an die Naturerscheinung daher einen kosmologischen Sinn heran. Deshalb ist bei Friedrich die Landschaft auch nur ein Teil der Natur, nicht ein schlechthin Seiendes, sondern ein Herausgegrenztes. Wolfradt nennt als das tiefste Thema Friedrichs: ‚Die geheimnisvolle Macht des Alls über das Irdische‘. Seine Kunst ist allgemein und welthaft. Was Friedrich von allen zeitgenössischen Landschaftsmalern unterscheidet, ist kein Unterschied der künstlerischen Qualität, sondern des Themas. Bei ihm strebt immer eine metaphysische Begebenheit zur Bildgestalt. Er wird daher auch nie ein Ausbeuter seines Motivs; denn jedes Bild ist der immer neu gesuchte und gefundene Ausdruck eines bestimmten Verhaltens zur Welt. Diese Welt aber ist erfüllt von der Idee der Vergänglich-

keit; alles an ihr ist fremdartig, unvertraut und großartig unbegreiflich. Ein urwelthaftes Raunen tönt aus der Natur, und doch ist alles darin in jeder Stunde neu als wie am ersten Tag. Das Bekannteste — ein Stück Ackerscholle, ein dunkler Bergzug, eine Mauer, ein zerspellter einsamer Baum werden bei Friedrich zur Abbreviatur des Unbekanntesten, eines annoch ganz Neuen, gleichsam so bisher noch nie Geschauten. Das Schauen, nicht das Sehen ist das Entscheidende bei Friedrich. Das besagen auch seine von C. G. Carus nach des Freundes Tode herausgegebenen ‚Ansichten über das, was Kunst und Kunstgeist in dem Menschen ist‘, und worin es z. B. heißt: ‚Schließe dein leibliches Auge, damit du mit dem geistigen Auge zuerst sehest dein Bild. Dann fördere zutage, was du im Dunkeln gesehen, daß es zurückwirke auf andere, von außen nach innen‘; oder: ‚Der Maler soll nicht bloß malen, was er vor sich sieht, sondern auch, was er in sich sieht. Sieht er aber nichts in sich, so unterlasse er auch zu malen, was er vor sich sieht.‘ — In seinen besten Landschaften ist alle Einzelwirklichkeit einbezogen in die universale Einheit. Das einzelne ist immer nur Funktion. Seinen Landschaften ist die Staffage wesensfremd, und wo die menschliche Figur als solche erscheint, ist sie ganz in die Bildstimmung hereingeholt, um nicht zu sagen darin aufgelöst. Bezeichnend ist bei Friedrich die Rückenfigur. Auch sie ist Funktion. Das in der Wolfradtschen Monographie ihr gewidmete Kapitel zeigt mit nicht gewöhnlicher Stärke der Einfühlung die gleichsam funktionelle Reziprozität, die hier in dem Neben- und Ineinander von Mensch und Gelände statthat. Der Mensch ist gleichsam Ausmündung des landschaftlichen Geschehens. Die dunkeln Umrisse der Rückenfigur verhüllen alles Individuelle, sie sind ‚ganz meditierendes Ich‘. Daher ist meist auch alle soziale Differenzierung vermieden. Würde doch jedes Hervordrängen der individuellen Psyche das Bildsein bei Friedrich zersplittern, das mit ganz eigenartiger Eindeutigkeit das Erlebnis der Landschaft ist. Während in der frühchristlichen Kunst die großen Gestalten voll von überwundener Welt sind, ist hier ‚der Mensch überwältigt von der Stimmung des Ich, von den Mächten außerhalb seiner, die aber doch wieder Produkte seines Gefühls sind‘ (!). Mit dieser Interpretation tritt das Romantische in seiner alle personale Selbstbehauptung und Würde gefährdenden Irrationalität in die Erscheinung. Indem der Verfasser gerade hier das durch das ‚christliche Abhängigkeitsgefühl‘ dokumentierte Religiöse in Friedrichs Landschaften betont und ihm ‚die Gegeneinanderabgewogenheit von Mensch und Landschaft‘ in Bildern klassischen Kunstgeistes als h e i d n i s c h gegenüberstellt, enthüllt er sich selbst als ein Romantiker. Immerhin vindiziert er Friedrichs Kunst eine ‚heimliche Klassizität‘. Er erkennt sie vor allem in dem Ebenmaß seiner Bewegung, in der Ruhe seines Feuers, in der starken Geltung der Umrißlinie, in der sanften Harmonie klar, fast streng geschlossener Formen und Flächen, nicht zuletzt in dem planvollen, frei zentrierten Aufbau seiner Bilder. Welche Kraft der Raum bei Friedrich hat, zeigt er durch eingehende, scharfsinnige Analysen solcher Bilder, worin gerade in der Raumspannung der alle Rahmung überflüssig machende, innere Halt des Aufbaus gegeben ist.

Auch ohne einzelne religiöse Symbole, wie sie Friedrich ab und zu in seinen Landschaften anbrachte, wäre, so sagt Wolfradt, Friedrichs Landschaftskunst als religiös anzusprechen, weil sie einer durchaus religiösen Grundstimmung entspringe. Das ist richtig, wenn man das Religiöse so weit faßt, wie es der Verfasser tut. Sieht er es doch schon in einem mystischen Sichverlautbaren des Alls und in jenem

Schleiermacherschen Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, ja vielleicht sogar schon in der Empfindung von der ‚Ungeborgenheit des Daseins'. Aber der religiöse Sinn spricht sich deutlicher aus, indem er in mehreren Landschaften fast beherrschend und geradezu als Exponent der Landschaft das Kreuz aufrichtet. Es versinnbildlicht nach Wolfradt ‚ihre gesamte Innerlichkeit und trägt nicht etwa erst nachträglich ein Religiöses hinein, sondern bestätigt uns deren religiöse Beseeltheit, ihre Pantheismus und Christentum verschmelzende Erlösungsmystik'. Eine ‚gebethaft steile Gesinnung' bewahrt Friedrich davor, das Werden und Vergehen im Sinne des realistischen Impressionismus als Zufälliges und Augenblickliches zu verstehen; er verehrt in ihm eine Gesetzlichkeit, denn er weiß, daß das göttliche Gesetz in den Dingen die Ursache ihrer Schönheit und ihrer Darstellungswürdigkeit ist. Man hat oft die Monotonie und Leere der Landschaft Friedrichs getadelt. Sie ist aber, wie Wolfradt anmerkt, die Konsequenz ihrer überempirischen Einstellung, ihre tragische Kraft, das was Kleist das Apokalyptische daran nennt. Obwohl durchaus nordisch, ist Friedrichs Landschaft doch keine Heimatkunst; dafür ist sie zu wenig lokal bedingt, zu überindividuell, zu unempirisch.

Friedrichs Landschaftskunst ist im Gegensatz zu allem Impressionismus Ausdruck einer Weltanschauung. Die Poesie darin liegt daher auch nicht einzig und allein in der Stimmung, sondern in der Idee. Insofern ist die erneute und vertiefte Schätzung Friedrichs Symptom eines neuen Wollens in der Kunst auch unserer Tage. Sie ist das Sichzurücktasten aus den Verirrungen eines in Abstraktionen erstarrten Expressionismus zu einer Kunst der Landschaftsmalerei, die die Landschaft wieder groß, weil als Teil einer Welt, sieht, der nur eine geistige Anschauung, ein ideenhaftes Weltbild gerecht werden kann. -th.

Soziales

Krisis der Gewerkschaften. Ähnlich wie die Wirtschaft als Gesamtheit, ähnlich wie der Parlamentarismus, ähnlich wie die Demokratie machen heutigentags auch die Arbeitergewerkschaften in Deutschland wie in andern Ländern eine schwere Krisis durch. — ‚Vor wenigen Jahren standen die Gewerkschaften noch auf einer nie zuvor erreichten Höhe der Macht und des Ansehens. Plötzlich wurde jedermann Gewerkschaftler bis hinauf in die höheren Angestellten- und Beamtengattungen. Die Gewerkschaften wurden ‚gesellschaftsfähig'; man konnte glauben, die alte Ordnung der Dinge, wo sich die Gewerkschaftler nichts weniger als allgemeiner Beliebtheit erfreuten, sei aufgehoben, um einer Ordnung der Dinge Platz zu machen, in der die Gewerkschaften berufen schienen, eine führende, bestimmende Rolle in der Wirtschaft und im Staate zu spielen. ‚Gewerkschaftler mußte man sein, wenn man wirtschaftlich mitkommen wollte; eine gewerkschaftliche Rolle spielen war zeitweise der sicherste Weg zum persönlichen Aufstieg. Die Gewerkschaften schienen die Phalanx der neuen Ordnung geworden zu sein. Mit ihnen zu paktieren, schien jedermann rätlich, der auf seine Kosten kommen wollte. Gewerkschaftsarbeit war schlechterdings gleichbedeutend mit Tarifabschluß geworden. Aus dem Lohnkampf, der früher ein Mittel der Standesbewegung der Arbeiter gewesen war, war ein Zweck geworden, der nun als Hauptsache betrieben wurde, ohne daß die Mehrzahl der neugebackenen Gewerkschaftler um seine Verbindung mit der Emanzipationsbewegung der Arbeiterschaft wußte.'

Theodor Brauer, der selbst vom Gewerkschaftssekretär zum Hochschulprofessor emporgestiegen ist, schildert in seiner neuen, soeben erschienenen Schrift ‚Krisis der Gewerkschaften' (G. Fischer, Jena) mit viel Anschaulichkeit und großer

persönlicher Anteilnahme den jähen Fall der deutschen Gewerkschaften von stolzer, siegesbewußter Höhe in unscheinbare, bedrückende Tiefe. Ferne davon, über diesen Abstieg zu frohlocken und sich an der Niederlage der Gewerkschaften zu weiden, sinnt er vielmehr den tieferen Gründen dieses traurigen Schicksals nach und versucht, zum Nutzen der Gewerkschaftsbewegung selbst, den eigentlichen ‚Fehlern‘, die begangen worden sind, nachzuspüren und den Möglichkeiten, diese Fehler künftig zu verhüten.

In den Gewerkschaften hatte sich eine innere Wesensveränderung vollzogen, das ist der Leitgedanke von Brauers Ausführungen; aus einer ausgesprochenen Standesbewegung der Lohnarbeiter wurden sie zu einer Bewegung des organisierten Proletariats. Das ist der tiefere Grund für die Krisis, die über sie hereingebrochen ist. Deshalb fordert Brauer Rückbildung der Gewerkschaften im Sinne ihrer ursprünglichen Aufgabe, zum reinen Berufsverband. — ‚Man kann die Gewerkschaftsbewegung nicht entschieden und scharf genug von jener andern Arbeiterbewegung trennen und sondern, die die Bewegung des organisierten Proletariats sein wollte und sein will, obschon die Geschichte sie bei uns in Deutschland in verhängnisvoller Weise zusammengekoppelt hat. Jene proletarische Bewegung mit überwiegend politischer Stoßkraft zielte auf die standes- und klassenlose Gesellschaft ab, war also antiständisch ihrem Ursprung und ihrem Urprinzip nach gewesen. Für die proletarische Bewegung gibt es nur eine Kategorie, nach der sich die Menschen unterscheiden: diejenige des Besitzes . . . Die Gewerkschaftsbewegung dagegen ist ihrem Wesen nach ausgesprochene Standesbewegung. Das große Losungswort des Gewerkschaftlers heißt: Teilnahme an den Errungenschaften der Kultur, und daher einen Lohn, der das ermöglicht! Der richtige Gewerkschaftler will heraus aus dem Proletariate; er will dieses unter sich lassen und persönlich aufsteigen . . . Das Gewerkschaftsprinzip ist ein Ausleseprinzip, und von „Gewerkschaft“ kann nur solange die Rede sein, als die Bewegung eine solche der nichtproletarischen Menschen ist . . .‘

Brauer tritt mit besonderer Wärme für den **Berufsgedanken** als Grundlage der Gewerkschaften ein. Die Gewerkschaft soll das ‚Berufsgefühl‘ beim Arbeiter wecken. ‚Der Arbeiter verlangt nach einem größeren Zusammenhang, nach Austausch über die Grenzen des Betriebs und seine Zugehörigen hinaus. Er will wissen, wie sein Gewerbe sonstwo betrieben wird, . . . kurz, wie es um den von ihm praktizierten Beruf steht.‘ Das ist freilich eine stark idealistische Auffassung vom Sinn der Gewerkschaften, von der man aber nur wünschen kann, daß sie allgemeiner zur Anerkennung gelange. Brauer findet sehr schöne Worte zur Begründung dieses Berufsgedankens der Gewerkschaften. ‚Das ist aber doch der Kern des Berufsgedankens, daß der Mensch eine Funktion im Dienste einer irgendwie beschaffenen Gemeinschaft ausübt. Diese Überzeugung in ihm zu stärken, die Tätigkeit in ihrem Werte für den Arbeiter selbst wie für die Gemeinschaften zu erhöhen, das ist die Aufgabe der Gewerkschaften. . . . Aus dem Bewußtsein dieser gemeinsamen Arbeit zu gemeinsamen Zielen erwächst das korporative Familiengefühl, von dem W. H. Riehl sagt, daß darin der Zauber des genossenschaftlichen Lebens bestehe. Das ist das Lebenselement der Gewerkschaften als Träger der Standesbewegung.‘

Entsprechend der idealen Aufgabe, die Brauer den Gewerkschaften zuweist, fordert er schließlich auch eine **Reform der gewerkschaftlichen Tätigkeit.** Ihr Ziel muß sein Beschränkung auf die Begründung und Festigung der Gewerkschaft als Standesbewegung. ‚Wirkliche Gefolgstreue‘ muß in erster Linie angestrebt werden. Eine große Aufgabe

mißt Brauer dem Ausbau des Bildungswesens zu. Sehr treffend sagt er: ‚Der tiefste Bildungswert liegt immer in dem Erleben der Geschichte einer Bewegung selber.‘ Die Vermittlung dieser Erlebnisse ist aber Aufgabe einer innerlich von der Sache durchglühten Persönlichkeit. ‚Wer die Geschichte der Bewegung namentlich der großen Zeiten in den Nachfahren zum Leben zu bringen vermag, wem es gelingt, auch das Kleinste von einer großen Idee durchstrahlen zu lassen, so daß es dauernde Leuchtkraft für die Mitglieder gewinnt, wer Geist und Gemüt in den Bann des Idealen zu schlagen vermag, der leistet Unübertreffliches für die Gewerkschaftsbewegung‘ (und nicht nur für sie!). Als die eigentliche Bildungsgrundlage für die Gewerkschaften spricht Brauer den Beruf an. Er ist sogar der Meinung, die Sorge um die Berufsausbildung sollte den Gewerkschaften ‚als eine öffentlich-rechtliche Funktion‘ übertragen werden. — Ganz zum Schluß wendet sich Brauer an den Unternehmer und warnt ihn, auf eine Schwächung der Gewerkschaften hinzuarbeiten. Das Interesse des Unternehmers liegt durchaus bei einer kräftigen Standesbewegung, als was Brauer die Gewerkschaften auffaßt. Gewiß birgt ‚eine Wiedergeburt der Gewerkschaften als Standesbewegung auch das Unterpfand zu einer Gesundung der Wirtschaft‘ in sich!

Brauers Schriftchen ist voller kluger, weiser Gedanken und voller Anregungen. Beim Durchlesen desselben fühlt man sich innerlich durchwärmt und — was in unseren Tagen vielleicht das wichtigste ist — mit neuen Zukunftshoffnungen und -erwartungen erfüllt. Mag man auch einige Bedenken hegen gegen Brauers offenkundige Meinung, die Gewerkschaften sollten überhaupt kein inneres Verhältnis hegen zur großen, allgemeinen Arbeiterbewegung, so muß man ihm doch durchaus in der Meinung beipflichten, sie sollten diese nicht im Sinne einer Klassenkampfbewegung unterstützen. Der Klassenkampfcharakter der Arbeiterbewegung ist auf jeden Fall zu verwerfen.

Dr. Hans Honegger.

Verschiedenes

„Kirche und Wirklichkeit.“ Offenes Schlußwort an Dr. Ernst Michel. Mein sehr verehrter Herr Doktor! Daß Sie in so maßvoller und geklärter Form meinen offenen Brief einer Antwort gewürdigt haben, danke ich Ihnen aufrichtig. Mich dünkt, es bedarf nun meinerseits nur noch eines kurzen Schlußworts. Sie scheiden meinen Aufsatz von Ihrer Mantelnote; auch dafür danke ich Ihnen. Und so mag es denn dabei bleiben. Dem habe ich kaum noch etwas hinzuzufügen; mein polemisches Bedürfnis ist nämlich gering. Ich sehe es durchaus nicht als meine Aufgabe an, öffentlich kundzutun, wann immer ich von Ihnen und Ihren Gedanken abweiche.

Sie rühren viele persönliche Fragen an. Woran ich gelitten habe oder nicht, womit ich verwachsen bin oder nicht, ob ich naiv, und wann ich rührend werde? Antwort müßte Selbstbekenntnis sein. Reden ist Silber, Schweigen ist Gold.

Sie bemitleiden mich, weil ich Sensation erregt habe. Ihre Teilnahme tut mir wohl. Ich liebe wirklich die Stille; aber ich fürchte den Sturm nicht. Doch wie ist mir? Ich errege Sensation? Da sind unsere Erfahrungen gar verschieden. Erst als die Sensation, die mir im äußersten Westen, im äußersten Osten, im Süden und im Südwesten Deutschlands um die Ohren brandete, gar nicht mehr zu verbergen war, habe ich ganz beiläufig zu einer Nebenfrage geschrieben. Wenn Sie die Sensation bis dahin im Kreise Ihrer Freunde nicht bemerkt hatten, dann waren meine Zeilen nur der zufällige Anlaß, der Sie aufschauen ließ.

Sinn und Zweck meines Briefes deuten Sie ganz zutreffend. Ich habe

ihn ja auch nicht verborgen. Gerne räume ich Ihnen ein, daß meine Selbstverteidigung gegen Überschreitung der redaktionellen Gewalt (über die ja Ihre Antwort auch eine sehr hohe Meinung entwickelt) etwas recht Nebensächliches ist. Mir lag immerhin daran. Nebensächlich ist unsere Auseinandersetzung überhaupt. Ich hoffe wenigstens in dieser verständigen Bewertung mit Ihnen einig zu gehen. Schon deshalb ist es sehr verständlich, daß sich die andern Mitarbeiter nicht auch noch damit bemengen.

Vielleicht war bei alledem unser Briefwechsel doch in einer Weise fruchtbar: er hat geklärt, mindestens darüber, daß Ihr Vorwort nur von Ihnen spricht und von Ihren Einfällen. Mir erscheint überdies die Art, wie Sie in Ihrer Antwort Ihre Ansichten darstellen, weit verständlicher und (verzeihen Sie) gelassener als im gelben Buch. Sie berühren die Formfrage. In Ihrer kämpferischen Form wurzelt Ihr Dasein. Was soll ich dazu erwidern? ‚Das tut mir für Sie aufrichtig leid.' Wie gesagt, Polemik gegen das, was Sie nicht lassen können, liegt mir fern; ebenso, wie die immer unzulängliche Zeitkritik darüber, ob Ihre Worte anmaßend sind. Das hängt doch vom Wert Ihres gesamten Lebenswerkes ab. Wie soll man den heute schon wägen? Das wäre Anmaßung, deren Odium ich nicht auf mich nehmen möchte.

Das Pathos des dröhnenden Gewissens ist jedenfalls nicht immer ein Wahrzeichen dafür, daß man sich auf dem rechten Wege befindet. Übertriebene Mystik der Gemeinschaft, deren falschen Romantizismus ich auch befehde, beruft sich ebenso darauf.

Wann der ‚Augenblick' gekommen ist, läßt sich weder lutherisch noch hegelisch entscheiden. Der Augenblick ist ihr Lieblingswort. Ich verkenne nicht, daß für viele Heilige es Augenblicke gibt, in denen Gottes Licht ihnen einleuchtet, wann nämlich es der Vorsehung gefällt, welche Geschichte lenkt. Ich meine auch nicht gerade, daß dies ‚nur ein Vorgang unter vielen im religiösen Leben der einzelnen Seele ist'. Er ist aber durchaus nicht allen Heiligen wesentlich, geschweige denn allen Christen. Wenn Sie den Augenblick Grundkategorie des christlichen Lebens nennen, so will mir das sehr einseitig vorkommen. Meinem armen Auge scheint jedenfalls der ‚dürre' Satz von den sündigen Dienern des Sündlosen, von den unvermuteten Gnaden an Unwürdige wichtiger, tiefer und durchaus nicht selbstverständlich.

Wenn ich diese schon viel zu lange Auseinandersetzung mit einer Hoffnung schließen soll, so ist es die: Würde doch von allen Christen, die das ‚Amt' mit voller Kraft, hart, drohend, empört bekämpfen, die es mit rauhem Wort anfallen — würde doch von allen diesen Christen dem Amt statt dessen eine gleiche Kraft der Liebe zugewandt, es stünde besser um die Sache der Kirche. Oder darf ich mit einem Ausklang von ‚rührender Naivität' enden? Fra Ginepro war einst von einem Obern hart angelassen worden. Er antwortete nicht: liebe mich oder ich fresse dich. Er ging hin und kochte ihm ein Süpplein gegen Heiserkeit. Die Legende weiß, daß sie es beide zusammen ausgelöffelt haben in großer Liebe und Eintracht. Das war Sonntagsarbeit im Garten Gottes und hielt den Dienst nicht auf. Leben Sie wohl und erhalten Sie die Freundlichkeit Ihrer Gesinnung

Ihrem gern Ihnen ergebenen
Siegfried Behn.

Neues vom Büchertisch

Geschichte

Friedrich Schneider meint in einem bedeutsamen Weckruf ‚Die Zukunft der deutschen Geschichtswissenschaft' — er steht in *Oldenbourgs* ‚*Historisch-geographischem Taschenbuch 1924*', das unter anderen wertvollen Aufsätzen auch eine inhaltsreiche Kritik des verstorbenen E. Troeltsch über Spengler Bd. II enthält —: ‚Der mangelnde Sinn für die Bedingtheiten der Wirklichkeit hat bei uns in weitesten Kreisen und in steigendem Maße den Einfluß der großen historisch-politischen Literatur zurückgedrängt.' Das muß wieder anders werden. Mit Recht sagt *Wilhelm Bauer* (Wien) in seiner ausgezeichneten *Einführung in das Studium der Geschichte* (J. B. Mohr, Tübingen): ‚Geschichte ist . . . jetzt weniger denn je eine Angelegenheit, die bloß den Historiker angeht.' Die Führer des Volkes, die jenen realen Sinn für die historischen Bedingtheiten aufnehmen und weitertragen und dadurch die Tagesfragen mit besonnenerem Blick betrachten lernen und lehren müssen, sie werden sich dem Bann der historischen Wissenschaft unterzuordnen haben. Voraussetzung ist allerdings, daß diese selbst alle Mittel erschöpft, um Anspruch auf Exaktheit, Geschlossenheit und Fruchtbarkeit zu haben. Bauers Einführung ist für die werdenden und auch schon fertigen Historiker, weiterhin aber auch für solche, die überhaupt in der Geschichte etwas Lebenspendendes und Gegenwartbauendes erblicken, ein vortrefflicher Wegweiser in das Land einer Wissenschaft, die man vielleicht als eine der leichteren auffassen möchte. Sie zeigt aber auch die Mühen, die es hier zu überwinden gibt, wie bei jeder anderen ernst gemeinten Wissenschaft. Dieser arbeitsame Ernst muß auch ins Volk weiterdringen, zunächst in die Schule und in die Lehrbücher. Wenn solche im ‚Hochland' gewöhnlich nicht angezeigt werden, so mag doch mit dem von *Arnold Reimann* im Verlag von R. Oldenbourg (München und Berlin 1923) erscheinenden *Geschichtswerk für höhere Schulen* eine Ausnahme gemacht werden. Denn hier fügt sich das Lehrbuch methodisch und organisch in eine einzige große Kette der Geschichtsvermittlung ein. Das ‚Grundbuch', das den Schüler (zunächst offensichtlich nur an preußischen Anstalten) von Quarta bis Prima begleiten soll — es geht ihm nur noch ein (noch nicht gedrucktes) Elementarbuch voraus —, ist für die *Alte Geschichte* von *Friedrich Cauer*, für *Mittelalter und Reformationszeit* von *Johannes Ferber*, für die *Neuzeit von 1648 bis zur Gegenwart* (wobei besonders die letzten Jahrzehnte stark betont sind) von *Kurt Gerstenberg* bearbeitet. Eine Einzelprüfung mag manches ergeben, was man anders haben möchte, — etwa im 2. Heft S. 72 den in einem Geschichtslehrbuch völlig unnötigen, noch dazu schiefen Affront gegen die ‚jesuitische Moral' u. a. Als Ganzes bedeutet das Reimannsche Unternehmen nach zwei Richtungen hin eine, wie mir scheint, bahnbrechende und zukunftverheißende Neuheit: einmal die Einheitlichkeit des Lehrbuchs von der untersten bis zur obersten Stufe, bei den heutigen Verhältnissen ein wichtiger Faktor, und dann die Förderung der freien Entfaltung des Unterrichts, die dem Lehrer gestattet, sich und die Schüler von den Fesseln des Buchs zu befreien und dieses doch als feste Stütze gebrauchen zu können. Die ethische Tendenz in dieser Verselbständigung von Lehrer und Schüler setzt sich fort in den ‚Ergänzungsbänden' des gleichen Werkes, die auch in einer eigenen gediegenen Publikumsausgabe erscheinen. Diese sollen dem Lehrer dazu dienen, sich mit den einzelnen geschichtlichen Problemen tiefer zu befassen und sie von einer höheren Warte als der des bloßen Wissens aus zu beleuchten, anderseits dem interessierten Schüler ein Hilfsmittel für sein Privatstudium an die Hand geben; endlich bedeuten die neun Bände, auf die diese Reihe berechnet ist, für einen breiteren Leserkreis eine kurzgefaßte und übersichtliche ‚Weltgeschichte'. Erschienen sind bis jetzt drei Bände: *Julius Richter, Die Religionen der Völker*, liefert eine knappe Charakteristik der verschiedenen Religionen und zu gleicher Zeit den Beweis, daß die positivste Stellung zur christlichen Religion gegenüber einem verwaschenen Nur-Historismus am leichtesten aus einer gründlichen Kenntnis der anderen Religionen gewonnen werden kann. Methodisch ist das Buch ausgezeichnet; nirgends sind uns z. B. die Schichten der griechischen Religion so präzis auseinandergelegt und wieder verbunden begegnet wie hier. Einen geschichtlichen Überblick über das *Mittelalter* gibt *Dietrich Schäfer*. Knappe Darstellung der Tatsachen unter Voraussetzung realer Kenntnisse, breitere Herausarbeitung der Grundlagen und Ergebnisse, eingehende Behandlung epochaler Ereignisse (z. B. des Investiturstreits), Streben nach Objektivität (z. B. bei der Persönlichkeit Gregors VII.) — diese Grundzüge machen

das Buch zu einer anregenden Lektüre. Das gleiche gilt von der Weltgeschichte von 1648—1789, die Ludwig Rieß unter dem Titel ‚Die Basis des modernen Europa' darstellt. Stärker noch liegt hier der Nachdruck auf den Problemen; weiter öffnen sich die Ausblicke in die Folgezeit, häufiger als im vorigen Buch kommen Kontroversen zur Frage. Ob man mit der Stellung der Verfasser stets übereinstimmt, spielt eine geringere Rolle. Das Wesentliche bleibt hier die Ehrlichkeit, die das Vertrauen weckt. Dieses Vertrauen müssen wir einem Buch wie Willy Pastor, Deutsche Urzeit. Grundlagen der germanischen Geschichte (Leipzig, H. Hässel) trotz des einleitenden Mahnrufs ‚Zurück zu den Quellen' grundsätzlich versagen. So interessant sich auch diese gesammelten Aufsätze lesen, eingeschlossen der über die germanischen Grundlagen des Hammurapi-Gesetzes, so sicher auch einige mit unumstößlichem Material arbeiten (wie die Urgeschichte der Sicherheitsnadel), so sehr stoßen andere wieder ab durch den Eindruck überkühner, ideologischer Konstruktionen. Zudem haben wir überall das Gefühl, als sei das Buch von einem Standpunkte aus geschrieben, der zwar feststehen, aber nicht weit sehen läßt. Diesen letzteren Charakterzug teilt mit ihm in gewisser Hinsicht das gewandt geschriebene und allerdings auch in den Tatsachen meist besser fundierte Geschichtsbild von Frhr. von Bissing, Das Griechentum und seine Weltmission (Leipzig, Quelle & Meyer; Wissenschaft und Bildung 169), das selbst zugesteht, es sei zu einer Streitschrift für den völkischen und den Königsgedanken geworden. Diese Metamorphose ist an sich bedenklich; in diesem Fall bedeutet sie schlechterdings eine Vergewaltigung des geschichtlichen Sinnes; die Kräfte, die das Griechentum einer Weltmission fähig und würdig machten, schlummern in Phidias, Sophokles, Platon; man darf nicht den Byzantiner für den Hellenen, nicht den Antiquar für den Künstler, nicht den Ausbeuter und Ausrufer für den Schöpfer setzen! Aus der Spätzeit des Altertums liefert uns Wilhelm Reeb Auszüge aus Ammianus Marcellinus, dem Geschichtschreiber der germanischen Völkerwanderung, in einer neuen, leider holprigen und undeutschen Übersetzung (‚Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit' Bd. 3; Leipzig, Dyksche Buchhdlg.). Als Bd. 95 der gleichen Sammlung gibt Georgine Tangl eine gut übersetzte Auswahl aus dem Register Innocenz III. über die Reichsfrage 1198—1209, Briefe voll tragischer Kraft und spannender Fülle, geschrieben in der Zeit einer Schicksalswende wie wenige andere. Der Mündel des theokratischen Papstes, Friedrich II., der Hohenstaufe, steht im Scheitelpunkt dieser Wende. Wolfram von den Steinen, Das Kaisertum Friedrichs II. nach den Anschauungen seiner Staatsbriefe (W. de Gruyter, Berlin) möchte diesen Herrscher hinstellen als deutlichsten Vertreter des mittelalterlich-römischen Kaisertums, das sich in ihm am letzten und am lichtesten verkörpert haben soll (vgl. Novemberheft S. 214 ff.). Dieser Idealisierung widersprechen die kulturhistorischen und welthistorischen Tatsachen. Friedrich II. war ein Übergangsmensch wie keiner; sein Geist war zweier Welten Schlachtgebiet, auch in der Auffassung seiner kaiserlichen Macht. Gilt doch gerade sein sizilisch-staufisches Reich als einer der ersten modernen Staaten. In dem inhaltsreichen Aufsatz ‚Die Anfänge des modernen Staats', den Georg von Below neben zwei anderen (‚Der Ursprung der Landeshoheit' und ‚Mittelalterliche und neuzeitliche Teuerungspolitik') in die zweite Auflage seiner Sammlung ‚Territorium und Stadt. Aufsätze zur deutschen Verfassungs-, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte' (Histor. Bibl. Bd. 11. München, R. Oldenbourg) eingefügt hat, wird stets mit der Voraussetzung der sizilischen Priorität gerechnet; freilich weist Below auch darauf hin, daß fast gleichzeitig auch in Deutschland, zwar nicht im Reich, aber in den Territorien, die Keime des modernen Staatsgedankens gegenüber dem alten Lehensstaat sich zu entwickeln begannen. Wir halten diesen Aufsatz für eine der bedeutungsvollsten Arbeiten zum Verständnis des sogenannten Mittelalters überhaupt. Für Deutschland als staatliche Einheit bedeutet ja gerade das 13. Jahrhundert den deutlichen Beginn der Auflösung; um so stärker entwickeln sich die anderen Nationen in staatlicher Geschlossenheit. Politik machen in Deutschland nur mehr die Territorien, auch die Kaiser nur mehr als Territorialherren. Diese grundlegende Tatsache vermissen wir ein wenig in der fleißigen, aus den namhaften Historikern, z. B. Ranke, reichlich zitierenden und im allgemeinen richtig und geschickt einführenden Zusammenstellung von G. v. Schoch, ‚Die politischen Beziehungen zwischen Deutschland und England vom Ausgang des Mittelalters bis zum Jahre 1815 (Bücherei der Kultur und Geschichte 20. Bonn und Leipzig, K. Schroeder). Freilich setzt die Darstellung erst mit Heinrich VIII. kräftig ein. An den Beginn

dieser neuzeitlichen Periode stellt die übliche Geschichtseinteilung die Zeit der Entdeckungen. Aus ihr bringt die Monographie von Franz Hümmerich, ‚Die erste deutsche Handelsfahrt nach Indien 1505/06‘ (Hist. Bibl. Bd. 59, R. Oldenbourg) eine interessante Episode. Genaue Quellenstudien, vor allem portugiesischen Ursprungs, zeichnen diese prächtige Untersuchung aus. Über einen Vertreter des Renaissance-Kapitalismus handelt Wilhelm Maasen, Hans Jakob Fugger, 1516 bis 1578. Ein Beitrag zur Geschichte des 16. Jahrhunderts. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Paul Ruf (Hist. Forschg. u. Quellen 5. Heft, München und Freising, Dr. F. P. Datterer) unter Heranziehung reichen ungedruckten Urkunden- und Briefmaterials. Freilich hat sich dieser Fugger, der Sohn Raymunds, nicht so sehr als Bürgermeister und kaiserlicher Diplomat während des schmalkadischen Krieges, noch weniger als nicht sonderlich glücklicher Leiter des Handelshauses, als vielmehr in bayerischen Diensten unter dem Herzog Albrecht V. Bedeutung und Ansehen erworben: er war einer der eifrigsten Förderer von Kunst und Wissenschaft; seine große Bücherei bildet einen der Grundstöcke der Münchener Staatsbibliothek, wie O. Hartig in seiner eingehenden Geschichte der Gründung dieses Instituts dargetan hat. Einen anderen treuen Diener eines bayerischen Herrn, Maximilians I., des Schöpfers der bayerischen territorialen Souveränität, schildert das umfangreiche Buch von Jos. Sturm ‚Johann Christof von Preysing. Ein Kulturbild aus dem Anfang des Dreißigjährigen Krieges‘ (München, Dr. F. A. Pfeiffer). Die gründliche, fast überminutiöse Untersuchung mag gleichermaßen zur Illustration der politischen Tendenzen des sich separierenden Bayern wie — des Verfassers eigentliche Absicht — zur Erfassung der kulturellen Umwelt eines bayerischen Diplomaten und Landedelmannes dienen. Leichteren Gewichtes ist das Bildchen, das Johann Graf Fekete de Galántha von ‚Wien im Jahre 1787‘ zeichnet, die ‚Skizze eines lebenden Bildes von Wien, entworfen von einem Weltbürger‘, aus dem Französischen von V. Karwill (Wien-München, Rikolaverlag). Der Graf (gest. 1803) ist glühender Verehrer Josephs II., ohne dessen Ernst zu kennen, ist Kosmopolit, Aufklärer, Skeptiker; was er plaudert, ist zum Teil ganz amüsant, aber ob dieses Bändchen zu jenen Schriften gehört, die die Sprache ihrer Zeit ganz vernehmlich sprechen und daher neuem Lichte ausgesetzt werden müssen, ist zu bezweifeln. Dagegen zeichnet eine dem Titel nach so nüchterne Abhandlung wie die des Kapburen A. L. Geyer, ‚Das wirtschaftliche System der niederländischen ostindischen Kompanie am Kap der Guten Hoffnung 1785 bis 1795‘ (Hist. Bibl. Bd. 50, R. Oldenbourg) mit ungemein viel interessantem Material das Muster einer kapitalistisch-bureaukratischen Mißwirtschaft. Die 1602 zum Zwecke des Handels mit Indien errichtete Gesellschaft gründete am Kap zunächst eine Erfrischungsstation, gewann aber später halb aktiv, halb unfreiwillig das Hinterland als Kolonie dazu. Unsere auf intensive archivalische Forschungen gestützte Studie behandelt die Zeit ihres — wohlverdienten — Zusammenbruchs: 1795 wurde das Kap englisch, 1798 die Gesellschaft von der Regierung der Batavischen Republik aufgelöst — Ereignisse, die enger oder weiter mit den großen Umwälzungen in Europa zusammenhängen. Als mächtiger Widerhall dieser Zerstörungen und Neuschöpfungen erscheinen uns auch die ‚Stimmen aus der Zeit der Erniedrigung‘, die Rudolf Vaupel in A. Duchs Sammlung ‚Der deutsche Staatsgedanke‘ (Dreimaskenverlag) ausgewählt und eingeleitet hat. Stein (goldene Sätze auch allgemein menschlicher, nicht allein politischer Weisheit aus der Denkschrift ‚Über die Leitung des Preußischen Staates‘), Clausewitz, Gneisenau, Hardenberg, W. v. Humboldt, Jahn, Kleist, Scharnhorst, Schleiermacher kommen zu Worte; der Geist eines ehrlichen, positiven Aufbauwillens weht fast überall in dieser Auswahl, am stärksten aber bei den Männern, die den nationalen Wiederaufstieg am engsten mit der menschlichen und christlichen Wiedergeburt verknüpfen: Stein, Humboldt und Schleiermacher. Mit der Zeit der tiefsten nationalen Demütigung setzt auch die ‚Geschichte des Kurfürstentums Hessen‘ von Philipp Losch (Marburg, N. G. Elwert) ein, die auf 460 Seiten die Jahre 1803 bis 1866 umfaßt, also die Zeit vom Tage der Selbsterhöhung des Landgrafen von Hessen-Kassel zum Kurfürsten bis zur Einverleibung in die preußische Monarchie, die Regierungen Wilhelms I. (1803—1821) — unterbrochen durch die Episode des Königreichs Westfalen (1807—1813) —, Wilhelms II. (1821—1831) und der Mitregentschaft des Kurprinzen (1831—1847) und Friedrich Wilhelms (1847—1866). Der Verfasser ist reiner Legitimist: er glaubt an die Absolutheit des Rechts der Brabanter Dynastie als gebietenden Faktors an Lahn, Fulda und Diemel; er verteidigt — ohne die persönlichen und politischen Mängel,

Fehler und Sünden der bis in die Titulatur hinein reaktionären Landesherren zu verschweigen — dennoch ihre Stellung gegenüber den liberalen Demagogen von 1848 und später, wie gegenüber der Bismarckschen Gewaltpolitik, die oft genug Hand in Hand mit dieser Revolutionspartei ging; er stellt die sprichwörtliche Fabel von den ‚hessischen Zuständen' ins rechte Licht und versucht dem vielgeschmähten Hassenpflug die Ehre wiederzugeben, die ihm mit gehässiger Ironie von einer kleindeutschen liberalen Geschichtschreibung geraubt wird; er verurteilt mit aufrichtigem Eifer die Tatsache und Art der Vergewaltigung von 1866. Der innere Drang zur Apologie um jeden Preis wirkt ja, wie überall, auch hier manchmal peinlich; aber die Warmherzigkeit der Gesinnung, die sich deutlich auf die schöne Darstellung überträgt, läßt uns gerne und freundlich bei diesem ehrlichen Buche weilen; wir können zum mindesten das daraus lernen, daß wir seit 1871 allzusehr daran gewöhnt wurden, die Geschichte des Deutschen Bundes nur durch die kleindeutsche und liberale Brille zu sehen. Außerdem findet eine andere Erkenntnis in diesem Buche eine Stütze: die Wahrheit von der Relativität des staatlichen Legitimitätsbegriffs.

Philosophie

Die ‚**Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles**' hat Walter **Kinkel** höchst überflüssigerweise nochmals bearbeitet (W. de Gruyter, Berlin). Da sie sich nicht wesentlich über das Niveau seiner früheren philosophiegeschichtlichen Arbeiten (vergl. ‚Hochland' 18, I., 646 und 20, I. 220) erhebt — wenn auch im Vergleich mit diesen die konstruktive Begriffsspielerei gegenüber der Darstellung der behandelten Systeme ein klein wenig zurücktritt — ist hier kein Wort mehr darüber zu verlieren. Dasselbe gilt vom 3. Band von Kinkels ‚Allgemeiner Geschichte der Philosophie. Entwicklung des philosophischen Gedankens von Thales bis auf unsere Zeit', der wie die früheren von hegelsierender Begriffskonstruktion durchtränkt ist. Er reicht von Eckhart bis Kant und trägt den programmatischen Titel: ‚**Die Befreiung des Geistes aus den Banden der Gegebenheit**' (A. W. Zickfeldt, Osterwieck a. Harz; M. 7.30, geb. M. 9.10). Wie ganz anders als diese Abstraktionen liest sich die anschauliche, im besten Sinne des Wortes populäre Darstellung in den ‚**Lebensanschauungen alter und neuer Denker**' von Franz **Sawicki** (F. Schöningh, Paderborn). Dieses Werk — eine Ergänzung der bekannten ‚Lebensanschauungen moderner Denker' des Verfassers nach rückwärts — bildet durch die lebendige Berührung, in die es den Leser mit den klassischen Philosophen der Vergangenheit versetzt, eine vorzügliche Einführung in das philosophische Denken — eine bessere als etwa die ‚**Einleitung in die Philosophie**' von Paul **Menzer** (Niemeyer, Halle; M. 1.20), die, wenn auch von edlem Idealismus getragen, in der metaphysikfeindlichen Einstellung des Kantianismus befangen, in den letzten Fragen der Weltanschauung keine andere Entscheidung zu finden weiß als eine ‚gefühlsmäßige'. Ein gemäßigter Kritizismus ist es auch, den Paul **Apel** in ‚**Die Überwindung des Materialismus.** Sechs Dialoge zur Einführung in die Philosophie' (Akademische Buchhandlung Haller & Schmidt, Berlin) dem Materialismus Haeckels entgegensetzt. Die populäre Art, mit der diese auf die Massen berechnete Unphilosophie — für den Nachdenklicheren hat sie ja schon längst aufgehört, Problem zu sein! — widerlegt wird, ist gewiß verdienstlich. Aber auf welch andere Höhe, zu welchen Quellen wirklicher Kraft führt demgegenüber Sawickis kaum minder allgemeinverständliches Werk! Von ihm sind bisher zwei Bände (je M. 2.50) erschienen, die eine harmonische Einheit bilden. Denn ‚Das heidnische Altertum' gleitet ganz ungezwungen hinüber in ‚Die christliche Antike und das Mittelalter'. Besonders dieser zweite Band, der Augustin, Thomas und Eckhart umfaßt, ist verdienstlich. Denn eine allgemeinverständliche Einführung in die klassische christliche Philosophie fehlte so gut wie völlig. Man mag in Einzelheiten anderer Ansicht sein als Sawicki — im ganzen wird man an dem schönen Werke nur bedauern, daß es die ‚Lebensanschauungen' in den Vordergrund stellt und die metaphysischen Probleme nicht weiter als zum abgerundeten Bilde gerade nötig heranzieht. Ist doch heute der Hunger nach Metaphysik größer denn je — freilich damit auch der populären Darstellung eine neue und schwierige Aufgabe zu lösen gegeben. Die Gefahr, verschwommene Vermutungen an Stelle besonnenen Denkens zu setzen, ist hier groß. Vor ihr sichert nur nüchterne erkenntnistheoretische Vorarbeit, wie sie in allgemeinverständlicher Form, knapp und klar die vorzügliche kleine Schrift von August **Messer**, ‚**Der kritische Realismus**' (‚Wissen und Wirken', Bd. 9, G. Braun, Karlsruhe; M. 1.—),

darbietet. Dem kritischen Realismus steht auch das flüssig geschriebene Büchlein von Friedrich Lipsius, ‚Naturphilosophie. Philosophie des Anorganischen‘ (Jedermanns-Bücherei, F. Hirt, Breslau; geb. M. 2.50), nahe, das sich recht gut zur Orientierung für ‚Jedermann‘ eignet und, obwohl es auch die neuere Wendung der Naturwissenschaft berücksichtigt, keine mathematischen Kenntnisse voraussetzt. Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Anschauungen des Verfassers sind allerdings sehr verschwommen.

In ein dem Zeitgeist naheliegendes, aber durch Modeschlagworte heillos verwirrtes Gebiet sucht Christian Janentzkys Vortrag ‚Mystik und Rationalismus‘ (Duncker & Humblodt, München) durch eine historisch fundierte, schärfere Scheidung der Begriffe Klarheit zu bringen. — Von dem instruktiven, von Raymund Schmidt herausgegebenen Sammelwerk ‚Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen‘ ist der IV. Band erschienen (Meiner, Leipzig; geb. M. 10.—). Unter den Mitarbeitern ragt die Gestalt Benedetto Croces hervor, dessen Beitrag nicht nur der alphabetische Zufall, sondern auch ein inneres Recht an die Spitze des Bandes stellte. Von den übrigen, fast durchwegs Sterne dritter und vierter Größe — neben Konstantin Gutberlet, Harald Höffding, Leopold Ziegler und Theodor Ziehen marschiert gar ein Wilhelm Ostwald unter den ‚Philosophen‘ der Gegenwart auf! — ist zweifellos Graf Hermann Keyserling der interessanteste, der in Bild und Schrift eine peinliche, dem Philosophen nicht geziemende Eitelkeit zur Schau trägt. Über ihn und seine Schule orientiert in ausgezeichneter Weise eine Broschüre von Wilhelm Vollrath (A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Erlangen; M. 1.20), die gefällige Darstellung mit treffender Kritik verbindet. Der Sache nach Ähnliches leistet für Spengler — nur in zu konziliianter Form vielleicht — die Schrift von R. H. Grützmacher, ‚Spenglers „Welthistorische Perspektiven“ und das Christentum‘ (ebenda, M. 1.60). Von einer geistvollen und aufschlußreichen Konfrontierung Spenglers mit Hegel ausgehend, erhebt sich das Werk von Kurt Leese, ‚Die Geschichtsphilosophie Hegels, auf Grund der neuerschlossenen Quellen untersucht und dargestellt‘ (Furche-Verlag, Berlin), zur Höhe einer gründlichen, fleißigen und bei aller gelegentlich anklingenden Überschätzung seines Helden sachlichen Einführung in Hegels Philosophie. Die Beurteilung Spenglers vom Standpunkt der wahrhaft philosophischen Weltansicht Hegels wird unbeschadet aller berechtigten Kritik den philosophischen Intentionen Spenglers in ganz anderer Weise gerecht als alle von den Einzelwissenschaften herkommende Krittelei. So ist auch dieses Buch ein Zeichen, daß unsere Zeit wieder hindrängt zu großen philosophischen Konzeptionen.

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes: Caspar David Friedrich, ‚Stadtmauer von Greifswald‘, ‚Mönch am Meer‘, ‚Kreuz im Riesengebirge‘ und ‚Selbstbildnis‘ vergleiche den Artikel auf Seite 213. Die Bilder sind dem dort gewürdigten Werk von W. Wolfradt über Caspar David Friedrich (Mauritiusverlag, Berlin) entnommen.

Berichtigung. Auf Seite 171 Zeile 16 und 17 muß es heißen: Wirt die gesamte Bildung eines Kulturvolkes, seines Gastes auf. Das . . .

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel’schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.

Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst · Herausgegeben von Karl Muth

Neuntes Heft 1923/1924 * Einundzwanzigster Jahrgang

Juni

Jos. Kösel'sche Buchhandlung München u. Kempten


Conrad Jaeger



Hieronymus Bosch / Die Hölle



Die Psychologie von Bourgeois und Proletarier / Von Paul Ernst

Marx betrachtet das Proletariat nur als eine geschichtliche Erscheinung. Von seinem Standpunkt aus hat er recht. Man kann den Proletarier aber auch als einen der großen menschheitlichen Typen auffassen, als eines der menschlichen Urbilder. Diese Urbilder gibt es zu allen Zeiten, und die geschichtlichen Unterschiede der Zeiten entstehen nur dadurch, daß immer verschiedene Urbilder hervortreten. So gibt es etwa auch heute noch Vornehme, wie es sie immer gegeben hat; aber man merkt nichts von ihnen, und so scheinen sie heute verschwunden.

Der Gegner des Proletariats ist die Bourgeoisie. Feindschaft ist nur möglich, wenn die feindlichen Teile vieles miteinander gemein haben, vor allem den Boden. Bei unserer Untersuchung müssen wir demnach dort anfangen, wo Bourgeoisie und Proletariat noch eins sind — nicht geschichtlich, aber begrifflich.

Stellen wir uns den natürlichen Menschen vor in seinem Verhältnis zu Gott und Welt, und behalten wir dabei immer im Gedächtnis, daß es geschichtlich den natürlichen Menschen nie gab, daß geschichtlich das Wort Nietzsches wahr ist: der Mensch, das kranke Tier; behalten wir also im Gedächtnis, daß der ‚natürliche' Mensch ein Ideal ist, eine Schauung.

Gott hat den Menschen in die Welt gestellt: wenn Gott gut ist, so doch zum Besten des Menschen. Er hat die Welt wundervoll gebaut aus Farben und Tönen; doch, damit wir uns ihrer freuen sollen. Er hat eine besondere Art von Menschen geschaffen, welche die anderen lehren, wie sie sich der Welt freuen sollen, nämlich die Künstler. Jeder wirkliche Künstler weiß das: er ist das Sonntagskind Gottes, ihm soll zuerst neues Glück aufgehen, und seine Aufgabe ist, daß er das den anderen Menschen zeigt.

Das Glück ist ein Kontrastgefühl. Es ist nur möglich, wenn auch das Leid da ist; und je tiefer ein Mensch ist, je stärker, leidenschaftlicher und weiter er fühlt, desto mehr nimmt er das Leid mit in das Glück hinein. Der Tod ist der allgemeinste Ausdruck des Leidens, in ihm gipfelt es auch; nun, der Mensch, der wirklich die Welt fühlend versteht, der weiß, daß der Tod nötig ist, daß sie ohne ihn leer und gleichgültig wäre, der fühlt den Tod als die höchste Bejahung des Lebens. Diesen Zustand nennen wir Seligkeit. Nicht immer steht auch der Höchste auf seiner Höhe; aber auch der Geringere kann dafür Augenblicke erleben, wo er diese Höhe erreicht. So geschieht das oft beim Tod fürs Vaterland. Als 1914 unsere Jungmannschaften singend in die Maschinengewehre liefen, da erlebten sie das: daß der Tod für den höchsten Menschen der Ausdruck unendlichen Jubels ist.

Das Christentum lehrt, daß Gott ‚für die Menschen' am Kreuz gestorben ist, also nicht nur den Tod, sondern den schimpflichen Tod des Verbrechers erlitten hat. Vergessen wir einmal alle dogmatische Deutung.

Denken wir an den ‚natürlichen Menschen‘: der Mensch hängt mit dem Irdischen zusammen, und das Irdische will nicht vergehen; vielleicht ist seine Seele nicht stark genug, um ihn gegen diesen Widerstand durchzureißen; da stirbt Gott am Kreuz den Verbrechertod, lächelt und sagt: ‚Folge mir nach, und noch heute abend wirst du mit mir im Paradiese sein, auch wenn du nur ein armer Schächer bist — du bist ja doch eben nur ein Mensch.‘

Wäre dieser ‚natürliche Mensch‘ die Regel, so wäre nun alles gut. Aber den natürlichen Menschen gibt es ja nicht; die Kirchenlehre hat das so ausgedrückt, daß der Mensch von Gott so geschaffen ist, daß er ein ‚natürlicher Mensch‘ war, daß er aber durch den Sündenfall diese ursprüngliche Natur verloren hat.

Den heutigen Zustand bezeichnet das Christentum als die Sündhaftigkeit. Wir müssen uns sagen, daß diese Worte die Begriffe nie ganz decken: hier liegt ja eine der großen Schwierigkeiten des theologischen Denkens. Wenn der Buddhismus ein starkes Gewicht auf die Dummheit legt, so bezeichnet er eine Seite der Sündhaftigkeit. Wir können auch Roheit, Gier, Urteilsunfähigkeit, Haltlosigkeit und viele andere Worte nennen.

Geschichtlich haben wir zu allen Zeiten eine durch das Maß dieser Sündhaftigkeit unterschiedene und nach ihr zu ordnende Menschheit vor uns. Wenn die Höchsten vielleicht dem Ziel: der Seligkeit, nahe kommen, so ist es wohl so, daß die Niedrigsten überhaupt nicht wissen, was dieses Ziel ist.

Für denjenigen, der dem Ziel fern steht, der aber doch irgendwie weiß, daß dieses Ziel vorhanden ist, gibt es als Mittel des Höherkommens unter anderem ein Kämpfen gegen die sinnlichen Triebe.

Wohlgemerkt: hier ist schon eine ungeheure Gefahr. Nur durch die Sinne können wir die Schönheit der Welt in uns aufnehmen, und unser Leben überhaupt, unser seelisches Leben auf Erden also mit, ist an die Sinne gebunden. Es wird wahrscheinlich schon ein Zeichen für den höheren oder niederen Stand eines Menschen sein, wie weit er in diesem Kampf geht — sagen wir: gehen muß. Der Vollendete würde keinerlei Kampf mehr zu führen brauchen: daher bei manchen Sekten, welche glauben, daß die höchste Vollendung auf Erden erreichbar ist, notwendig für diese der Anomismus eintritt, daß dem Vollendeten alles erlaubt ist.

Das Kämpfen gegen die sinnlichen Triebe wollen wir als Aszese im weitesten Sinn bezeichnen. Wenn zur letzten Vollendung auch der Höchststehende nicht kommt, so muß auch er eine Aszese treiben; und je tiefer ein Mensch steht, desto mehr Aszese hat er nötig. Wir können also zunächst sagen, daß das Bedürfnis der Aszese ein Zeichen dafür ist, daß ein Mensch nicht auf der höchsten erreichbaren Stufe der Menschlichkeit steht. Dabei müssen wir aber immer wissen: erstens, daß diese Aussage schon für eine hohe Ebene gilt; denn schon durch diese Einsicht, daß er Aszese treiben muß, erhebt sich ein solcher Mensch über die Masse, welche mit ihrem sinnlichen Dasein zufrieden ist; und zweitens kann es geschehen, wie das

bei manchen Heiligen der Fall war, daß die innere Wage des Gewissens besonders empfindlich ist und Vorgänge als schwere Fehler empfindet, welche eine ruhigere Natur nicht so schwer nimmt. Wir müssen außerdem auch immer festhalten, daß die Masse durchaus nicht unter allen Umständen in Roheit des Sinnlichen zu leben braucht. Es gibt auch eine Art Unschuld des sündhaften Zustandes, in einfachen, herkömmlich geregelten und natürlichen Verhältnissen, die ja, am äußersten Ziel der Menschheit gemessen, wohl etwas recht Niedrigstehendes ist, die auch keinen Widerstand leisten kann, wenn nun die Gemeinheit und Verworfenheit, die sich in zersetzten Zuständen entwickelt, einstürmt — man denke etwa daran, wenn Leute aus altgeordneten ländlichen Verhältnissen in die Stadt und in proletarische Verhältnisse kommen — die aber doch, gesellschaftlich betrachtet, sehr wertvoll ist: denn hier haben die Völker den Rückhalt, aus dem sie den Verbrauch an körperlicher, geistiger und seelischer Kraft bestreiten können; ein Volk etwa, wie die Franzosen, welche in ihrem Bauernstand diese, man kann sagen, Barbarenunschuld nicht haben, geht seinem Untergang entgegen.

Jeder wahrhaft Fromme fühlt sich verantwortlich für seinen Nächsten, für die ganze Menschheit. Wer der Vollendung so nahe kommt, wie es uns Menschen beschieden ist, der erlöst, ausgedrückt in unserer heutigen Sprache der Vereinzelung, sich selber. Er weiß ganz genau, daß die andern nie werden erreichen können, was er erreicht, erreicht nur durch eine unbegreifliche Zusammenwirkung äußerer und innerer Kräfte. Trotzdem sucht er immer und immer wieder den anderen mitzuteilen. Das kann man geschichtlich überall beobachten, und mit dem Verstand betrachtet, den wir heute bei wissenschaftlichen Untersuchungen anwenden, begeht er durch das Mitteilen eine Sinnlosigkeit: merkwürdig genug, denn ein solcher Mann ist doch zugleich von der höchsten Klugheit. Man denke nur an das Wort des Herrn: „Ich habe dich versammeln wollen, wie die Henne ihre Küchlein; aber du hast nicht gewollt.' Er hat das doch ganz genau gewußt, daß der Wille nicht vorhanden war (der Wille: das ist religiös ausgedrückt; weltlich heißt es: das Können). Mit anderen Worten: hier ragt das Jenseitige ins Diesseits; und wie schon die relative Vollendung nicht völlig erklärbar für uns ist, so ist es auch dieser Trieb der Mitteilung nicht. In der Kirche ist dieser für uns unerklärbare Trieb nun Ordnung geworden: Ordnung natürlich, wie sie auf Erden möglich ist, also mit Mitteln der politischen Herrschaft. Luther hat in seiner Frühzeit, die allein genial war, nur vom Einzelnen gewußt und die Bedeutung der Kirche nicht verstanden: als er durch Schicksale so weit war, sie verstehen zu können, da war er bereits so verstrickt in äußere Geschehnisse, welche dem kindlichen Mann eine ganz andere, innere Bedeutung zu haben schienen, daß er nun versuchen mußte, von sich und seinen Freunden aus eine Gegenkirche zu schaffen.

Die katholische Kirche ist eine Anstalt, durch welche die Menschheit

zu Gott geführt wird. Es geschieht das durch Mittel, welche wir, wissenschaftlich gedacht, heute als magische bezeichnen,* nämlich durch die Sakramente. Eine notwendige Nebenwirkung bei ihr ist, daß sie für ihren Zweck die Menschen aufklären muß in bezug auf Ziele, die überhaupt erstrebenswert sind, daß sie also auch das tägliche Leben leitet.

Eine Anstalt, welche die ganze Menschheit zu leiten hat, muß natürlich Anordnungen treffen, welche für die Allgemeinheit verbindlich sein können. Große bedeutende Naturen finden sich in allen Verhältnissen zunächst nicht zurecht, denn diese Verhältnisse sind nicht für sie gemacht. Luther gehörte zu den seltenen Naturen, die man als religiös genial bezeichnen kann — die Flachheit des Wortes ist mir klar — und im Besondern war er ausgezeichnet durch ein tiefes, dichterisches Empfinden. Er war kein Dichter, vielleicht war ein Dichter damals nicht möglich, aber er empfand als Dichter, als eines der Sonntagskinder Gottes. Er empfand seine Sündhaftigkeit so tief, wie sie nur ein wahrhaft frommer Mann und ein wahrer Dichter, der eben Gottes Antlitz geschaut hat, empfinden kann und suchte Erlösung von ihr. Die Kirche bot ihm die allgemeinen Mittel an, die sie für die Menschheit zur Verfügung hat: er kasteite sich immer furchtbarer, und notwendig wuchs immer mehr seine Verzweiflung.

Nun tat er alles, was ihm vorgeschrieben war, was ihm geraten werden konnte. Er hatte einen klugen und gütigen Vorgesetzten, der wohl merkte, daß sein Weg nicht richtig war und ihm nach seiner Einsicht zu Hilfe kam; aber er war doch wohl nicht bedeutend genug, um dem großen Menschen eine Hilfe sein zu können; und so kam Luther immer tiefer in Verzweiflung, denn dieser Weg war eben nicht sein Weg, ihm hatte Gott den Weg bestimmt, den er für seine Sonntagskinder gebaut hat.

Plötzlich steht er auf diesem Weg. Alles fällt von ihm ab, das ihn gequält hat, sein entzücktes Auge sieht plötzlich die göttliche Schönheit der Natur, des Lebens. Er kann sein Glück nicht bilden als Dichter, so muß er denn suchen, es begrifflich darzustellen: er bildet seine Lehre von der Gnade, der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Die neueste Forschung hat gefunden, daß seine spätere Erinnerung — auf der ja das herkömmliche Bild dieser Zeit ruht — ihn beständig betrügt. Natürlich, er ist eine Dichternatur, immer findet er nur das, was er gerade braucht, er ist keine wissenschaftlich objektive Natur. Und so kann es ihm denn geschehen, daß er bald fest davon überzeugt ist, daß die Kirche ihm diese Lehren verheimlicht hat, die ja so klar in dem geschriebenen Wort Gottes stehen, und daß er durch die Verheimlichung in den Gegensatz zur Kirche gekommen ist und als ehrlicher Mann kommen mußte.

Luthers Bild schwankt sehr in der Geschichte. Bei den Protestanten erscheint er als ein mittelmäßiger Pastor, und von seinen wirklichen Eigen-

* Bei diesen und ähnlichen Stellen bitten wir unsere Leser, nicht zu vergessen, daß der von uns als vorurteilsfreier Denker geschätzte Autor Anhänger Luthers ist.

schaften ist ihm nur der Zorn geblieben und eine gewisse Professorenhaftigkeit, beides Eigenschaften, durch die er ganz gewiß nicht bedeutend ist. Die Katholiken fassen ihn nach dem herkömmlichen Ketzerschema als hochmütig auf.

Hochmütig ist nun der kindliche Mann gewiß nicht gewesen. Er wundert sich über sich selber, er stutzt, er begreift nicht, wie es kommt, daß er, ein kleiner Mensch, soll nun die Wahrheit gefunden haben, die so viele große Männer nicht sehen konnten. Einmal tröstet er sich damit, er sei doch Doktor der Theologie, da müsse er doch wissen, was in theologischen Dingen recht ist. In Worms hat er gewiß nicht in Heldenpose gestanden, sondern in Qual seines Gewissens: ‚Hier stehe ich, ich kann nicht anders — es ist ja möglich, daß ich es nicht verstehe, aber ich, ich kann nicht anders, und ich muß ja sagen, was ich eingesehen habe, denn sonst wäre ich ein Betrüger. Ich habe mich geprüft, ich kann nicht anders, und sollte ich doch im Irrtum sein, so helfe mir Gott.‘

Ein solcher Mann ist kein hochmütiger Ketzer, kein Empörer, er ist ein kindlich ehrlicher und gläubiger Mann. In der protestantischen Überlieferung wird erzählt, ein Kardinal habe von ihm gesagt: ‚Diese Bestie hat tiefe Augen.‘ Freilich, ein italienischer Kirchenfürst konnte ihn nicht verstehen: er hielt ihn für eine bestia, einen dummen Bauern, und wunderte sich, was der Mensch für ein bedeutendes Gesicht hatte.

Ein Italiener konnte ihn nicht verstehen: konnte ihn denn ein Deutscher verstehen? Luther war ein Deutscher durchaus, in jedem Zoll seines Wesens. Aber geniale Menschen werden immer schwer von ihrem Volke verstanden, trotzdem sie ja eigentlich doch allein das Volk darstellen; besonders schwer ist das in Deutschland. Und Luther wußte selber nicht, was er eigentlich war. So kommt denn die Trivialität seines äußern Lebens und seiner Umgebung, professorale Zanksucht und Rechthaberei, Aberglauben und Teufelsangst, pastorales Wesen, die Abhängigkeit von spießig rohen Fürsten; dazu der wohl nie von ihm selber verstandene Bruch der sozialen Revolution, durch welchen die unbürgerlichen Geister von ihm getrieben wurden und ihm denn nur noch blieb, daß er, gerade herausgesagt, Generalsuperintendent von Sachsen wurde.

Es waren Einigungsbestrebungen mit der katholischen Kirche. Sie wurden vielleicht mehr durch politische Umstände unmöglich gemacht, als durch die Verschiedenartigkeit der Lehre — durch politische Umstände, an denen Luther gewiß unschuldig war: er schreibt einmal an den Kurfürsten: ‚in solchen Dingen bin ich wie ein Kind‘. Vielleicht darf man sagen: Luther war im Recht, wenn die Einigung glückte. Er war nicht mehr im Recht, als sie mißglückte. Aber von ‚Recht‘ und ‚Unrecht‘ in diesen Dingen sollten wir lieber nicht sprechen; Gott nimmt die Völker an die Hand und führt sie ihren Weg, das ist die Geschichte; und die großen geschichtlichen Männer sind immer das, was er will, daß sie sein sollen.

Im Luthertum kam nun eine Auflockerung, weiterhin Zerstörung dessen, das die Arbeit der Kirche an der Menschheit bedeutet hatte.

Auch Luther wollte eine Kirche gründen. Der Versuch mußte in dem Augenblick mißglückt sein, als sich herausstellte, daß seine Gründung nicht den Anspruch des Katholizismus erheben konnte, die eine, allgemeine Kirche zu sein. Die lutherische Kirche umfaßte nur einen bestimmten Teil der Menschheit; und es war klar, daß die katholische Kirche, wenn nicht neue Mächte aufkamen, welche das Bild rundeten, allmählich sie verdrängen mußte, bloß durch den Umstand, daß sie sich als die eine und allgemeine Kirche auffassen konnte. Die protestantische Kirche blieb darum festgenagelt auf den Standpunkt der Verneinung, und bei einer solchen Verfassung sind keine neuen Schöpfungen möglich.

Die Leitung des täglichen Lebens aber entglitt ihr denn auch. Eine solche Leitung ist nur möglich, wenn die Kirche Machtmittel der Herrschaftsausübung hat. Das Machtmittel war der Dienst der Sakramente. Wenn die Sakramente im allgemeinen Bewußtsein der Kirche selber in den Hintergrund traten, dann war keine Macht mehr da. Heute kann die lutherische Kirche noch nicht einmal mehr die äußerlichste Kirchenzucht üben. Es muß nun aber irgendwo immer eine Zucht sich bilden, wenn die Menschen gesellschaftlich leben wollen, denn sonst zerstören sie sich gegenseitig. Diese Zucht kam in den lutherischen Ländern durch den Staat, das Beamtentum und die mit beiden verbundene Philosophie.

Doch mit dem kategorischen Imperativ und mit der Pflicht kann man kein Herrschaftsgebilde halten. Man muß etwas haben, durch das die Masse der Menschen in ihren selbstsüchtigen Interessen bestimmt wird. Die kantische Moralphilosophie lehnt aber das gerade ab. So konnte man den Staat auf ihr nur aufbauen, indem man annahm, daß alle Menschen dem Gedanken der Pflicht zugänglich seien und dazu eine Unter- und Überordnung schuf, die sich gegenseitig hielt. Das ging so lange, als keine schwere Belastungsprobe kam. Als aber der verlorene Krieg war, da gab das schwache Gebäude sofort nach. Man hat den Eindruck, als ob noch nicht einmal der eigentliche Pöbel den ersten Anstoß gegeben hat. Das Beamtentum und die Offiziere hatten sich ihre ‚Pflicht' leicht gemacht als feige Unterordnung; und indem alle gehorsame und feige Untergebene sein wollten, war Keiner da, der befehlen und herrschen konnte. Dadurch riß denn noch während des Krieges unter dem Anschein der Ordnung, indem überall die Akten tadellos geführt wurden, die frechste Unordnung ein; Bestechlichkeit und Betrug begannen bei den unteren Stellen, und bei den obern Stellen fehlte die Sittlichkeit, energisch entgegen zu wirken. Es zeigte sich, daß das wohlgeordnete Staatswesen eine Lüge gewesen war; und als nun der Zusammenbruch kam, und sich gleich herausstellte, daß die ehrlich beschränkten Kleinbürgernaturen von der Art etwa Eberts der Aufgabe nicht gewachsen waren, da kam der Staat in die Hand der Demagogen, die sich abstuften von der einfachen und bloß unfähigen Gemeinheit bis zum gedankenlosen Verbrechertum. Das ist nun die Entwicklung des Luthertums und der von ihm gebildeten Gesellschaft.

Seit 1250 ist das deutsche Volk kleinbürgerlich gewesen bis heute, und so wurde seine Vorstellungswelt beschränkt, wie sie es etwa bei dem alten Rabbiner war, der sich die Weltherrschaft seines Volkes nicht anders denken konnte, als daß man in einem schönen Haus in der Stadt wohnte, alle Speisevorschriften und sonstigen Gebote hielt und ein großes Buch hatte, in das man die vom Lande fließenden Renten eintrug. Man muß sich das klar machen, um das Entsetzen Luthers bei seiner Romreise zu verstehen, um zu verstehen, daß ihm nachher der Papst immer als der Antichrist erschien. Noch in meiner Generation war es doch so, daß selbst Gelehrte Machiavell für einen Theoretiker des Verbrechens hielten, und noch nach der Revolution konfiszierte ein Staatsanwalt die Novellen Bandellos, der Bischofsvertreter gewesen war, als unsittlich. Heute haben wir nun die Freiheit von dieser Kleinbürgerlichkeit erlangt: bei der Masse ist sie sofort in Zuchtlosigkeit und Unehrenhaftigkeit umgeschlagen.

Wenn man aus dem protestantischen Deutschland in das katholische kommt, so fällt im einfachen Volk eine größere Heiterkeit auf, eine sinnliche Freude an allen erlaubten Dingen; und in ländlichen, entlegenen Gegenden, wo alte Zustände sich gehalten haben, jene Unschuld eines gewissen barbarischen Zustandes, der im Anfang erwähnt wurde. Das Volk ist hier fähig, Kunst in sich aufzunehmen, während es im protestantischen Deutschland das nicht ist, und bei den höheren Ständen scheint dazu heute wenigstens eine größere Bildung vorhanden zu sein. Offenbar sind im sechzehnten Jahrhundert bis zum Zusammenbruch des Idealismus 1830 und wohl noch weiter hinaus die Protestanten die Gebildeteren gewesen. Man kann sich ja in solchen Dingen täuschen, weil die Beobachtungen naturgemäß beschränkt sind. Jedenfalls haben die höheren Stände im katholischen Deutschland mehr Natur und wird deshalb die Bildung bei ihnen fruchtbarer.

Wenn die Kirche eine Glaubensanstalt ist, die eigentlich die ganze Menschheit umfassen soll und tatsächlich einen bestimmten Kulturkreis umfaßt, dann ist ausgedrückt, daß diese Menschheit eine Einheit ist: der Einzelne ist nicht bloß Einzelner, er ist auch ein Glied einer Gesamtheit; und sein Leben muß so geführt werden, daß er, wenn er als Einzelner lebt, nicht zerstörend auf die Gesamtheit wirkt. Heute betonen nur noch Staat, Gemeinde und Familie die Tatsache, daß der Einzelne zugleich ein Glied eines größeren Ganzen ist, und erscheint uns daher diese Rücksicht auf das Ganze nur als politisch und sozial notwendig. Es ist durchaus nicht gesagt, daß es ‚Fortschritt' sein muß, wenn die seelische Gemeinschaft zertrümmert wird, wie es durchaus nicht Fortschritt zu sein braucht, wenn heute vor unseren Augen die Bande der Familie und der Gemeinde sich lösen. Es kann Zersetzung sein.

Wir sind Deutsche und diese Abhandlung ist für Deutsche geschrieben, deshalb ist das Luthertum herangezogen zum Vergleich gegen den Katholizismus. Aber wenn wir die Aufgabe lösen wollen, die wir uns gestellt haben, die Seele des heutigen Proletariers zu untersuchen, dann müssen

wir die angelsächsische Religiosität betrachten. Das Luthertum hat aus sich keine neue gesellschaftliche Ordnung erzeugt, es hat den Geist Luthers beibehalten: ‚In diesen Sachen bin ich wie ein Kind'; es hat nur nicht davor schützen können, daß der kapitalistische Geist uns überflutete, dem der Katholizismus wenigstens versuchte, Widerstand entgegenzusetzen.

Wenn es nicht mehr so ist, daß die Menschheit als Ganzes Gott gegenübersteht und die Beziehung durch die Gnadenanstalt der Kirche hergestellt wird, sondern wenn nur noch der Einzelne da ist, dann muß sich sofort zeigen, daß es Menschen gibt von fast völliger Seelenlosigkeit, welche nie zu Gott kommen können.

Theologisch ausgedrückt heißt das, daß die Menschen durch den Sündenfall in einen Zustand der Sündenknechtschaft geraten sind, daß sie durch die Gnade Gottes aus diesem Zustande gerettet werden müssen, daß Gott aber wählt und nicht jedem die Gnade zuteil werden läßt.

Indem sich die kalvinische Gläubigkeit in Sekten darstellte, fiel jene Kraft, welche notwendig die eben so notwendige Lehre von der Gnadenwahl milderte und halb aufhob. Denn die Sekte unterscheidet sich dadurch von der Kirche, daß sie nicht allgemeine Gnadenanstalt der Menschen ist, sondern daß in sie nur Einzelne aufgenommen werden, die geeignet sind. Wenn in der Kirche der Heilige mit dem seelenlosen Menschen zusammen ist, dann muß irgendwie der Versuch gemacht werden, auch den Seelenlosen zu retten, mag der Verstand auch tausendmal sagen: das ist unmöglich. In der Sekte aber schließen sich die Heiligen für sich zusammen und lassen alle anderen draußen.

Das muß nun sofort fürchterliche Ergebnisse zeitigen.

Es besteht schon die Gefahr der Überheblichkeit bei dem bloßen Glauben an ein Jenseits mit Himmel und Hölle. Diese Überheblichkeit wird durch die Lehre von der Gnadenwahl und den Zusammenschluß der Erwählten zur Sekte organisiert und systematisiert, sie wird der Mittelpunkt des Fühlens und Denkens der Menschen.

Diese Art von Leuten, welche Sekten und Gemeinden gründeten — Kalvin ist nicht mit eingeschlossen: er war eine bedeutende und leidenschaftliche Natur — wußten ja gar nichts vom eigentlichen Ziel des Menschen, deshalb konnten sie es auch nicht wollen. Es gibt eine indische Legende über den Ursprung der alten klassischen Kasten: die beiden obern entsprangen aus dem Kopf Gottes, die dritte aus seinen Händen und die vierte aus seinen Füßen. Diese Leute waren aus den Händen Gottes entsprungen. Sie wollten ehrlich arbeiten und sie wußten, daß sie dazu auf der Welt waren. Nur: in ihrem Größenwahn wußten sie nicht, daß es noch die beiden Kasten gab, die aus dem Kopf entsprungen waren, und so hielten sie sich denn für die Vertreter der Menschheit, denn die Leute, welche aus den Füßen entsprungen waren, die konnten natürlich nicht verlangen, eine Rolle zu spielen. Sie arbeiteten also ehrlich. Aber da sie eben eine Kaste waren, die bloß zum Arbeiten bestimmt ist und nicht zum Nachdenken, so

wußten sie nicht, wozu sie eigentlich arbeiteten, und so nahmen sie denn an, daß das Ganze zum Ruhm Gottes sei, wie es Kalvin gelehrt hatte: daß da, hoch über den Menschen, ein absoluter Herrscher sitze, der nur Selbstzweck sei, der da sage: ‚l'état c'est moi', dem man nun eben gehorchen müsse, und dessen Pläne niemand kenne. Man sieht die Verbindung zum Deismus, der ja nur der Vorläufer des naiven Atheismus ist.

Man denke daran, daß das absolute Königtum von der Art Ludwigs XIV., das dergestalt seinen Sinn im Ruhm des Herrschers fand, nicht in der Staatsidee, wie es uns rückschauend heute vorkommen mag, eine Zeitlang die Menschen blendete und dann zu der Ernüchterung der Revolution führte, in welcher man das Königtum abschaffte. Ein solcher Gegenschlag ist ja wohl natürlich. Er kam bei den frommen Sekten nicht so kraß wie im Politischen; aber er kam doch auch, indem im allgemeinen Bewußtsein dieser Gott zurücktrat.

Gewiß, es glauben noch viele Menschen in den angelsächsischen Ländern äußerlich dasselbe, was ihre Voreltern geglaubt haben, und sie wären gewiß verwundert, wenn man ihre Gläubigkeit anzweifelte. Aber ihr Glaube ist nicht mehr das, was der Glaube der Voreltern war. Der Gedanke des Todes ist in den Hintergrund getreten.

Der Mensch kann das Leben der Seele nach dem Tode auf sich beruhen lassen oder es überhaupt ableugnen. Dann muß notwendig der Gedanke entstehen, daß man in diesem irdischen Leben ein herrliches Reich begründen könne, eine Art Schlaraffenland, ein neues Jerusalem, in dem man alles hat, was man haben will. Vielleicht ist dieses Reich im nächsten Jahr zu begründen, vielleicht erst in zehn Jahren, vielleicht erleben es erst die Kinder; aber einmal kommt es, muß es kommen, denn dieses gegenwärtige Leben mit seinem Leiden ist ja unerträglich.

Man bemerke, daß hier nichts vom Tod gesagt wird. Es kann ja dieser Glaube sich auch so gestalten, daß man annimmt, daß im Zukunftsstaat die Menschen sogar nicht mehr sterben werden; man erinnert sich, daß solche Vorstellungen sich im frühen Christentum bemerkbar machen; und in der völligen Rationalisierung, in welcher der Glaube im Sozialismus und Kommunismus erscheint, ist wenigstens oft die Rede davon, daß die Menschen langlebiger sein werden, weil sie ja reichlicher leben können und weniger arbeiten müssen; wie ja auch das Verbrechen verschwindet, weil keine Veranlassung dazu da ist.

Das muß man sich aber recht klar machen, was das bedeutet, daß nur der Gedanke des Leidens im Vordergrund bleibt und der Gedanke des Todes zurücktritt. Der Tod ist etwas anderes als das Leiden; er mag wohl oft mit Leiden verknüpft sein; aber das Wesentliche bei ihm ist doch, daß er ein Übergang in einen andern, unbekannten Zustand ist. Nun mag für den Gemeinen das Wesentliche die Furcht vor diesem Unbekannten sein. Aber auch bei ihm muß sich doch damit immer verbinden, daß der Tod eben eine Rechenschaftsablegung über das Leben ist. Jeder Gedanke an

den Tod, er mag noch so niedrig sein, erinnert doch, und sei es noch so dumpf, den Menschen an seine Würde, an seine seelische Freiheit. Tritt der Gedanke des Todes zurück, so erfolgt eine Verrohung der Menschheit, wie wahrscheinlich jede Verrohung die Folge hat, daß der Todesgedanke zurücktritt. Das hat dann gewiß eine Zunahme des rohen Mutes zur Folge, des Mutes, der vor dem Entstehen der Sittlichkeit liegt und der keinen seelischen Wert hat; trotzdem kann er in den Kämpfen der Welt natürlich sehr nützlich sein.

Halten wir nun fest, was wir als seelische Ergebnisse fanden: Überheblichkeit, Hochmut, Ablehnen alles dessen, was das Leben schön und heiter macht; Arbeit um der Arbeit willen und nicht für einen Zweck; machen wir uns klar, was herauskommen muß, wenn der Glaube an Gott und der Gedanke an den Tod in den Hintergrund treten: der heutige Bourgeois und Proletarier.

Als unser klassischer Idealismus zusammenbrach, um 1830, da war denn das letzte Lebendige verschwunden, was von der Lutherischen Reformation gekommen war. Nun war völlige Leere. In diese strömte der Kapitalismus, wie er in England ausgebildet war, hemmungslos ein. Noch immer bestehen heute Unterschiede zwischen den deutschen Bourgeois und Proletariern und Bourgeoisie und Proletariat in England und Amerika. Aber sie sind nicht mehr wesentlich.

Wir können nun nach dieser Geschichte uns die seelischen Zustände der beiden Klassen klar machen, und können den Punkt finden, von dem aus das Proletariat zu verstehen ist.

Vergleichen wir unsere Revolution mit der großen französischen Revolution, so werden wir durch ihre Kläglichkeit überrascht. Der französische Adel hatte gepraßt, bedrückt und sein Leben sinnlos vertan. Die deutsche Bourgeoisie hatte doch niemand ein Leid zugefügt, der Staat hatte nach seinen Kräften für das Volk gesorgt, und alles war in schönster Ordnung gewesen. Die Agitation der Arbeiter arbeitete zwar mit moralischen Vorwürfen aller Art, aber daß diese erlogen waren, das zeigte sich in der Revolution, wo sich kein persönlicher Haß der Arbeiter gegen die Bourgeoisie herausstellte. Der französische Adel war doch wenigstens in einigen seiner Gestalten mutig und verteidigte sich. Die deutschen Bürger, die das beste Gewissen von der Welt haben konnten, wiesen eine Feigheit sondergleichen auf: jeder suchte für sich zu retten, was ging, und den staatlichen Zusammenbruch und die Herrschaft der Arbeiter nahm man ohne Widerstand hin.

Die deutsche Bourgeoisie zeigte sich von völliger Nichtigkeit — übertroffen vielleicht nur durch die Nichtigkeit der Arbeiter, die an nichts dachten als an Lohnerpressungen.

Diesen Zustand kann man nur erklären aus der völligen Sinnlosigkeit des Daseins der Bourgeoisie.

Wenn der Durchschnittsmensch sich der großen Güter der Menschheit zu bemächtigen sucht, so wird er sofort verlogen.

Man soll diese Verlogenheit nicht an sich verwerfen. Es gibt keine Tugenden und Laster an sich, es gibt nur Beziehungen der Menschen zu ihren Aufgaben; und die Menschen mit unzulänglichen Kräften gebrauchen als Mittel, den höchsten Aufgaben näher zu kommen, die Selbstlüge. Man denke nur an den einfachsten Fall der kleinbürgerlichen Tugendhaftigkeit; meistens wird sie doch so zustande kommen, daß der Mensch, wenn er sich nachgäbe, ganz gern einmal einen Nebenweg wandelte, aber er sagt sich: ‚Ein Mensch, wie ich bin, wird so etwas doch nicht tun.‘ Er ist gar nicht so ein Mensch, er lügt es sich vor; aber diese Selbstlüge hat den Erfolg, daß er so handelt, als ob er so ein Mensch wäre. Mindestens tritt durch die Lüge eine Zähmung und Bändigung der wilden Triebe ein.

Aber offenbar ist diese Verlogenheit verhängnisvoll, wenn sie keine Kontrolle hat. Wenn eine wirklich fromme Gesinnung in einigen Menschen vorhanden ist — in den Menschen, welche das Evangelium nicht müde wird, mit dem Sauerteig zu vergleichen oder mit dem Licht oder mit andern alldurchdringenden Dingen —, dann fühlen die Selbstlügner im Innersten ganz deutlich, daß sie bloß Lügner sind und werden durch den Stachel dann immer höher getrieben. Wenn aber eine ganze Gesellschaft solcher Lügner zusammen sitzt und sich schön säuberlich zur Sekte zusammengeschlossen hat, dann ist die Sache ganz anders. Dann halten die Leute ihre Selbstlüge für die Wahrheit.

Wir Deutsche sprechen immer von der Heuchelei der Engländer und Amerikaner. Das ist nicht richtig. Der abgefeimte Heuchler, wie er im Buche steht, steht eben nur im Buch; daß ganze Völker aus Schurken bestehen, ist natürlich ganz ausgeschlossen. Nun, beide Völker sind durchaus ehrenhaft: aber ihr Zustand ist viel furchtbarer, als wenn Heuchelei vorläge, die doch immer die Kenntnis der Wahrheit voraussetzen würde; sie halten eben das, was sie tun, für richtig.

Ich möchte das den Deutschen an einem deutschen Beispiel klar machen. Bismarck hat einmal gesagt, den Deutschen fehle die Zivilcourage. Das heißt: Die Deutschen sind sittlich feig. Diese Feigheit ist ein Laster, eben so schlimm wie die ‚Heuchelei‘ der Angelsachsen; sie zerstört nicht in dem Maße die höheren Fähigkeiten der Seele, sie macht aber im äußeren Leben unfähig. Unsere schwächliche Politik vor dem Krieg, unsere Unentschlossenheit während des Krieges und nach dem Kriege, die Kriecherei der herrschenden Knechtsnaturen vor dem Feind sind die Folgen davon: Wir müssen unsere Feigheit mit Not, Elend und Verzweiflung bitter bezahlen. Nun, wie gestaltet sie sich?

Wir wissen, man muß seine Pflicht erfüllen. Dabei darf man nicht nach rechts und links sehen. Wir erfüllen auch unsere Pflicht.

Aber hier kommt die Lüge. ‚Pflicht‘ ist nicht etwas mechanisch Feststehendes, ein Gebot, das von außen kommt, wie ein Gebot an einen Kutscher, den Wagen anzuspannen, es ist keine Substanz; sondern es ist ein Werden, ein Geschehen, eine Lage des Geistes. Ein Mensch, der wirklich seine Pflicht erfüllt, der fragt sich in jedem Fall stets: ‚Was ist dieses Mal

meine Pflicht?' Er weiß, wie wir uns belügen, er weiß, daß unser inneres Leben einer Zwiebel gleicht, wo eine Schale unter der andern sitzt; und er weiß, daß es nur eine Möglichkeit gibt, sich nicht selber etwas vorzumachen, daß man sein innerstes Gefühl, sein Gewissen mit aller Kraft rein und unbefleckt erhält, diese rätselhafte seelische Kraft, durch welche allein wir mit dem Ewigen zusammenhängen. Der Kutscher als Kutscher hat sein Gewissen in seinem Herrn, der ihm befiehlt, anzuspannen: und ein Mensch, der seine Pflicht als eine Substanz auffaßt, ist nur ein Kutscher.

Wie wir unsere ‚Pflicht' auffassen sollten, so müssen wir auch die angelsächsische Tugend richtig auffassen. Nur daß diese Tugend eben viel zerstörender ist.

Wir haben tüchtige, fleißige, ordentliche Leute aus dem Kleinbürgertum vor uns. Sie sehen über sich eine Aristokratie. Deren Vorzüge — Weite des Blicks, Unbefangenheit, innere Freiheit, Vornehmheit der Gesinnung — sehen sie nicht, weil sie davon nichts verstehen; sie sehen nur Erscheinungen, die ihnen bedenklich sind: Leichtfertigkeit, Menschenverachtung, Liederlichkeit, Schuldenmachen, Ungläubigkeit. Sie fühlen sich als tugendhaft gegenüber diesen verworfenen Vornehmen. Aber diese Vornehmen sind die Mächtigen. Im tiefsten Innern fühlen sie, daß diese Stellung nicht unbegründet ist. Sie selber sind ja fromm, sie wollen nicht mächtig werden; o nein, sie sehen ja, wie verderblich für die Seele des Menschen es ist, wenn er mächtig wird. Aber sie leben doch so, daß sie notwendig reich werden müssen und dadurch zu Macht kommen. Und im Lauf der Zeit werden sie denn auch reich und mächtig.

Ihr Glaube war der Glaube von Kleinbürgern. Nun sind sie nicht mehr Kleinbürger, und ihr Glaube ist ihnen nicht mehr angemessen; er tritt in den Hintergrund, er bleibt nur noch als Darwinsches Überbleibsel oder es tritt Ungläubigkeit ein.

Aber Aristokratie sind diese Leute nun auch nicht geworden. Vielleicht war die alte englische Aristokratie, waren die Kavaliere, gegen welche die Rundköpfe kämpften, auch keine richtige Aristokratie. Richtige Aristokratie hat es sehr selten gegeben; es ist das höchste Glück für ein Volk, wenn sie sich bilden kann; etwa die alten Kschattrejas in Indien waren eine Aristokratie. Immerhin, etwas von Aristokratie hatten die Kavaliere. Die heutigen Bourgeois haben gar nichts von ihr.

Was war ihr Ziel? Sie wollten sich fühlen. Sie können sich ja heute fühlen. Aber da stellt sich nun heraus, daß sie als Kleinbürger eben nicht imstande gewesen waren, sich ein richtiges, vernünftiges Ziel zu setzen. Wenn sie hätten καλοὶ κ᾽ ἀγαθοί werden wollen, Schöne und Vornehme, das wäre ein Ziel gewesen. Aber mit dem bloßen sich Fühlen ist nichts getan: sie haben nur erreicht, daß sie in eine Lage gekommen sind, in welche sie nicht hineinpassen.

Nun hat eben die Bourgeoisie die Macht in der Hand, eine Macht, wie

sie noch nie in der Welt war, mit welcher die herrlichsten Werke geschaffen werden könnten; denn noch nie war es möglich, die Völker so auf ein Ziel zu lenken, wie heute. Aber sie kann mit dieser Macht gar nichts anfangen.

Die demokratisch frommen Angelsachsen haben aber immerhin noch etwas von Herrscherwesen — das, was sie haben können nach ihrer Art, das denn auch ihr Herrschaftscharakter ist. In England haben sie die politische Macht erobert, in Amerika hatten sie die politische Macht von Anfang an, und die Politik beider Länder wird in ihrem Geist geleitet. Einem Deutschen von Verstand mußten die Reden amerikanischer und englischer Staatsmänner während des Krieges das Blut ins Gesicht treiben. Hier ist die Ungebildetheit und Dummheit Hauptwaffe im großen Völkerkampf gewesen. Engländer und Amerikaner haben sich wahrhaftig eingebildet, daß sie einen Kampf für die Gesittung kämpfen, genau so wie der Proletarier sich doch auch einbildet, daß er alle Güter schafft. Die Dummheit macht im Kampf ja stets überlegen, solange sie angreifen kann; erst wenn sie gesiegt hat, dann stellt es sich heraus, daß sie nicht neu zu bauen vermag, und die Grenzen der Dummheit sind denn die Grenzen der angelsächsischen Herrschaft; aber wie dumm sind eigentlich unsere Revolutionsschwätzer gewesen, die sich auf Wilson verlassen haben?

Und hier kommen wir denn auf den Zweck dieser Untersuchung: die Psychologie des heutigen Proletariers.

Politisch aktiv kann eine Klasse nur sein, wenn sie ein Ziel vor sich sieht. Die Bourgeoisie war politisch aktiv, solange sie zu kämpfen hatte. Aber mit dem Sieg stellte sich heraus, daß kein Ziel da war, das über den Erwerb der Macht hinausging: in dem Augenblick, wo sie die Macht hatte, zeigte sich also ihre Unfähigkeit, zu handeln. Ganz von selber mußte da das Proletariat politisch aktiv werden. Das konnte es, weil es eine pseudoreligiöse Idee hatte, den Zukunftsstaat, während die Bourgeoisie ideenlos geworden war.

Bourgeoisie und Proletariat sind zusammen durchaus nicht die heutige Menschheit, wie die Sozialdemokratie behauptet; sie sind Minderheiten; aber von ihnen ging und geht die politische Aktivität aus; und wie früher deshalb die Bourgeoisie das Volk nach ihrem Bilde umschuf, so heute das Proletariat: immer schneller passen sich Gesinnungen und Neigungen großer Teile des Volkes den Eigenschaften des Proletariats an. Wie durch Geistiges: nämlich durch den Glauben an den Zukunftsstaat und die Erlöserrolle für die Menschheit, die ihm darin zuerteilt ist, die Macht des Proletariats entstand, so breitet sie sich auch durch Geistiges aus, nämlich durch den Glauben des übrigen Volkes an das Proletariat und seine erlösende Macht und seine Herrschaftsfähigkeit. Das ist, verständig betrachtet, alles Unsinn. Aber hier handelt es sich nicht um Überlegung, sondern um Triebe.

Zu allen Zeiten haben die untersten Schichten an ein Schlaraffenland

geglaubt, das der Welt in irgendeiner nahen oder fernen Zukunft erblühen werde.

Man mache sich nur klar, wie schwer die untersten Schichten aus sich selber heraus zum Begriff der Seele, der Jenseitigkeit und Gottes kommen können. Nicht etwa, weil sie zu bedrückt sind, weil sie ein zu schweres Leben haben. Wie schwer einem einzelnen, einer Klasse das Leben ist, das kann kein Mensch abschätzen; denn wie schwer ein Leid empfunden wird, das hängt doch von der Empfindungsfähigkeit ab; wie weit die Arbeit verstumpft, von der Widerstandsfähigkeit; wie weit die Unfreiheit wirkt, von der innern Freiheit. Die Ursache liegt vielmehr darin, daß die untern Schichten immer kurze Gedanken haben: sie sind deshalb die Untersten, weil die andern weiter denken. Und es findet eine Wechselwirkung zwischen Arbeit und Lebensstellung einerseits und Begabung andererseits statt; je mechanischer die Arbeit, je gebundener die Stellung ist, desto kürzer werden die Gedanken, und je kürzer die Gedanken werden, desto mechanischer muß die Arbeit, desto gebundener die Stellung sein.

Das niedere Volk ist ja viel gutmütiger als die höheren Stände, es hat eben ein leichteres Leben; es ist auch gegen sich selber nicht hart. Der Zukunftsstaat ist nicht bloß gedacht als eine Befreiung vom eigenen Leid, sondern auch als eine Befreiung der andern: das Glück, wie sie es verstehen, soll allen zuteil werden. Man denke an den Gegensatz gegen die Engherzigkeit des Puritaners, zu dessen Glück es ja gehört, daß seine Feinde zur Hölle verdammt sind — man denke auch an die leidensvolle Liebe des Mannes, dem wirklich Gott gelehrt hat: er weiß genau, daß er der Masse nicht helfen kann, trotzdem er es immer und immer wieder versucht.

Das Zukunftsglück des niedern Volks ist ganz materiell gedacht: es kann sich ja nichts anderes denken; und die Bourgeoisie hatte ihm nichts anderes gesagt. Ein Mann aus den höheren Schichten kann wissen — er sollte es immer wissen —, daß Reichtum, Macht, Stand, Wissen nicht vor Unglück schützen, denn er hat das ja alles oder kennt es genau; er kann immer wissen, daß das Leiden gleichmäßig verteilt ist, und wenn er das Recht haben soll zu seinem höheren Stand, so muß er einsehen lernen, daß das Leiden für ihn nötig ist. Aber der Arme, Niedrige, Ohnmächtige und Unwissende muß doch immer überzeugt sein, daß alle seine Leiden nur durch den Mangel der äußeren Güter kommen, denn er hat ja nicht selber erfahren, daß sie ihn davor nicht schützen können. Ihm kann man es nicht übel nehmen, wenn er materiell gerichtet ist und also sein Zukunftsbild rein materialistisch ist: Schuld haben die Führenden, die es nicht verstanden, ihm so viel Seelisches nahezubringen, als ihm angemessen ist, als er aufnehmen kann.

Solange das Proletariat kämpft, bringt es für seine Zukunftserwartungen Opfer. Jedes Ziel, das nicht auf unmittelbares persönliches Wohlleben geht, sondern der Allgemeinheit gilt, kann die Menschen begeistern. Dem Materialismus des Zieles entspricht kein Materialismus der Gesinnung, solange Kampf ist.

Anders aber wird es, sobald Macht erreicht ist. Es muß dann die Seelenlosigkeit viel schneller eintreten, als sie bei der Bourgeoisie eintrat.

Man darf aber auch den Idealismus der Kampfzeit nicht überschätzen. Es findet sich dieselbe Überheblichkeit, welche die alten Puritaner auszeichnete. Sie muß ja wohl kommen, wenn eine notwendig beschränkte Klasse ihre engen Ziele als Menschheitsziele hinstellt: sie muß dann die vielleicht der Möglichkeit nach vorhandene Ehrfurcht vor dem Höheren vernichten. Den Arbeitern ist nicht klar, daß ihr Zukunftsstaatsgedanke pseudoreligiöser Natur ist, sie halten ihn für wissenschaftlich. Sie haben die Vorstellung, daß die echte Wissenschaft notwendig auf ihn führen müsse und haben sich daraufhin ein scheinbar rührendes Verhältnis zur Wissenschaft zurecht gemacht — scheinbar rührendes; denn in der Tat ist es so, daß sie nun alles, was ihrem Glauben nicht schmeichelt, das heißt alle wirkliche Wissenschaft, als Afterwissenschaft verwerfen. Dadurch, daß sie ihren Glauben für wissenschaftlich bewiesen halten, sind sie auch feindselig gegen jede wirkliche Religion gestimmt, die sie denn als Pfaffenbetrug auffassen.

Wie sich aus der Bourgeoisieüberheblichkeit Dummheit und Unbildung ergaben, so geschieht es auch beim Proletarierdünkel. Aber das Verhältnis dieser Dummheit und Unbildung zur höheren, vornehmlich künstlerischen Gesittung, ist anders.

Die Bourgeoisie hat ihr gegenüber den puritanischen Haß beibehalten; außerdem aber dazu noch eine schnurrige Stellung zu ihr gefunden, die einerseits durch ihre völlige Leere verursacht wird, andererseits durch die Vorstellung, daß da irgend etwas Wertvolles sei, das hausväterlich gepflegt werden müsse. So lehnt sie grundsätzlich jede lebende Kunst ab und wittert in jedem wirklichen Künstler den Todfeind. Erst seit es eine Bourgeoisie gibt, gibt es die Publikumskunst, das hauptsächlichste Mittel, durch das sich die Bourgeoisie die wirkliche Kunst fernhält. Sobald aber Werke so alt sind, daß ein unmittelbarer Einfluß auf das Leben nicht mehr gefürchtet werden muß, werden sie mit wissenschaftlichen Mitteln geschützt und bewahrt: Man macht wissenschaftliche Ausgaben älterer Dichtung, baut Museen und stellt Untersuchungen über Künstler und Kunstwerke an, von denen sich frühere Zeiten nichts träumen ließen.

Die Stellung des Proletariats ist da ganz naiv. Es ist rein sinnlich-materialistisch eingestellt; und wenn es durch seine ganze Lage nicht zu einem solchen geistigen Tiefstand verurteilt wäre, so könnte es ganz gut einfach-sinnliche Werke schätzen. Es werden ja auch immer Versuche gemacht, ihm Werke nahezubringen, die es so verstehen könnte. Vor fast einem Menschenalter war da einmal ein bezeichnender Vorfall: Ein sozialdemokratisches Blatt hatte Kellers ‚Romeo und Julia' abgedruckt. Was die Arbeiter sich dabei dachten, das weiß man nicht. Aber der preußische Kultusminister war damals ein säuerlich-pietistischer Herr, der im Landtag diese Novelle als Beweis für die Unsittlichkeit der Sozialdemokratie vorbrachte; er hatte nie den Namen Kellers gehört.

Heute ist nun, wenigstens in Deutschland, die Kampfzeit vorüber, und

das Proletariat hat die Macht. Und da sehen denn die Dinge ganz anders aus. So niedrig der Zukunftsstaatsglaube war, er war doch immerhin ein Glaube, der zu sittlichen Taten Veranlassung werden konnte, der einzige Glaube dieser Art, der in diesen Kreisen lebte. Heute führt dieser Glaube zur Zerstörung des Volkes, seiner Lebensmöglichkeiten und der einzelnen.

Jedes Ideal, selbst das höchste, ist im Menschen mit den niedrigsten, selbstsüchtigsten Trieben eng verbunden. Wie tief in der Gemeinheit verwurzelt mußte erst ein so niedriges Ideal sein wie der Zukunftsstaat!

Kein Krieg mehr — eine Erlaubnis für den Menschen vor sich selbst, feig zu sein. Denn der Mensch ist ja von Natur ein feiges Tier, er muß sich zum Mut zwingen durch eine Religion oder Sittlichkeit, von welcher er sich beherrschen läßt. Kein Verbrechen mehr — eine Erlaubnis, Verbrechen zu begehen. Zwar sollen die Verbrechen im Zukunftsstaat aufhören dadurch, daß der Hauptanreiz des Verbrechens, das Einzeleigentum, wegfalle; und selbst angenommen, daß das Einzeleigentum wirklich die einzige Ursache — so stellte sich der Hauptanreiz dar — wäre: jedenfalls war es doch noch nicht abgeschafft, konnte der Zukunftsstaat überhaupt nicht so schnell kommen; aber solche Erwägungen sind nicht möglich. Die Dinge stellen sich einfach so dar, daß alles erlaubt ist; und bei einem sehr großen Teil der Menschen hält nur der Zwang vom Verbrechen zurück. Kein Hunger mehr, und jeder hat das ‚Recht auf Existenz' — das heißt, er kann beanspruchen, von den andern ernährt zu werden, wenn er nicht arbeitet. Jedem nach seinen Leistungen, vielleicht gar nach seinen Bedürfnissen —: plötzliches Hochschnellen der Arbeitslöhne auf das Vielfache des vorigen Standes.

Ja, selbst die Führer unterlagen dem sinnlosen Trieb. Man legte auf die hohen Einkommen — die doch neues Kapital bilden — Steuern, welche fast Enteignungen waren, führte enteignende Erbschaftssteuern ein. Das Ergebnis mußte doch sein, daß das Kapital nicht ins Eigentum der Gesellschaft überging, sondern vernichtet wurde.

Wie mit dem Bourgeois, so ist es mit dem Proletarier: sein Ideal ist nur die Selbstlüge, durch welche er sich seine Freßsucht verschleiert, seinen Neid, seine Feigheit, seine Diebsgier, seine Vergnügungssucht, seine Liederlichkeit, seine Ehrlosigkeit und seinen verbrecherischen Sinn. Wenn man die alten Dichter und Denker liest und bei ihnen auf Betrachtungen über die Klassencharaktere stößt, so wird man finden, daß diese Eigenschaften immer der untersten Klasse zugeschrieben werden. Wohlgemerkt: der Klasse als Klasse. Der Mensch ist sittlich frei. Wenn er will, so kann er sich innerlich gänzlich loslösen von allen Bedingungen seiner Klasse.

Bei der niedrigsten Klasse aber werden diese Eigenschaften immer vorhanden sein. Überall, zu allen Zeiten und bei allen Völkern, muß es einen Bodensatz geben. Der Unterschied der Zeiten und Völker besteht lediglich darin, wie groß dieser Bodensatz im Verhältnis zum übrigen Teil des Volks ist. Das Gesetz des Manu lehrt, daß man diesen Bodensatz, von

dem es mythisch annimmt, daß er durch den Ehebruch der Kasten entstanden sei, mit äußerster Härte behandeln soll. Auch seine Vorschriften sind ja mythisch; der Paria soll kein reines Wasser trinken, sondern das Wasser aus den Radspuren der Wege. Aber das furchtbare Pathos dieser Mythen lehrt, wie gefährlich dieser Bodensatz dem Weisen schien für den Bestand der Menschheit. Das Gesetz Jesu lehrt, daß Gott auch den Niedrigsten erlösen will, daß vor Gott alle gleich sind. Wenn das Gesetz Jesu wirklich in der Welt befolgt würde, so würde es weiser wirken als die verzweifelte Härte Manus. Jedenfalls: so oder so muß eine Gesellschaft, welche weiß, was das gesellschaftliche Leben der Menschheit ist, diesen Bodensatz so zu halten suchen, daß er im Verhältnis zum übrigen nur ein ganz kleiner Teil ist.

Seit dem Beginn der Neuzeit aber haben die Menschen nicht mehr gewußt, was ihr gesellschaftliches Leben ist, und alle unsere heutigen Mächte, welche seitdem entstanden sind: der Staat, die Gesetze, die allgemeinen Lebensanschauungen, wissen es nicht. Die katholische Kirche, die einzige Macht heute, welche aus früheren Zeiten stammt, ist auch die einzige Macht, welche wenigstens überlieferungsweise noch mit einer organischen Gesellschaftsordnung zusammenhängt; auch sie aber steht unter dem Einfluß der heutigen Mächte.

So ist es denn gekommen, daß nicht nur wirtschaftlich die Masse des Bodensatzes immer zugenommen hat: und alle Klassen, welche kein Eigentum besitzen und keine spezifische Arbeits- oder Standesehre, haben die Neigung, Bodensatz zu werden; sondern daß auch durch Ansteckung von Kreisen, die an sich höher sind, die niedrigste Klasse an Umfang gewinnt. Man denke für letztere an den Eisenbahnerstreik im Winter 1922. Die Lokomotivführer sind ausgelesene Männer: sie müssen gesund, klug, ordentlich und zuverlässig sein. Sie sind Beamte und hatten immer ein für ihre Rangklasse hohes Gehalt. Ich will die Frage unerledigt lassen, ob ihr Einkommen im Verhältnis zu den damaligen Preisen zu niedrig war. Meiner Ansicht nach wäre es das nicht gewesen, wenn die Leute nicht auch mit in den Taumel der Unwirtschaftlichkeit gerissen worden wären. Aber das mag dahingestellt sein. Selbst wenn sie Recht zu klagen hatten, durften sie als Beamte nicht streiken. Daß sie es doch taten, war eine Ehrlosigkeit. Allem setzte es aber die Krone auf, daß die Männer ihre Maschinen einfach verließen und nicht vorher entleerten, so daß der größte Teil der Maschinen zerfror. Wer weiß, was Arbeitsehre ist, der weiß, daß sich so nur Gesindel beträgt. Ein Ehrenmann hält seine Verpflichtung, auch wenn sein Gegenpart sie nicht hält; und ein ehrlicher Arbeiter liebt die Maschine, die ihm anvertraut ist. Diese Liebe ist ihm ja Ersatz für vieles; und wenn sie zerstört ist, dann ist das zerstört, was seiner Arbeit vor ihm selber ihre Würde gibt, dann ist er eben nur noch Gesindel.

Dadurch, daß nun der Pöbel die politische Macht in der Hand hat, kann er es bewirken, daß ein großer Teil der Einrichtungen zerstört wird,

welche das Umsichgreifen der Verpöbelung noch aufhielten. Etwa die Politik der Sozialdemokratie gegenüber den Universitäten wird durch solche Absichten bestimmt. Ist ein genügend großer Teil des Volkes zum Bodensatz gemacht, dann muß das Volk auch als Volk untergehen, nachdem die betroffenen Einzelnen schon längst innerlich zerstört sind.

Die Planlosigkeit und Feigheit unserer auswärtigen Politik, nicht nur erst seit der Revolution, kommt von der Verpöbelung des Volkes; denn Mut haben, an das Ganze denken kann doch nur ein Mensch, der nicht an sich denkt, der sich ein göttliches Ziel vor Augen hält. Selten ist der Untergang eines Volkes so unmittelbar mit der Verpöbelung verbunden gewesen wie bei uns: dank unserer auswärtigen Politik ist unser Land zu eng, um das Volk zu ernähren, müssen die zwanzig Millionen sterben, die für Clemenceau zuviel in Deutschland sind; wollten es doch nur die zwanzig Millionen sein, welche sich auch sonst verzehren würden!

Macht man sich unsere Lage so klar, dann sieht man ein, daß alles Paktierenwollen, alle Hoffnung auf Belehrung und Besserung Unsinn ist. Wir stehen in einer großen Weltkatastrophe, in einer von jenen Katastrophen, in denen unter Umständen neunundneunzig vom Hundert der Menschen vernichtet werden und die gesamte Zivilisation, ja die Kultur zugrunde geht. Man muß dann aber auch unser Volk im Zusammenhang mit den anderen begreifen: der Zusammenbruch geht durch die ganze Welt. Er mag ja überall verschiedene Formen annehmen, wie er bei uns anders war als in Österreich, in Österreich anders als in Rußland. Er kommt in England vielleicht durch den Abfall Indiens und die Arbeitslosigkeit, welche durch unser Unglück bewirkt wird, in Frankreich durch die schwarzen Truppen, in Amerika durch eine Revolution, wenn das amerikanische Heer erst einmal einen nicht bereits Halbtoten zu erschlagen hat und einem wirklichen Feind gegenüber den kürzeren zieht. Im Grunde wird es überall dasselbe sein: die heutigen Völker haben eine Gesellschaftsordnung geschaffen, in welcher Gott nicht wohnt, nicht wohnen kann; mit ihr müssen sie zugrunde gehen, und vielleicht entsteht dann später einmal wieder ein neues Leben, wenn Menschen Neues begründen im Geist und in der Wahrheit.

Das bolschewistische Rußland

Gedanken und Bilder / Von Fedor Stepun

I.

Vom Inhaber meiner Berliner Wohnung weiß ich nichts, als daß er sich nach einer im Kriege erlittenen Verletzung in einem Heim für Gemüts- und Geisteskranke befindet, wo er wohl bis an sein Lebensende bleiben wird. Natürlich wäre es fruchtlos, dieser zufälligen empirischen Tatsache einen tieferen Sinn beizumessen. Ich hätte ebensogut in die Wohnung eines Verstorbenen oder eines Schwindsüchtigen geraten können; solcher Wohnungen werden in Berlin wohl viele vermietet.

Und doch: Wenn ich in später Abendstunde am Schreibtische dieses Wahnsinnigen arbeite, der hinter einem vergitterten Fenster in meiner nächsten Nähe sitzt, sich für ganz gesund hält, ja seinen Angehörigen gegenüber sich gegen meine Beschlagnahme seines Heimes auflehnt, dann beschleicht mich ein eigenes, ein ganz eigenes Gefühl. Und wahrhaftig, warum sollte mein wahnsinniger Wohnungsinhaber nicht selbst an seinem Schreibtisch sitzen? Wem wäre in unseren Tagen die feste Norm der Vernunft offenbar? Niemandem, davon bin ich fest überzeugt. Sinn und Wahnsinn liegen heute dicht beieinander. Nur unter Mitwirkung des Wahnsinns kann die menschliche Vernunft all das zu enträtseln versuchen, was die Seele und das Bewußtsein unserer Zeit durchströmt. Nur der Sinn des Wahnsinns ist für uns heute voller und ganzer Sinn. Der Sinn des Sinnes dagegen kein Sinn — bloß Unsinn und Widersinn: Blindheit, Torheit, Leere.

Vielleicht hat mein unbekannter Hauswirt, der aus dem Krieg die Gewohnheit mitgebracht hat, alles um sich her zu vernichten und zu zertrümmern, den Sinn unserer Zeit viel tiefer erfaßt und durchlitten als ich, der ich die Kraft behalten habe, über Krieg, Revolution und auch noch über den Sinn des Wahnsinns zu denken und zu schreiben, über den er nicht schreibt, an dem er aber verblutet. Wenn dem so ist, so läge meine Rechtfertigung vor ihm einzig darin, daß sein Wahn zur Norm für meine Vernunft geworden ist, die Abend für Abend an seinem verwaisten Tische arbeitet.

Ich kenne das Gefühl, welches mich mit meinem wahnsinnigen Hauswirt verbindet, sehr genau. Selbstverständlich zertrümmere ich nicht, was mir in die Hände kommt, denn ich habe niemals an Handgemengen teilgenommen oder mit Säbel und Handgranaten gekämpft; aber oft versenke ich die mich umgebende Welt in das Nichtsein, hülle sie sozusagen ein in einen artilleristischen Rauchschleier. Vielmehr, ich tue dies alles nicht einmal, sondern ich erleide es. Vieles, das einstmals Leben und Realität war, kann die Seele nun nicht mehr als Realität und Leben in sich aufnehmen.

Bald sind es drei Monate, daß ich in Berlin bin; der Rauchschleier lichtet sich jedoch nicht. Straßen und Häuser, Automobilhuppen, Tram-

bahngeklingel, die Lichter in feuchter Abenddämmerung und die dahineilende Menschenmenge, alles — selbst viele alte Bekannte mit dem Klang ihrer Stimmen, dem Sinn ihrer Reden und Blicke, — all dies Hiesige nimmt die Seele nicht als wirkliches Leben, als vollwertiges Sein in sich auf. Weshalb?

Nur eine einzige Antwort leuchtet mir ein. Das ganze europäische Leben wird trotz all seiner Zerrüttung doch noch durch die Norm der Vernunft bedingt. Die fünf letzten Jahre des russischen Lebens dagegen haben in der Seele das Gefühl des Wahnsinns und des Wirklichseins endgültig zu einer unlösbaren Einheit verbunden und die Dimension des Wahnsinns zur Tiefendimension der Vernunft gemacht; sie haben die normale Vernunft zur Zweidimensionalität, das vernünftige Leben zum Leben in der Fläche, zur Flachheit und Banalität gestempelt, — den Wahn dagegen zur Dreidimensionalität, zur Qualität, zum Wesen und zur Substanz der Vernunft und des Seins erhoben.

Die ganze Zeit der Bolschewistenherrschaft verlebten wir (meine Frau und ich) auf dem ehemaligen Gute ihrer Eltern, wo uns der ‚Gouvernementsrat‘ unseren Garten und ein bißchen Feld unter der Bedingung zur Verfügung gestellt hatte, daß wir unsere Wirtschaft ausschließlich mit eigenen Händen bestellten. Der Winter 1919/20 war ganz phantastisch. Wir hungerten im wahren Sinne des Wortes. Jedes Mitglied unserer zehnköpfigen ‚Arbeiterfamilie‘ erhielt mittags einen Teller ‚Plemperbrühe‘ (aus ‚Beetenkraut‘), je fünf ungesalzene Kartoffeln und drei halb mit Nesseln gebackene Haferplätzchen. Nur gelegentliche Unglücksfälle im Haushalt bereicherten unsere Kost. So verspeisten wir einstmals eine verendete Sau in der optimistischen Voraussetzung, sie sei Hungers gestorben, und unser in einer Schlinge ersticktes Pferd. Von richtigem Schwarzbrot war gar keine Rede. Die heruntergekommenen Kühe wurden den ganzen Winter über nicht gemelkt. Und jeder von uns trug auf dem Herzen das Vorgefühl des Ostergeläutes: ‚in der Passionswoche — Gott geb’s — werden sie trächtig‘.

Den Bauern unseres Dorfes ging es nicht besser. Mit unseren Feldern konnten sie zunächst nichts anfangen; es fehlten Maschinen, Vieh, Dünger, vor allem aber jede Sicherheit, daß der Kommunismus ihnen lassen würde, was sie sich im Schweiße ihres Angesichts erarbeitet.

Das graue bäuerliche Rußland starb vor Hunger aus, das rote proletarische dagegen führte gegen die Sterbenden Krieg. Die Greise und die Mädchen fuhren ein- bis zweimal monatlich in den Süden nach Brot, holten sich Krankheiten und blieben verschollen. Ihre Söhne und Brüder empfingen die Eisenbahnzüge mit Bajonetten und entrissen den vor Hunger Sterbenden die letzte Brotrinde.

Jeder Privathandel war aufs strengste verboten.

Wie ein Brand im Winde verbreitete sich die Typhusepidemie von Haus zu Haus, von Dorf zu Dorf. Die Ärzte kämpften einen heroischen

Kampf, aber umsonst. Jeder Autorität beraubt, unter die Stimmenmehrheit des Krankenhauspersonals gebeugt, mußten sie es dulden, daß der letzte Reis, dank den Stimmen von Hausknechten, Köchinnen und Wäscherinnen, unter das Personal verteilt wurde und die Kranken, einer nach dem anderen, an dem furchtbaren selbstgebackenen Brot starben. Es war unmöglich, dagegen etwas zu tun, denn der Wahnsinn, in dem wir lebten, führte den damals noch heiligen Namen — ‚kollektivistisches Prinzip‘.

Unser idyllisches Landleben fand plötzlich ein jähes Ende. Als ehemaliger Artillerieoffizier wurde ich eines schönen Tages zum Militärdienst einberufen, als in zaristischer Zeit Schwerverwundeter für den Verwaltungsdienst in der Etappe bestimmt, als früherer Frontsoldat, der von administrativ-wirtschaftlichen Dingen keine Ahnung hatte, von dieser Aufgabe wieder befreit und schließlich vom Kriegskommissar Trotzki gnädig an Lunatscharski abgetreten, zwecks Mitarbeit am Ausbau der proletarischen Kultur.

Um diese Kultur auszubauen, das heißt um beim Reichs-Mustertheater an Aufführungen von Shakespeare, Maeterlinck, Goldoni, Andreef mitzuarbeiten und bei allen Anlässen im Theater offen und erfolgreich die Idee einer nationalen Revolution im Gegensatz zur proletarischen Internationale zu verkünden, reiste ich denn auch von Zeit zu Zeit aus meiner ländlichen Einsamkeit nach Moskau. Dabei schleppte ich Kartoffeln, Hafermehl, Kohl, Brennholz und endlich einen Handschlitten mit, um all das vom Bahnhof nach Hause zu bringen.

Mit dem einzigen alten Klepper, den die Requisition uns gelassen hatte, und der jeden Augenblick in den Schneewehen stecken blieb, fuhr man vier, fünf Stunden die zwanzig Werst bis zur Eisenbahnstation. Der Zug geht um sechs Uhr morgens. Die Station ist überhaupt nicht beleuchtet; das dazu bestimmte Petroleum tauscht die Stationsobrigkeit natürlich gegen Brot ein. Gerade das ist aber mein Glück. Ich führe nämlich einen Lichtstummel mit mir; den trete ich dem Schalterfräulein ab, welches in der Finsternis ganz hilflos ist, und verlange dafür Fahrkarten außer der Reihe, sonst bekäme ich überhaupt keine.

Mit Angst und Herzklopfen warte ich mit meiner Frau auf den langsam herankeuchenden Zug; wir klettern in den Viehwagen ohne Stufen und drängen uns beinahe mit einem blauen Auge hinein. Auf der Ostrujnaja, sieben Werst vor Moskau, steigen wir aus und schleichen uns rasch auf Umwegen fort, uns wie Diebe umsehend, damit uns die Leute von der Miliz die Kartoffeln und das Holz nicht wegnehmen, diese geringste Grundlage aller geistigen Tätigkeit.

Unsere Moskauer Wohnung — einstmals von jungem, talentvollem Leben erfüllt — ist kalt, feucht, stinkig, vollgepfropft mit fernen und einander fremden Menschen. Unheimlich: man hat das Gefühl, als hätten alle Wände Ohren.

Im früheren Speisezimmer wohnt eine Hexe, eine lahme, zottige

Armenierin, die systematisch bei den anderen Lebensmittel stiehlt und stets jammert, sie sei die Bestohlene. Im hinteren Zimmer mit einem einzigen besudelten, bespritzten, wie vom Schleim eines Schwindsüchtigen bespienen Fenster, welches an die Wand des Nachbarhauses stößt, vegetiert irgendeine alte Deutsche. Im Zimmer meiner Frau freut sich die achtzehnjährige Tochter unserer früheren Zofe des Lebens, eine feistmäulige, breitknochige, gepuderte ‚Sovbarka',* neben der im Badezimmer ein kommunistischer Matrose haust. Und inmitten all dieses Getriebes beherbergt das einzige, noch stets pünktlich aufgeräumte Zimmer die eingeschüchterte, dennoch immer standhafte Repräsentantin der ‚alten Zeit', unsere schöne, strenge, pedantische Tante, welche ‚nichts verstehen und nichts hinnehmen' will.

Tagelang verschwinde ich im Theater. Eines Tages kehre ich zurück und finde meine Frau neben dem Bett der erkrankten Deutschen. Sie steckt meine Frau an; diese ihrerseits unsere Tante. Selbst krank, pflegt sie die zwei Kranken; der Arzt wird gerufen: die beiden alten Damen haben eine durch Lungenentzündung verschlimmerte Grippe. Die Temperatur steigt auf 40 Grad, Kampfer ist nötig. Kampfer ist nicht zu haben. Bekannte verschaffen ihn uns durch Vermittlung Kamenefs aus der Kremlapotheke. Wärme und Holz sind aber außerdem nötig. Nachts breche ich mit meiner Frau in einen fremden Holzverschlag ein, und wir stehlen Brennholz, um die Sterbenden zu retten.

Am Morgen bin ich wieder im Theater, wo alle — Schauspieler, Regisseure und Arbeiter — von einem ebenso erbärmlichen, ja oft noch von einem schlimmeren Leben herkamen; und doch tönen hier die wundervollen Shakespeareschen Worte, es lodern die bengalischen Schauspielertemperamente. Vor Frost zittern die rasierten Backen; nur aus alter Gewohnheit entspinnen sich kleine Romane; mit ungewöhnlichem Pathos werden Maßregeln gegen die hartnäckige Verspätung des ohnehin schon jämmerlichen Gehaltes erwogen.

Eine Delegation an Lunatscharski wird gewählt. Um 10 Uhr betrete ich mit noch drei anderen ‚Delegierten' zum ersten Male den bolschewistischen Kreml. Am Borowitzkitor findet eine Revision der Eintrittsscheine statt. Glocke zu Lunatscharski. Sein Antwortläuten in die Wachstube. Hinter dem Tor eine ganz andere Welt. Grelles elektrisches Licht; reiner, hoch aufgeschaufelter, stiller Schnee; gesunde Soldatengesichter, stramm sitzende Mäntel, Sauberkeit und Anstand.

Die aufgeblähten Säulen des Potjeschnipalastes. Eine sanft ansteigende, stille Treppe. Ein grauköpfiger Diener des alten Regime mit Tressen und einem köstlich demütigen Rücken. Geräumige Vorhalle. Ein großartiger, glühend lodernder holländischer Ofen. Weiter — ein teppichbelegter Saal, wunderbare Klänge eines Streichorchesters.

* Eine der typischen Abkürzungen, wie sie im heutigen Rußland üblich sind, heißt so viel wie ‚Rätemädel'.

Ein Irrtum wird festgestellt. Wir sollten uns erst am nächsten Morgen gegen 10 Uhr in Lunatscharskis Wohnung einfinden.

Als ich heimkam, empfing mich meine Frau mit der Meldung, die verwaiste Deutsche sei verschieden. Die Sorgen für das Begräbnis nehmen die nächsten Tage in Anspruch. Es erweist sich, daß es im Sovjet-Rußland viel schwieriger ist, begraben als erschossen zu werden. Die Bescheinigung des Todesfalles durch das Hauskomitee, das Anrecht auf einen Sarg und einen Platz in der Reihenfolge, um die vier ungehobelten Bretter zu kaufen, die Genehmigung, die Gruft zu graben, der ‚verbrecherische' Ankauf von fünf Pfund Brot zur Bezahlung des Totengräbers — das Brot ist nur gegen Schnaps zu haben und der Schnaps nur bei einem bekannten Arzt zu bekommen —, all dies verlangt nicht nur Zeit, sondern eine neue Art von ‚Sovjet'spitzfindigkeit.

Mit größter Anstrengung sorgen wir für die Tote, jedoch noch geschäftiger sind die vor Hunger ganz rasend gewordenen Ratten. Als wir endlich alle Passier- und Erlaubnisscheine nach dem Jenseits in Händen hatten, lag die unglückliche Deutsche mit angefressenen Backen und Fersen da.

Nach einigen Tagen wird die öffentliche Generalprobe von ‚Maß für Maß' angesetzt. Das geniale Schauspiel geht im allgemeinen gut von statten. Die Hauptszenen des Angelo mit Isabella wirken leidenschaftlich und geistvoll; trotzdem sind es die Szenen zwischen dem Narren und dem Henker, welche den innigsten Widerhall im Auditorium finden, das eine ungemeine Empfänglichkeit für alles Zeitgemäße zeigt, da es zur Hälfte aus jungen Soldaten und Proletariern besteht. Ich sitze und fühle, daß ich entschieden nichts mehr begreife, daß für Rußland irgendeine ganz ureigene Stunde zu schlagen beginnt, daß es vielleicht in den Sinn seines Wahnsinnes tritt.

Nach dem tobsüchtigen Wahnsinn des kommunistischen Moskau — zurück zum stillen Wahnsinn meines Landlebens. In bis über die Knie reichenden Filzstiefeln, in Wollmütze und Pulswärmern sitze ich tagein, tagaus und schreibe an einem Roman: Briefe aus Florenz und Heidelberg. Man sitzt eine, man sitzt zwei Stunden, dann erhebt man sich unwillkürlich und tritt an das halb vereiste Fenster. Hinter den Scheiben weder Zeit noch Leben noch Weg — ein Nichts. Nur der Schnee, der ewige russische Schnee, hochgetürmt wie immer, derselbe Schnee, der schon vor 200 Jahren hier lag, als der frühere Besitzer unseres Gutes, der greise General Koslowski, aus meinem Fenster sah.

* * *

Alle die im bolschewistischen Rußland verlebten Jahre kämpfte ich mit innerlich widerstrebenden Stimmungen. Mit meinem ganzen Wesen lehnte ich die Bolschewiki und ihr blutiges Tun ab, und dennoch fühlte ich ganz unmittelbar die ungeheure Schwungkraft des Bolschewismus. Trotzdem ich mir immer sagte, das Niedagewesene sei noch lange kein Sein, das Ungeheure verdiene noch keinen Glauben, das Zertrümmern sei noch kein

Schaffen und die Quantität keine Qualität, fühlte ich in der Oktoberrevolution ein äußerst bedeutendes russisches Thema.

Gleichzeitig jedoch stieg in meiner Seele aus irgendeiner ganz anderen inneren Quelle unaufhörlich die unsägliche Sehnsucht nach dem dahingegangenen Rußland auf. Alles um mich herum erweckte die Gedanken daran. Überall totgemarterte Landgüter: sinnlos niedergehauene Wälder, Weiher und Parks, die kein Auge erfreuten, nutzlos verfallende riesige Häuser, mit Dekreten verklebte Säulen, bespiene, entweihte Kirchen, einfallende Getreidespeicher, ausgeplünderte Wirtschaftsgebäude, umringt von einer gleichgültigen Bauernmenge, die noch jahre- und jahrzehntelang nicht begreifen wird, daß all dies nicht nur feindliches Herrschaftsgut sei, sondern zugleich auch urwüchsige Volkskultur, und zwar vorerst die einzige, die in Rußland geboren und gehegt wurde.

Gleichzeitig mit dem Gram um Rußland bemächtigte sich der Seele oftmals auch die Sehnsucht nach dem fernen Europa. Ein internationaler Schlafwagen erschien wie ein Mysterium. Aus unendlichen Gedächtnisfernen stiegen zuweilen süße Erinnerungen an Gerüche auf: — der Heidelberger Frühling mit seinen blühenden Kastanien und Linden, die Riviera mit ihrem Meer, Eukalyptus und Rosen, die großen Bibliotheken mit ihrem Leder-, ihrem Staub- und ihrem Ewigkeitsgeruch. All dies wurde beinahe überwältigend durch die Macht des Gefühls und durch die Empfindung der Wehmut. Und es zog einen leidenschaftlich, alles von sich zu stoßen, alles zu vergessen, . . . fort . . . fort nach Europa!

* * *

Das menschliche Bewußtsein ist vieldimensional, und nicht jeder Mensch will das, was er möchte. Oft hörte ich in mir eine Stimme: ‚Ich möchte wohl in Europa sein.‘ Indem ich jedoch mit meinem ganzen Willen und mit meinem ganzen Bewußtsein gegen dieses ‚ich möchte‘ in mir ankämpfte, wollte ich während der ganzen Bolschewistenherrschaft in Rußland bleiben und lehnte — für mich persönlich jedenfalls — den Gedanken der Auswanderung ab.

Aus dem leidenden Rußland in das Wohlsein Europas zu flüchten, sich in das stille Leben eines deutschen Kleinstädtchens zu versenken, um sich den ewigen philosophischen Fragen hinzugeben, — das schien mir geradezu moralische Fahnenflucht. Daneben stiegen auch noch Bedenken in mir auf, ob eine ewige Philosophie auf dem Wege der philiströsen Flucht vor der Last und dem Leiden des historischen Lebens möglich, ob es an der Zeit sei, sich mit ‚voraussetzungsloser‘ Philosophie zu beschäftigen, während der Tod überall als die schrecklichste Voraussetzung alles Lebens und Denkens erschien.

Nach Europa nicht um der persönlichen Rettung willen flüchten, sondern in die freiwillige Armee unter das weiße Banner zaristischer Generäle — diesen Plan konnte die Seele noch viel weniger annehmen. Es war von

Anfang an ganz hoffnungslos klar, daß es dem äußerlichen Bund der gegenstandslosen Offizierstugend mit der politischen Ideenlosigkeit ‚gewesener Leute' und dem Eigennutz der Verbündeten unmöglich jemals gelingen konnte, Rußland vor dem Bolschewismus zu retten. Und zwar darum, weil der Bolschewismus etwas ganz anderes war und bleibt als die Bolschewiki, etwas viel Tieferes und vor allem etwas viel Nationaleres, viel Urwüchsigeres als sie. Der Bolschewismus ist Rußlands ewige Maßlosigkeit, Rußlands ewiger Drang nach dem Letzten. Er ist die geographische Schrankenlosigkeit russischer Ebenen und die psychologische Unberechenbarkeit russischer Seelen; er ist ‚der schief aufgestülpte russische Querkopf',* ‚das Bekenntnis des glühenden Herzens mit den Fersen nach oben'.** Er ist das ursprünglich russische ‚Ich mag nichts und will nichts', das wilde Halali unserer Hetzer, zugleich aber auch der im Namen der letzten Wahrheit gegründete Kulturnihilismus eines Tolstoi und das dumpfe Gottsuchen der Helden eines Dostojewski. Mit all dem aber eine der tiefinnerlichsten Urkräfte der russischen Seele, nicht nur ihre Krankheit und ihr Verbrechen. Die Bolschewiki dagegen sind etwas ganz anderes: nichts als berechnende Ausnützer und Schürer des Bolschewismus. Der militärische Kampf mit ihnen schien mir als solcher stets sinn- und ziellos; es handelte sich ja die ganze Zeit über gar nicht um sie, sondern um das wildgewordene Feuerroß des russischen Seelentums, das sie als waghalsige Reiter mutig bestiegen, bis zum Blut spornten, aber nie lenkten. Scheinträger der Wahrheit, Verräter an der heiligen Sehnsucht und dem heiligen Glauben: ‚genug des Blutvergießens und des Krieges', haben sie nie die Zügel der Begebenheiten in Händen gehalten, sondern krampften sich selbst mit knapper Not an der lodernden Mähne des Elements fest, das unter ihnen dahinbrauste. Die historische Aufgabe Rußlands in den leidensschweren Jahren 1918 bis 1921 war nicht der Kampf gegen die Bolschewiki, sondern gegen den Bolschewismus: gegen unsere innere Maß- und Grenzlosigkeit, gegen die uns eigene Wollust der Vernichtung. Dieser Kampf konnte nicht mit Kanonen ausgefochten werden, sondern nur mit den inneren Kräften seelischer Vertiefung und moralischer Gehaltenheit. So schien es mir jedenfalls von den ersten Tagen des bolschewistischen Sieges an zu sein. Was war zu tun? In Rußland bleiben und mit Rußland ausharren; ja, auch ohne die Möglichkeit, ihm irgendwelche äußere Hilfe zu gewähren, mit ihm vereint in seinem Namen alle Qualen und Schrecken seiner Leidenszeit mittragen. Männer der Praxis, Männer der Politik werden mir wahrscheinlich erwidern, dies sei sinnlos. Doch ich bin weder Praktiker noch Politiker; und dann: — Muß denn ein Sohn unbedingt Arzt sein, um das Bett seiner sterbenden Mutter nicht zu verlassen?

Im August des vorigen Jahres wurde diese Gedanken- und Gefühlswelt

* Ein Ausdruck Turgenjews im Romane ‚Rauch'.

** Eine Kapitelüberschrift im Romane Dostojewskis ‚Die Brüder Karamasoff'.

ganz unerwartet durch den Befehl der G. P. U.* vereinfacht, Rußland zu verlassen, da meine philosophische und religiöse Einstellung nicht länger zu dulden sei. Im ersten Augenblick klang diese Nachricht (abgesehen von ganz persönlichen Gefühlen und Umständen) wie eine Freude und Befreiung. Das ‚ich möchte' in bezug auf Europa und alle Verlockungen des ‚Kulturlebens' wurde plötzlich nicht mehr verboten, sondern faktisch notwendig und moralisch gerechtfertigt: Ich konnte doch wahrhaftig nicht nach Sibirien statt nach Berlin reisen. Die rohe Gewalt (diese Erfahrung hatte ich bereits im Kriege gemacht) ist das beste Heilmittel gegen alle Qualen eines komplizierten vieldimensionalen Bewußtseins. Nicht wählen dürfen, gar keine Freiheit haben, ist zuweilen das größte Glück. Dieses Glück erlebte ich zweifellos, als ich die Fragebogen der G. P. U. zwecks Abreise nach dem Ausland ausfüllte.

Nun war alles geregelt. Die Pässe lagen in der Tasche. Acht Tage blieben bis zur Abreise. Täglich machte ich mit meiner Frau irgendeinen Abschiedsbesuch. Ganz Moskau durchwanderten wir: vom Smolenskimarkt bis zur Soljanka, von der Mjasnitzkaja bis zum Sawelowskibahnhof; ein sonderbares, schwer wiederzugebendes Gefühl bemächtigte sich dabei unserer Seelen mit jedem Tage mehr und mehr; das Gefühl, als gewännen wir unser Moskau wieder, ein Moskau, das wir lange nicht mehr gesehen, das wir schon für immer verloren wähnten. In diesem neuen Gefühl unseres Moskaus feierte die ewige Dialektik des menschlichen Herzens, das immer erst dann endgültig den Gegenstand seiner Liebe erfaßt, wenn es ihn verliert, wieder einmal ihren Sieg.

Der Abreisetag war windig, feuchtkalt und nebelig. Auf dem dunklen Perron des Windauer Bahnhofes standen vor dem unbeleuchteten Fenster des Diplomatenwaggons Verwandte, Freunde und Bekannte, die uns das Geleit gaben auf den weiten, vorerst noch gänzlich ziellosen Weg. Der Pfiff ertönte; langsam setzte sich der Zug in Bewegung; vorbei am Bahnsteig — vorbei an Waggonreihen, auch sie verschwanden; vorbei an Häusern, Straßen, an Feldern, Landhäusern, Wäldern und endlich Dörfern: — eins nach dem andern, nahe und ferne, schwarze, gelbäugige, und alle verwaist, elend in den gleichgültigen, verschneiten Gefilden.

Am Fenster flimmert ein Schlagbaum vorüber. Irgendwohin in die Ferne zum dunkelnden Waldgelände hin verläuft die von der Zugbewegung kreisende Landstraße, die sich schwarz vom weißen Schnee abhebt. Und plötzlich entzündet sich an den furchtbaren Erinnerungen des Jahres 19 die unbegreifliche Sehnsucht im Herzen, nicht am Fenster eines nach Europa sausenden Zuges zu stehen, sondern langsam im Bauernschlitten längs dieser in ungewisse Fernen sich schlängelnden, schmutzigen Landstraßen zu trotten.

Während ich am Fenster stehe und längs der unbekannten Landstraße in Gedanken nach Hause fahre, tauchen in meinem Gedächtnis, eins nach

* Abkürzung: Politische Gouvernementsverwaltung.

dem andern, Bilder des vergangenen Lebens auf, Bilder, deren große und positive Bedeutung seinerzeit vielleicht nicht genügend gewürdigt wurde. Ich denke an einen Kreis der Bauernjugend, die wir während der hungrigsten Jahre unterrichteten, um sie zur Aufnahme an dem ‚Rabfak'* vorzubereiten, der ich aber auch Vorlesungen über Tolstoi und Solowjew hielt, mit der ich Ostrowski und Tschechow inszenierte. Ich erinnere mich ihrer bewunderungswürdigen Energie, ihrer unerklärlichen Arbeitsfähigkeit, ihrer geradezu wunderbaren Gedächtniskraft, für die es eine Kleinigkeit war, in drei bis vier Tagen inmitten schwerer Bauernarbeit eine riesige Rolle auswendig zu lernen und ein dickes, schwieriges Buch durchzulesen; — ich erinnere mich ihrer glühenden Wißbegier, ihres raschen geistigen Wachstums, ihres leidenschaftlichen Dranges, das sie umgebende Leben zu begreifen, und all dies mit einem neuen, stolzen Gefühl der berufenen und anerkannten Herren des Lebens. Dabei jedoch kein Schatten von Großtuerei, ganz im Gegenteil — die größte Bescheidenheit und die rührendste Dankbarkeit. In der heißesten Jahreszeit kamen sie feiertags, um für uns zu mähen, als Entgelt für den Unterricht in Geometrie, Algebra und Deutsch. Diese Jugend bolschewistisch zu nennen, wäre natürlich gänzlich verkehrt, und doch: — ob sie wohl im Dorf ohne die bolschewistische Sturmflut erstanden wäre, bleibt noch eine große, sehr große Frage.

Noch an anderes denke ich zurück. Eine niedere, dunkle und heiße Teestube. An den Wänden die obligatorischen Bildnisse Lenins und Trotzkis. Schwüler Geruch von Machorkatabak und Schafspelz. Alles vollgedrängt von Leuten. Zahlreiche graue, struppige Köpfe und Bärte. Ein junger, ungezwungener, aber scheinbar dummer Distriktsagitator führt schlagend und keck kirchenfeindliche Agitation. ‚Es kann gar keine Unsterblichkeit der Seele geben, Genossen, nichts außer dem Kreislauf des Blutes. Der Mensch stirbt, düngt den Boden, und auf seinem Grab wächst — so zum Beispiel — ein Fliederbusch.'

‚Dummkopf!' unterbricht die heisere Stimme des Schmiedes den Redner. ‚Sag mir doch nur gnädigst an, wie kann es denn für deine Seele einen Unterschied geben, ob sie Dünger oder ein Fliederbusch sei . . . Ein Busch, solch eine Unsterblichkeit trägt ja eine Elster auf ihrem Schwanz davon.' Die ganze Teestube bricht in lautes Gelächter aus und hält es offenbar mit dem Schmied. Der junge Redner läßt sich indessen nicht beirren. Rasch sein Thema ändernd, fährt er ebenso keck fort:

‚Wiederum sage ich: die Kirche; was kann es denn für eine heilige Kirche geben, wenn es allbekannt ist, daß jeder dritte Pope im russischen Reich ein Saufbold ist?'

‚Wenn's auch alle wären,' mischt sich der Schmied wieder ein, sich näher zum Redner drängend, anscheinend um überzeugender zu wirken, ‚du mußt bedenken, wer im Popen säuft. Wenn der Mensch eins austrinkt,

* Arbeiterfakultät.

so wird ihm diese Sünde auf alle Fälle vergeben; wir ehren im Batjuschka* nicht den Menschen, sondern den Stand. Was geht es mich an, ob die Priesterhosen sich vollsaufen, wenn nur der Talar nüchtern bleibt; so steht's, mein Guter!'

Der hergereiste Redner ist endgültig geschlagen. Die Teestube ist voller Begeisterung. Siegesbewußt kehrt der Schmied an seinen Tisch zurück, und überall ertönen Stimmen: ‚Nein, schau nur, der Onkel Iwan, Knall und Fall . . ., bei Gott, Knall und Fall . . .' Es ist klar, der Bolschewik hat den kürzeren gezogen; indessen ist es eine große und strittige Frage, ob der hausbackene Verstand des Schmiedes Iwan nicht im Widerstreit mit dem bolschewistischen Leben heute ganz besonders rasch erstarkt.

Eine enge Schriftstellerwohnung. Der eiserne Ofen raucht. Es ist kalt. Der eine sitzt im Herbstmantel, der andere in einer Trikotjoppe, viele in Filzstiefeln. Auf dem Teetisch prangt das Roggensymbol früherer Pasteten und Gebäcke und — Schöpfung der Revolution — eine Petroleumkerze. Beinahe das ganze philosophierende und künstlerische Moskau ist im Zimmer versammelt. Zuweilen sind es dreißig bis vierzig Menschen. Aller Leben ist furchtbar, dennoch ist die Stimmung mutig und — grundsätzlich jedenfalls — schöpferisch, in vieler Beziehung vielleicht sogar urwüchsiger und wesentlicher als in früheren morschen Vorkriegsjahren. —

Der ganze Waggon schläft längst, nur ich und meine Frau stehen noch am Fenster. Ich sehe in die schwarze Nacht hinaus und durchblättere Seite für Seite meiner Erinnerungen an die letzten wahnsinnigen Jahre. Und sonderbar, je länger ich blättere, desto ferner rückt meiner Seele das mir nahende sinngehorsame Europa, desto bedeutsamer ersteigt in meinem Gedächtnis das in der Ferne verschwindende wahnsinnige Rußland.

---

* Vater, Priester.

(Fortsetzung folgt.)

Stimmen am Wege / Ein Buch um Franz von Assisi / Von Georg Terramare

Messer Bernadone spricht zu Frau Pica:

Nichts finde ich verändert an seinem Wesen, Frau, und bin des froh. Er mag in Geselligkeit seiner Freunde singen und nächtlicherweile durch die Gassen ziehen; so trägt er denn durch die dunkle Stille den Wohllaut der Erfüllung bis unter das Fenster unserer Kammer und den guten Klang vollendeter Arbeit streut er mir wie hellen Samen in die tiefen Furchen des Schlafes. Sie blühen dann auf, diese melodienreichen Körner, und tragen mir bunte Träume. Es ist recht so, Pica.

Vergiß nicht, er ist unser Sohn, mein Sohn wie deiner, er, den wir das Französlein nannten, weil er die Sprache deiner Heimat vor allem gerne redete, schon als Kind. Es freute dich, den Klang, der in dir lebte, von deines Sohnes Lippen aufflattern zu hören; und damals war er ganz klein und seine Schritte stolperten über den Boden und auf kurzen Ärmchen reckten sich seine Hände vor, selbst nach Dingen, die fern von ihm standen, denn so kleine Kinder wissen noch nichts von der Weite, die sich spannen kann zwischen unserem Wunsch und dem Erfassen, oder von der Höhe, die sich aufrichtet vor uns. Da gehören sie noch der Mutter allein, die Kleinen, wie Ungeborene, die schon leben im Leibe der Frau. Sie sind nicht anders, diese Kinderchen, nicht anders, sage ich dir, als Ungeborene. Wir leben erst wirklich auf Erden, wenn wir erkannt haben, was Mächtiges zwischen uns und den Dingen steht. Und damals, als das Französlein die Laute deiner Heimat herausjauchzte, da freutest du dich, die du ihn allein besaßest, du, die Mutter. Heute aber jubelt sein Mund in Klängen aus meiner Heimat, der Heimat vieler meiner Gedanken, der Heimat meiner Liebe zu dir. Heute ist Franz auch mein, Pica. Und ich freue mich.

Sieh, ich habe meiner Tage mit Tuch und edlen Stoffen Handel getrieben und meinen Teil davon genommen. Ich habe die weichen Samte gemessen und geglättet und gerollt und verwahrt hier im hellen Laden, oder ich habe alle gewobene, schmiegende, weiche und schmeichelnde Pracht zu festen, harten Ballen gewunden und gelegt und gestapelt unten im dunklen, niedrig gewölbten Keller, der trocken ist. Dies habe ich alles getan durch Jahre, daß ich meinen Teil davon nehmen könne, und ich habe nichts anderes gedacht die ganze Zeit. Und nun liegt mein Gewinn da, Pica, und ist reichlich. Aber niemals vermochte ich anderes abzusehen von all der gewebten Pracht als Ellen der Länge und Ellen der Breite, und zu nichts anderem war mir der Klang der Farben, als daß ich lauschen sollte, ob er recht eintöne auf das Wort dessen, der zu kaufen kommt. Doch Sehnsucht ist in mir immer gewesen, Sehnsucht nach der Freude, nach dem Genuß des Schönen, nach der Lust, die ausgeströmt wird aus all diesen herrlichen Geweben in überreicher, verschwenderischer Fülle.

Als du Mädchen warst und ich zu deinem Vater kam ins sangesfrohe

Land, wo der goldene Wein reift und wo es Blüten gibt, die an den Wegen von dunklem Blattwerk niederleuchten und die goldener Regen genannt werden; als ich im Frühling zu deinem Vater, dem Kaufmann, kam und wiederum im Herbst, und du Gefallen an mir fandest, da schmücktest du dich mit kostbaren Gewändern und all dein Schreiten und jedes Tun war dir ein Tragen der Pracht. Aber ich, Pica, trotzdem ich dich damals um deiner Freudigkeit willen liebte und um der Sonne willen, die dich beschienen und deren helles Gold du so getreulich in dir bewahrt hattest, aber ich, Pica, sah von deinem Kleide keine Lust in mich ein, so sehr ich es auch wollte. Ellen der Länge und Ellen der Breite und Farben, die wenige begehren oder viele, trugst du an dir. So war es mir. Dir aber war es Freude und darum liebte ich dich. So ward denn Franz.

Zuerst sprach er die Sprache deiner Heimat und nun spricht er die Sprache meiner Heimat. Vom Kauf und Verkauf habe ich mein Teil genommen, er aber macht ihn zu Gewinn. Von den edlen Stoffen nimmt er sich die Ellen und legt sie in reiche, schmiegsame, tiefe Falten; und von dem weichen Samt schneidet er Stücke fort und schmiegt die satte Pracht um seinen Leib und ich sehe durch die niedere Tür meines hellen Ladens an ihm die Schönheit ein- und ausgehen, die ehedem hier nur besprochen, nur vorbereitet, nur gewünscht wurde. Er ist mir Erfüllung.

Du sagst mir, er kommt jetzt eben über den Hof und geht so langsamen Schrittes und blickt auf die großen Ballen, die in grauer Leinenhülle sich vor ihm türmen, und du siehst, daß seine Lippen sich regen wie bei einem, der spricht. Du sagst, er hat das Ansehen eines, der nicht weiß, wo er steht? Es mag so sein, Pica. Es ist gut so. Muß er denn auch, wie ich, jede Stunde und ohne Unterlaß darum wissen, daß er im Hause des Stoffhändlers Bernadone lebt? Ich sehe keine Veränderung an ihm. Ich will keine sehen, hörst du, Pica! Ich will nicht. Er ist wie immer. Er soll so sein! Er ist mir Erfüllung.

Erzählung Bartolomeos, des Aussätzigen:

Ich heiße Bartolomeo. Meinen anderen Namen hat der Aussatz weggefressen. Aber diese Wunde ist mir schon lange vernarbt, wie die Schwäre an meiner rechten Hand durch die Gnade Gottes zugeheilt ist, ein Jahr nachdem sie mich verraten hatte.

Sie tat jählings ihren Mund auf, meine Hand, die zu Beginn noch gesund vor allen Menschen gelebt und so stumm von einer Reinheit des Leibes geprahlt hatte, die schon lange unter weichen, schwärenden Hügeln begraben war. Aber ich wollte nicht fort aus der Stadt und darum achtete ich darauf, daß die Lumpen meines Bettlergewandes über meine kranke Brust geschlossen blieben. So waren meiner dünnen Kleidung dürftige Fetzen für mich wie ein tapferer, harter Panzer, der mich schützte vor den bösen Menschen, vor den gesunden Menschen, vor den Feinden der grauenhaft Kranken. Aber eines Tages, ein Jahr nachdem das erste Geschwür auf meiner Brust

seine Härte verloren und eitrig zu weinen begonnen hatte in verborgener, unbeachteter Qual, ein Jahr nachdem meine erste Geschwulst aufgegangen war im Geheimen, da tat meine Hand, die ich gelehrt hatte, in ihrer Reinheit vor aller Augen zu sein, wenn immer es nur anging, da tat diese, meine ungetreue Rechte jählings den Mund auf; das feste Fleisch teilte sich, und es wurde eine Wunde, zwei blasse Lippen; sie sprachen Eiter, sie sprachen ekle Wahrheit, sie sprachen: Aussatz. Da wurde ich aus der Stadt vertrieben.

Ich mußte in ein Haus zu anderen Aussätzigen und das hatte ich so sehr gefürchtet. Denn wenn ich auch krank war an allen Teilen meines armen Leibes, jeder andere schien mir doch um vieles mehr krank und ich konnte nicht begreifen, daß sie mir sagten, ich sei einer der Übelsten. Selbst dann konnte ich es nicht verstehen, da sie mir den Scherben eines Spiegels gaben und ich darin meine Schwären sah. Wenn sie auch weit waren und groß an Zahl, sie schienen mir allesamt nicht so arg zu sein wie die kleinste Geschwulst, die einsam auf dem Schenkel des alten Mannes hockte, der neben mir seinen Holznapf mittags und abends leerte. Und daran litt ich gar sehr.

Und ich durfte nicht mehr betteln gehen. Sie gaben mir im Hause der Aussätzigen Speise und Wohnung und ein Bad. Und nun wußte ich, daß ich jede Nacht ein Lager hätte und daß ich Nahrung bekäme, wenn die kleine Glocke läutete: des frühen Morgens und zur Zeit, wenn die Sonne am höchsten steht, und abends, wenn es dämmerig wird. Ich aber konnte nicht verstehen, wie mir Schlafstatt und Speise werden konnte, ohne zu betteln, und da ich doch nicht arbeitete. Sie sagten mir wohl, daß die Reichen der Stadt unsere Wohltäter seien und uns alles dies gäben, und wir Aussätzigen alle sollten ihnen dankbar sein. Aber ich habe keinen der Reichen um uns sich sorgen gesehen im Siechenhause. Wahrscheinlich bezahlen sie den Aufseher und die Pfleger. Ich aber konnte als Bettler mehr Liebe fühlen für den, der sich von mir wandte, ohne die kleinste Gabe in meine Hand zu legen, als für die, so uns all unsere Lebensnotdurft gaben, die ich aber nicht sehen konnte. Und daran litt ich gar sehr.

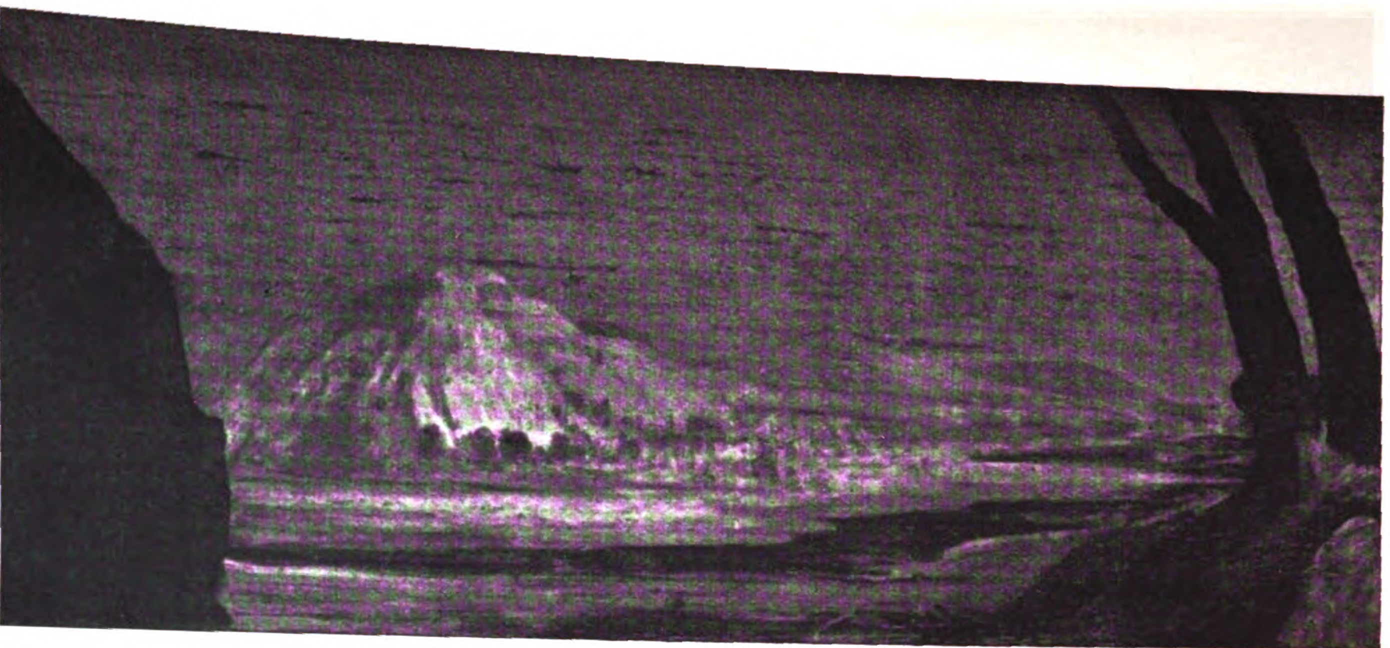
Später, da meine Hand, die mich so arg verraten hatte, wieder stumm wurde und ihre Wunde sich schloß, da ließen sie mich wieder in die Stadt gehen. Und ich stand vor der Tür von Sankt Rufino und reckte meine Rechte aus und weinte. Manche reichten mir kleine Münzen und gingen in die Kirche, manche blieben fast stehen vor mir, aber dann schritten sie wieder weiter, wenn sie mich weinen sahen, und ihr Mund wurde ärgerlich. Dies nahm mich oft wunder. Doch aus halben Sätzen und kleinen Worten habe ich mein Verstehen zusammengefügt; denn dazu hatte ich vor der Kirchentüre Zeit. Und es ist also: Sie glauben oft, daß ich mich verstelle, wenn ich weine, da ich schon so viele Jahre krank bin und einer nicht immer und nicht jahrelang um ein und desselben Unglücks willen Tränen haben kann. Und die Reichen wissen, daß sie schon an mir die Christenpflicht getan haben, denn sie haben für mich gesorgt, unsichtbar.

Sie glauben also, mein Weinen sei Verstellung. Aber sie sind sehr strenge damit. Es ist nicht Verstellung, bei Sankt Rochus! Es sind nur nicht neue Tränen, die ich weine. Es sind die alten, die ich schon einmal aus meinem Auge ließ, meines Unglücks und meiner Verlassenheit wegen. Sie sagen ja, auch das Wasser, das vom Himmel niederrinnt, sei nicht eine neue Schöpfung Gottes, sondern war schon Regen und fiel und ist nun wieder Regen und fällt. Gott brauchte nur einmal ein großes Wasser zu erschaffen, das war genug für alle Zeiten; und mir brauchte er nur das eine große Leid zu schaffen. Meine Tränen sind nicht Verstellung.

Mir aber, dem armen, kranken Bartolomeo, ist als erstem das Wunderbare widerfahren, das dann den andern im Hause der Aussätzigen auch geschehen ist, aber später. Denn ich stand vor dem großen Tor von Sankt Rufino und reckte meine Hand aus und bettelte; da kam des reichen Bernadone Sohn vorüber, der mir immer viel gegeben hatte. Sogar Goldmünzen hat er manchmal in meine Hand fallen lassen, aber ich weiß nicht, ob er des stets gewahr wurde, denn er tat es mit abgekehrtem Gesicht und schloß noch die Augen fest zu, wenn er mir schenkte. Ich habe es von unten gesehen, denn ich bückte mich sehr tief vor ihm. Das schien mir, sei ihm recht. Wie ich aber an dem Tage, da mir das Große geschehen ist, an ihn herantrat, war er so in Gedanken, daß er sein Gesicht nicht wegwandte, und er sah mir plötzlich in die Augen, ekelte sich und schlug nach mir.

Ich neigte mich ganz tief, aber hinein in mein zusammengekrümmtes Elend tauchte er seine weiße, schmale Rechte, und sie suchte durch das Gewirr von Lumpen, Geruch und übler Feuchtigkeit meine Hand und fand sie und führte sie vorüber an der Pracht seiner Reinheit und seines Reichtums hinauf zu seinem Munde. Und er küßte sie. Ich weinte in Angst und er ging.

Später haben es die anderen Aussätzigen auch erfahren. Er ist zu uns gekommen und er weiß um den Wunsch eines jeden, als ob ihm einer alles sagen würde zwischen dem ersten Tor und dem zweiten, im dunklen Gang, wo die großen Bottiche mit Kraut stehen, an die Geronimo immer anrennt, weil ihm die Augen ausgefressen sind. Er hat uns Aussätzigen geschworen, daß er nichts von unseren Wünschen und dem Bedürfen weiß, ehe das Tor sich nicht hinter ihm geschlossen hat, da er eintritt. Wenn aber das zweite Tor sich auftut zum Hof, kommt er schon hart vor das Gedränge der Gebreste zu stehen und blickt uns ganz gerade ins Gesicht und lächelt. So kann er von uns nur im Gange zwischen den beiden Toren etwas erfahren. Wer aber sollte ihm dort unsere Wünsche künden? Sie sind so klein und Gott ist so groß. Und Gott wird nicht zu einem Menschen sprechen, der seinen Weg zwischen Fässern voll Kraut hindurch sucht. Ich erinnere mich, daß meine Mutter meine Hand gescholten hat, wenn ich mir an ihr wehe tat. Dann aber küßte sie die Stelle, die schmerzte, und sagte, nun sei alles wieder gut. Das geschah oft, als ich noch ein kleines



Matthias Grünewald / Landschaft aus der „Beweinung"



Kind war. Dann später, als meine Rechte mich verriet und mich in das Haus der Aussätzigen brachte, habe ich sie gescholten. Aber nun hat sie einer auch geküßt. Ich habe nicht gewußt, daß es dies war, wonach ich so sehr Sehnsucht hatte. Wir armen Aussätzigen sollen den Reichen dankbar sein, weil sie sorgen, daß wir Schlafstatt und Speise haben; doch die Reichen sind unsichtbar. Es ist schwer, mehr zu tun, als an die Pflicht der Dankbarkeit zu denken. Den einen aber haben wir alle gesehen.

Frau Pica spricht zu ihrem Sohne:

Du bist zur Kapelle des heiligen Damian gegangen, mein Sohn, und hast dich dort verborgen gehalten und dann bist du, verwahrlost wie ein Aussätziger und ein Bettler, durch die Straßen unserer Stadt gezogen und hast frohe Lieder gesungen. Die Leute meinen, du seiest ein Narr; du aber sagst, daß es dich nicht bekümmert. Doch mich, deine Mutter, bekümmert es. Nicht das Gerede bereitet mir Schmerz, sondern daß sie wahrlich Grund haben, also zu sprechen. Und das ist es auch, was deinen Vater erzürnt. In uns allen, so sagte mir vor langen Jahren ein Sänger aus Frankreich, in uns allen schwingt die Seele, wie der Pendel an einer Uhr gehen muß, daß sie durch die Zeit ihre Zeiger rege und Laut gebe jeder Stunde. Aber nicht so gleichmäßig wie solch ein Pendel an einem Werk schwingt im Menschen die Seele; denn das Schicksal hat keine so sorgsame Hand wie der, so der Uhren wartet. Uns Müttern stößt das Leid des Gebärens die Seele also zum Schmerze hin, daß sie stets mehr zum Kummer ausschlägt als zum Zorne. Darum bereitet mir Leid, was deinen Vater zur Wut brachte.

Drei Tage liegst du nun gefesselt in dem kleinen Keller des Hauses deiner Eltern, des Hauses, das einmal dein eigen sein soll. Dein Vater ist im Zorn davongeritten. Ich bin zu dir gekommen, um mit dir zu sprechen, denn die Überraschung hat deinen Vater auf den Mund geschlagen. Mich aber hast du nicht überrascht. Ein Kind kann seine Mutter nicht erschrecken; denn so viel Gutes, als sie erhofft, noch ehe es geboren ist, und so viel Schlechtes, als sie fürchtet, kann in einem einzigen Menschenleben nicht geschehen. Doch du bist ein Mann und darum wirst du mich nicht verstehen.

Väter haben viel Hoffnung für ihre Kinder und sehr wenig Furcht. Sie haben ja auch alle Lust und keinen Schmerz, wenn ein Kind wird. Du aber spielst ein tolles Spiel mit der Hoffnung deines Vaters, und wenn du sie zerbrichst, zerbrichst du auch seine Liebe. Hoffnung und Liebe sind eins bei Vätern.

Du liegst hier im dunklen Keller und deine Augen lachen, Franz. Doch es ist nicht recht von ihnen. Sie sollten, statt zu lächeln, versuchen, tief zu blicken in das Herz alles dessen, aus dem dieser Bau gefügt ist. Wenn sie das könnten, würden sie sehen, wie im Holz der Türen, das, ehrwürdig, satt und dunkel, Zimmer von Zimmer abschließt und den Lärm

in seine Zelle bannt, wie im klar umrissenen, reingemeißelten Stein, in der dienenden Fliese des Bodens dein Name steht, eingegraben mit der Härte väterlichen Willens, eingearbeitet mit der zähen Beharrlichkeit väterlicher Hoffnung. Es ist wider die Natur, daß der Sohn im dunklen, kleinen Keller des Hauses eingeschlossen liegt, denn dann zwingt ihn, was ihm zu dienen gemacht war.

Daß solche Unnatur nicht werde, darum legen sich Väter so viel Geduld auf wider ihre Söhne. Darum ließ dich dein Vater einen ganzen Monat lang ohne Tadel bei der Kapelle des heiligen Damian. Aber du rufst mit deinem Betragen Fremdes auf, deiner zu spotten, du läßt deine Kleider, die Kleider des Sohnes, die dir so eigen sind und dir so sehr gebühren wie dein Name, die dir mit demselben Rechte eignen und die du mit ebensolchem Eifer bewahren solltest wie deinen Namen, diese Kleider, die dir mehr sein sollten als Tuch und Hülle, die läßt du zerfallen und gehst einher wie ein Bettler. So hast du deinen Vater verleugnet vor allen Leuten.

Du hast aus dem Kaufladen Stoffballen genommen und ein Pferd und hast alles verkauft; mit dem Erlös wolltest du die verfallende Kapelle wieder aufbauen. Wenn du begreifst, daß Gottes Haus in Ordnung und wohlgefügt sein soll, warum willst du nicht erkennen, daß auch der Menschen Haus in Regeln stehen muß? Ist es nicht Gottes Wille, daß wir Menschen Arbeit tun und daß es uns wohl ergehe auf Erden?

Ich will dir Geld geben und dich aus dem Hause lassen, ehe der Vater heimkommt. Kehre in die Einsamkeit und zum kleinen Haus Gottes zurück, wenn du willst, und denke über deine Mutter nach und über deinen Vater. Sie waren die Wege zu dir. Versuche diese Wege auszuspähen und du wirst dich finden.

Aber dein Auge lacht, Franz. Was du getan und was dir geschehen, das, so muß ich glauben, scheint dir nicht Unnatur; und mir ist, ich müßte schreien, daß meine Worte hindurchdringen durch das, was mir fremd ist an dir, was nur dein ist, um zu dem Blute zu gelangen, das mir eignet, das einst in meinem Leibe schlug. Geh denn aus Mitleid und erspare deiner Mutter den dumpfen Schmerz und die bittere Erniedrigung, von ganzer Seele und mit der Kraft, die ausreichte, einen Menschen zur Welt zu bringen, nun Arbeit zu tun, die vergeblich ist, und mehr als ihr Leben einzustoßen in einen Wunsch, der sein Ziel nimmer erreicht.

Du gehst, Französlein? — Es ist gut von dir! Gott segne dich mit der Inbrunst meines Schmerzes! Vergiß mich nicht ganz, nicht ganz, mein Sohn!

Bischof Guidos Bericht:

Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes! Amen. Heute, im Märzmonat, erschien zu öffentlicher Rechtsprechung Messer Pietro Bernadone, Tuchhändler zu Assisi, und klagte wider seinen Sohn Johannes, von seinen Eltern und allen Bürgern der Stadt Franziskus genannt. Der Jüngling hat vor kurzem die niederen Weihen empfangen und gehört darum

dem geistlichen Stande an; er muß von mir als Bischof gerichtet werden, wenn er Strafbares begeht, und von keinem anderen.

Bernadone, der Vater, ein reicher und angesehener Bürger, der ein Wohltäter der Stadt genannt wird, begehrt, seinen Sohn zu enterben, und fordert, daß er aus dem Bezirke von Assisi verbannt werde. Seinem Namen und seinem Hause, so meint der Alte, bereitet Franz Schmach, da er sich allen in unwürdigem Aufzuge zeigt und sein Brot an den Türen derer erbettelt, mit denen er vorher frohe Geselligkeit gepflogen und die nicht mehr Gut haben noch auch besser gehalten werden, als er von seinem Vater gehalten würde, wenn er sich selber und seinem seltsamen Gelüst Gewalt antun und sich gehaben wollte, wie eines reichen Bürgers Sohn.

Der Beklagte, Franz, erwiderte wenig auf seines Vaters Rede, doch in dem, was er sprach, schien mir seltsam heilige Torheit zu sein. Die ganze Erde, allüberall, wohin eines Bettlers Fuß zagend treten kann und wo ein bittendes Wort noch seinen grauen Klang hat, so also die ganze irdische Schöpfung, nennt Franz Gottes Tisch. Das Leben unseres Herrn und Heilandes ist ihm aus dem Geschriebenen der heiligen Evangelien aufgestanden und regt sich ihm nun und hat ihn gefaßt und führt ihn seinen Weg.

Vater Bernadone aber beharrt auf seiner Klage. Er hebt sein Auge nicht auf, um über die Stunde hinweg zu blicken hinab in das breit gähnende Tal der Zeit.

Ich habe keinen Spruch getan, denn für des Vaters Wut zu reden, ist wider mein Gewissen, und zu dem Sohne hin klingt kein Wort aus eines Menschen Mund.

Wer bin denn ich, daß ich Recht spreche, so einer die Worte des Herrn gehört hat, die ich nur stets gelesen? Wer bin ich, der zum Marktplatze schritt, bedenkend, daß Vater Bernadone viel Geld gegeben hat für unser Gemeinwesen und in Macht und Freundschaft ist und Ansehen? Ich gedachte all dessen und war bereit, mit der weichen, stumpfen Wolle der Überredung die Ohren mir zu stopfen vor Gottes Stimme. Wer ist nun Franz, der auf offenem Markte all sein Gewand abtat und seinem Vater zurückgab, der seine nackten Glieder wehrlos gegen Menschen und den harten Ansturm täglicher Unbilden dem Vater im Himmel anvertraute? Ich habe meinen Mantel über den entblößten Leib gebreitet und ich habe geweint. Welche Kraft liegt in einem Nackenden, in einem, der nur sich selber ist und der jählings steht unter Menschen, die eingeschlossen und gebunden sind von Gewändern ihres Standes, ihres Reichtums oder ihrer Not!

Nicht einen Augenblick in meinem langen Leben war ich bloß. Das weiß ich nun. Der Mensch liegt eingehüllt und geschnürt, ehe er geboren wird, und von der mütterlichen Umschließung geht er nicht aus, daß er wahrhaft er selber sei, sondern er gehet aus, um von anderen in künstlichem Gewebe gefangen zu werden. Franz hat alles von sich getan mit seinem Gewande und steht opfervoll sich preisgebend vor seinem Glauben. Ich nannte all die Jahre diesen Glauben mein, ich wähnte, Gott, dem Herrn,

zu vertrauen, wie Er es begehrt. Nun aber sehe ich mich um anderer willen zaudern und erkenne, daß ich bereit war, mit Worten, die im Dämmerlicht der täglichen Stunde wachsen, das Tun eines zu umranken, so sehr, daß es hindurch wie Torheit schaue, das Tun eines, der wahrhaftig Kraft hat zu beten wie Christus der Herr: ‚Vater unser'.

Ich bin in schwerer Sünde, denn ich bin nicht kalt und nicht warm, und ich bin wert, vom Vater ausgespien zu werden. Ich bin in schwerer Sünde; aber wir Menschen all sind Sünder. Wohin, so frage ich darum, wohin wird es kommen mit allem, was uns gut schien, wenn etwa noch einer ganz entblößt unter die Menschen springt? Nackte sind schwerer denn Menschen im Kleide, so scheint es mir heute, und der Bau, den wir für fest hielten, ist schwach. Zwei solche wie Franz wird diese Welt nicht zu tragen vermögen; sie ist eitel Staub. Ich bin in schwerer Sünde, denn das Wort Gottes spricht von der welken Schwäche alles Irdischen und erst heute habe ich Gottes Wort Glauben gegeben, den Glauben, der Geltung hat vor des Herrn Antlitz, den Glauben, der ganz tief liegt in uns und verwachsen ist mit dem, was Menschen Leben nennen; den großen Glauben, von dem ich und die anderen kaum jemals wissen, daß er in uns ist, weil keiner so tief in sich greift, um ihn zu wecken. Er schläft fest in uns Sündern, dieser Glaube, als sei er tot.

Ich bin unwissend und niemand kann mich belehren. Ich weiß nichts, denn ich weiß nicht, ob dieses Jünglings Tat recht ist. Es haben in diesen Zeiten so viele Gedanken grelle Farbe angenommen und brennen durch weite Lande. Keiner erkennt, woher ein Denken kommt und — nun wird es mir offenbar in meiner Angst — keiner weiß, wohin ein Denken geht. Niemand ist, der mich belehren könnte, und ich darf keinem vertrauen. Er, der Nackende, vertraut dem Herrn. Darf er es in solchem Maße? Ist es nicht Vermessenheit? Darf einer alles Geschöpf zurückweisen, das der Herr uns bot als Gabe, um es zu nützen? Sie haben Christo die Kleider vom Leibe gerissen, sein Menschentum ausgeschält, ehe sie ihn leiden ließen und sterben. Als er nackend war, erlöste er die Welt. Bis zur Höhe von Golgatha trug er manches Gewand, weiß und rot, auf dem Gipfel aber, an das Kreuz erhoben, ausgebreitet dem Himmel zu, da war er bloß. Dies ist zu dieser Stunde all mein einziges Wissen. Es scheint mir so klein, daß ich weine und um mich sehe wie ein Neugeborenes, und dennoch so groß, daß, wenn ich nicht um mich blicke, sondern in mich schaue, mir ist, als sei ich heute in hohe Weisheit geraten und als erwache Gedächtnis an das Erkennen, das mich umstrahlte, lange vor ich in Assisi zur Erde gebracht wurde. So bin ich denn neugeboren und zerstört in eins durch die Tat des Jünglings Franz. Ist es dies vielleicht, was ihm widerfahren ist durch Christum?

Gott schütze ihn! Gott schütze uns alle! Alles ist eitel! Wie klein ist der, so dies erkennt, wie groß der, so dies begreift.

Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes! Amen.

Und wenn einer in künftigen Jahren nachliest, was ich hier in das Buch der Rechtssprüche geschrieben habe und findet, was ich gestern auf dieses Blatt aufzeichnete, soll er nicht glauben, ich sei ein geschwätziger Narr gewesen. Er soll erst dann ein Urteil tun hierüber, bis ihm Ähnliches widerfahren ist wie mir, wenn dies jemals sein kann, daß zwei Menschen in der Seele eins erleben. Wird ihm aber solches nicht, so möge er schweigen und sich des Urteils enthalten. Denn so er richten will, weiß kein Mensch um den andern, Güte allein bringt Wissen um den Nächsten. Aus Franz habe ich solches erkannt und ich habe Genossen in dieser Weisheit. Ich schäme mich ihrer nicht, es sind die Aussätzigen und Bettler meiner Bischofsstadt. Ich schäme mich der Gemeinschaft mit ihnen nicht. Gott segne Franz Bernadone!

Der Räuber spricht zu seinen Genossen:

Und sollte ein Tag kommen, an dem ich alle meine Taten bereuen muß, ich werde doch, wie ich heute gehandelt, niemals bereuen. Sicherlich, es war ein schlechter und ein unnützer Mensch, den ich vom steilen Bergpfad in die Tiefe geworfen habe. Ich tat es im Zorn, aber mein Zorn war gerecht. Er kam den Pfad heraufgegangen, ohne sich zu schonen, und setzte seine Schritte unklug. Jedes Tier weiß, daß die Steile leichter überwunden wird, wenn man nicht geradeaus geht, sondern seinen Weg schräge nimmt, von einer Seite der Straße zur anderen; er aber ging geradeaus vorwärts, ohne Vorteil zu suchen. Er war also dümmer als ein Tier. Er hatte auch gar keinen Grund, so hochmütig seine Kraft zu verschwenden, denn sein Atem ging rasch und in kleinen Stößen. Dennoch sang er im Gehen. Ich dachte, einer, der so wenig sorgt, wenn er so steil steigt, und gar singt, der muß ein großes Glück bei sich tragen; und ich machte mich bereit, ihm das Glück aus der Tasche zu nehmen. Doch er war bettelarm und seine ganze Kleidung war nur ein brauner Kittel, wie ihn die Gärtner tragen. Auf dem Rücken war mit weißem Kalk ein Kreuz gemalt. Er nannte mich seinen Bruder und mißtraute mir nicht. Er war sicherlich der dümmste Mensch, den ich jemals gesehen habe. Im Gehen hatte er nicht die Klugheit des Tieres und im Denken nicht den Witz des Menschen. Er war kein rechter Mensch. Wenn einer nicht mißtraut, wenn einer nicht einen Räuber erkennt, der ihm begegnet, ihn nicht einmal ahnt, so ist er kein Mensch.

Er nannte mich seinen Bruder und seine Stimme war milde und sein Blick war eigen. Ich habe nimmer verstanden, was die Leute Höflichkeit nennen. Sein Blick aber war höflich. Ich kann das nicht verstehen: Er hatte nichts als den Kittel und es war kalt oben auf den Bergen, und ich trug ein Pelzgewand; er sah es aus seinem dünnen Kittel heraus, und dennoch war sein Blick höflich. Er sagte mir auch, daß er nichts besitze. Aber wer glaubt solches ganz? Ich forderte wenigstens das, was er bei sich trage. Doch er hatte nichts. Nicht wie Menschen nichts haben, nicht wie Bettler nichts haben, nein, wie nackt geborene Tiere nichts haben.

Er war kein Mensch. Er war nicht einmal ein armer Mensch. Der

Ärmste hat doch irgend etwas, das man ihm nehmen kann, vielleicht einen Löffel aus Horn, dessen Schale zur Hälfte abgebrochen ist und der darum eine Spitze oder eine scharfe Kante hat. So ist der zerbrochene Löffel ein ganzes Eßgerät. Oder es hat einer einen Knotenstock, mit dem er drohen kann an ganz einsamen Orten, und es gibt ihm einer Geld in seiner Angst. Oder einer hat zerrissene Schuhe an den Füßen, Schuhe, die ihm ein Reicher geschenkt hat und die innen noch verblichene, kostbare Farbe zeigen. Die schlägt er dann am Rande um und es sieht aus, als habe er bessere Tage erlebt und trage den letzten Rest seines Wohlstandes. Vielleicht ernährt sich ein solcher kümmerlich vom Mitleiden der Weichherzigen und Toren. Aber dieser hatte nichts als den nutzlosen dünnen Kittel. Er war kein Mensch; denn ein Mensch unterscheidet sich vom Tier dadurch, daß er etwas besitzt, das er nicht verlieren will, womit er hofft, Geld zu verdienen oder sonst Gewinn zu machen. Sein Kittel erweckte nicht einmal Mitleid. Es lag vielleicht an der Weise, wie er ihn trug. Er hatte ihn um seine Glieder wie ein Tier sein Fell. Aber keiner füttert doch eine Kuh nur darum, weil sie nichts als ihr Fell hat.

Er war ganz ohne Zweck und ohne Nutzen. Einer, der gar nichts sein eigen nennt und der nach keinem Gewinn strebt, ist Überfluß auf Erden. Was kann ein solcher bewirken? Nicht einmal eine Übeltat wird an ihm begangen, nicht einmal zum Diebstahl regt sich um seinetwillen eine Hand, nicht einmal Atem wird bewegt, um ihn mit einem Wort zu betrügen. Was kann ein solcher tun? Er hat keinen Wunsch. Er wird leiden, was immer ihm widerfährt. Wenn er keine Speise findet, wird er hungern, und wenn er kein Lager findet, genügt ihm die Erde. Er hat es mir gesagt und er log nicht; denn er war kein Mensch. Was kann ein solcher also tun? Großes geschieht aus einem Wunsch, Großes getan zu haben. Kleines geschieht um des Lebens Notdurft willen. Was nicht vollbracht wird um eine Krone, wird um eine Kappe unternommen. Was unterlassen wird, weil es keinen Palast baut, das tut einer, um Stroh in seine Hütte zu bringen. Alles unter der Sonne wirft einen Schatten.

Ich faßte ihn um den Leib, daß es ihn schmerzen mußte. Er nannte mich Bruder und ich warf ihn vom Weg hinunter. Wenn er nicht tot ist vom Sturz, dann hat er sich gewiß einen Arm gebrochen oder ein Bein und muß liegen und erfrieren. Und wenn ihm solches nicht geschehen ist, dann muß er sich herausarbeiten aus dem Schnee und heraufklettern aus der Schlucht und den Weg noch einmal sich hinaufmühen. Dieses eine Mal habe ich sicherlich recht getan. Er nannte mich Bruder und auch dann nicht anders, als er endlich erkannte, daß ich ein Räuber sei. Die mit mir mein Handwerk treiben, die Gewinn haben von meinem Tun, um deren Taten ich weiß und die ich vor den Podestà bringen kann, die nennen mich einen Räuber, wie auch ich sie nenne. Er aber nannte mich Bruder. Er ist kein Mensch, sage ich!

(Fortsetzung folgt.)

Carl Schmitts Politische Theologie
Von Hugo Ball

I.

Carl Schmitt gehört zu den wenigen deutschen Gelehrten, die den professionellen Gefahren eines zeitgenössischen Katheders gewachsen sind. Ja ich stehe nicht an zu behaupten, daß er den Typus des neuen deutschen Gelehrten überhaupt erst für sich erobert und inauguriert hat. Wenn die Schriften dieses merkwürdigen Professors (um nicht Konfessors zu sagen) nur dazu dienten, die katholische (universale) Physiognomie ihres Verfassers erkennen und studieren zu lassen, es würde vollauf genügen, ihnen einen überragenden Rang zu sichern. Chesterton sagt einmal in einem schönen Essay ‚Von den Idealen', daß unserer verworrenen und argen Zeit zu ihrer Sanierung keineswegs der große Praktiker nottut, nach dem alle Welt verlangt, sondern der große Ideologe. ‚Ein Praktiker, das ist ein Mensch, eingewohnt in die Alltagspraxis, in die Art, wie die Dinge gemeinhin funktionieren. Wenn aber die Dinge nicht arbeiten, dann braucht man den Denker, den Mann, der sowas wie eine Doktrin hat, warum die Dinge überhaupt funktionieren. Es ist unrecht, zu geigen, während Rom brennt, aber es ist ganz in der Ordnung, die Theorie der Hydraulik zu studieren, während Rom brennt.' Carl Schmitt gehört zu denen, die ‚die Theorie der Hydraulik studieren'; er ist mit seltener Überzeugung Ideologe; ja man kann sagen, daß er diesem Wort, das unter Deutschen seit Bismarck eine üble Bedeutung hat, wieder zu Ansehen verhelfen wird.

Was bezeichnet den Ideologen? Wie kommt er zustande? Er hat ein persönliches, fast ein privates System, dem er Dauer verleihen möchte. Er gruppiert alle Lebenstatsachen, gruppiert seine ganze Erfahrung um die eine Grundüberzeugung, daß Ideen das Leben beherrschen; daß das Leben niemals nach seinen Bedingungen, sondern nur nach freien, unbedingten, ja bedingenden Einsichten, eben nach Ideen, geordnet und aufgebaut werden kann. Die Exaltierung und Hartnäckigkeit dieser seiner Überzeugung macht die Größe des Ideologen aus. In einer Zeit, die das Nichts anbetet, indem sie die Ideologie bekämpft oder belächelt, in solcher Zeit wird der Ideologe genötigt sein, seine Basis zu prüfen. Er wird zum Politiker und schließlich zum Theologen werden, ehe er sich's versieht. Man könnte sagen, daß in der engelmacherischen Tendenz unserer Zeit ihre letzte Hoffnung beschlossen liegt. Wie dem auch sei: in Carl Schmitts Werk findet die Ideologie einen ihrer schärfsten und glühendsten Verteidiger. Sein Ausgangspunkt ist das Recht, die Rechtswissenschaft; er ist Professor der Rechte in Bonn. Seine ersten Schriften handeln von ‚Schuld und Schuldarten' (1910), von ‚Gesetz und Urteil' (1912). Doch findet sich schon der Übergang zur politischen Philosophie (‚Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen', 1914). Es gibt kein Recht außerhalb des Staates, und es gibt keinen Staat außerhalb des Rechts. Da kann es auch keine Gerechten geben, die nicht den Staat als die nächste Instanz der Idee anerkennen

(„Politische Romantik", 1919, Duncker & Humblot, dort auch die späteren Schriften). In den späteren und letzten Schriften erweitert sich die Instanzenfrage zur Frage nach der letzten bestimmenden Autorität und Form, womit die juristische Interpretation einer ‚Politischen Theologie' ihren Abschluß erfährt.

II.

Das nun ist die Eigenart dieses Gelehrten: das Problem des Ideologen ist ihm nicht nur bewußt; er baut gerade aus diesem Problem, aus diesem Erlebnis sein Werk in allen Bezügen und Folgen auf. In der Gewissensform seiner Begabung erlebt er die Zeit. Das gibt seinen Schriften ihre seltene Konsistenz; das gibt ihnen jene universale Geschlossenheit, in der sie sich präsentieren. Er verfolgt eine angeborene juristische Neigung, um nicht zu sagen seine formale Gesinnung, bis in den letzten bedingenden Grund, mit einer ungewöhnlichen Kraft der Dialektik und ebenso ungewöhnlicher Sprachgewalt. Das Resultat zeigt eine Verflochtenheit der Rechtsfrage mit allen soziologischen und ideologischen Instanzen. Man könnte auch sagen: da ihm die Rechtsidee einmal verliehen ist, sucht er dem Faktum Dauer zu verleihen, erhebt er die ihm verliehene Gabe zu ihrem höchsten erreichbaren Wert. Er möchte die Rechtsidee nicht nur erkennen, sondern womöglich sie repräsentieren, selbst sein. Das ist katholisch, eschatologisch gedacht. Das führt ihn zu den Fragen der Diktatur und Repräsentation, wie sie in seinen letzten Schriften behandelt sind.

Die Tendenz zum Absoluten, die ihn charakterisiert, ist jedoch keineswegs auf Abstrakta gerichtet, wie bei den großen Systembaumeistern des Barock und der Aufklärung, sondern konkret eingestellt. Sie führt auch in ihrer letzten Konsequenz nicht zu einer alles bedingenden Abstraktion, heiße sie Gott, Form, Autorität oder sonstwie, sondern zum Papste als der absoluten Person, die eine abermals konkrete Welt irrationaler, der logischen Erfassung weiter nicht zugänglicher Personen und Werte repräsentiert. Wie nur irgendein Kantianer geht Schmitt von apriorischen Begriffen, eben von seiner Rechtsideologie aus. Nur begnügt er sich nicht, diese seine Begriffe um ihrer selbst willen zu definieren und miteinander in Beziehung zu setzen. Sein Verfahren ist anders. Er sucht seine Rechtsbegriffe im gegebenen Staate und ferner in der Tradition nach ihren letzten Zusammenhängen, nach ihrer Vergesellschaftung mit allen anderen höheren Kategorien (Philosophie, Kunst, Theologie) progressiv zu ermitteln.

Als Soziologe, dem kein irgendwie belangvolles Detail des näheren oder entfernteren Lebens entgeht, frägt er überall nach der wirklichen Anwendung des Rechtes, um so, den Tatsachen folgend, zu ihrer letzten bestimmenden Form zu gelangen. Er stellt keinen Idealstaat, keine Utopie auf; er läutet kein vorher zurechtgeklügeltes systematisches Glockenspiel. Das Gefüge der letzten Instanzen, das sich ihm schließlich enthüllt, ist ein Organismus, nicht eine Maschine; ein freischwebendes Planetarium, nicht eine oktroyierte Konstruktion. Die völlige Unsentimentalität dieses

Werkes erweist sich darin, daß keinerlei Gefühlswerte, nicht einmal die höchsten, als Ausgangspunkt gelten. Die Moral beginnt mit gesicherten Rechtsbegriffen; diese freilich umschließen in ihrer Vernunft alle höheren irrationalen Werte. Die Juristik, wie Schmitt sie interpretiert, ist die rationale Präsenzform der Ideen.

III.

Vergleicht man Schmitts Werk mit dem seiner Vorbilder, so tritt das unterscheidende Merkmal deutlich zutage. Bonald und de Maistre sowohl wie Doñoso Cortes gingen aus katholischen Nationen hervor und aus einer Zeit, in der das ideologische Weltbild zwar in den Grundfesten erschüttert, aber nicht zerbrochen und völlig verwüstet war. Ihr Ausgangspunkt ist ein festes legales Gefüge, das bei Bonald und de Maistre in der monarchistischen Restauration, bei Cortes in der gegenreformatorischen Überlieferung seiner spanischen Heimat starke lebendige Stützen findet. Der theologische Staat ist umstritten, aber noch nicht zerstört; er erweist täglich noch seine vitale Kraft. Der Gegensatz von Glaube und Wissen, in wie kritischen Formen immer, beherrscht die Köpfe; hier aber und heute will der verlorene Glaube erst wieder gefunden und erhoben werden. Die Scholastik und ihre rationalistische Nachfolge vermochte Systeme zu bauen, die aus der Allgegenwart eines Axioms geboren, alle Vielfalt der Argumente um eine unerschütterte Achse gesammelt hielten. Seit die Verneinung indessen auch in die Metaphysik eindrang, mit Proudhon und Bakunin, ist das Zentrum der alten Legalität zertrümmert, und es gilt, die Einheit auf neuen Wegen wiederzugewinnen. Der Verzicht auf die Autorität war das Signum der letzten gepriesenen Philosophie unserer Zeit. Die Person selbst ist dieser Philosophie zweifelhaft geworden, zweifelhaft der Sinn und Wert irgendeines Bekennens. Omnipotent ist die Maschinerie; eine dämonische Welt täuscht Leben und Ebenmaß vor, ohne auch nur eine Seele, geschweige denn Geist oder gar eine Hieratik zu haben. Und so glossiert das Genie, als Rebell oder Dandy gekleidet, den dumpfen Bankrott der Kultur und empfindet sich als den Hort alles höheren Lebens.

In seinem Interesse für den Komplex der Romantik opfert auch Schmitt dieser Situation. Das Wesen des Genies reicht in die blinden, antinomistischen, triebhaften Gründe der Natur ebenso wie in die übervernünftige Sphäre der religiösen Welt. Die Loslösung von den Normen einer erstarrten Sozietät gibt den illegalen Instinkten sogar eine gewisse Vernunft. Der Todfeind der Romantik, als den Schmitt sich gelegentlich erweist, bekämpft in ihr die irrationale Gefahr seines eigenen schöpferischen Fonds, dessen Klärung seine Schriften sämtlich gewidmet scheinen. Der Charakter des Organischen, den diese Schriften zeigen, weist darauf hin. Schmitt ist Theologe und römischer Katholik keineswegs bereits bei seinem ersten Schritte. Sein Werk entfaltet sich unter Schmerzen nicht nur technischer Natur, in einem bunten Nacheinander von grimmiger Diatribe und objektiver Untersuchung, von definierendem Diktat und kunstvoller Apologie. Die Resultate sind schrittweise errungen aus Konsequenzen;

ein Neben- und Übereinander der Stimmen begleitet die Konzeption. Eine gewisse Aphoristik weist auf Vereinsamung hin, doch von den Gefahren eines abseitigen Individualismus ist Schmitt durch eine Welt getrennt. Die soziale Natur der Rechtsbegriffe sichert ihm eine stete Verbundenheit mit der Norm, und so tritt klarer und schärfer mit jedem Werke die Grundform hervor, nach der das System sich entfaltet. Der irrationale Fond einer großen Persönlichkeit und ihrer Zeit wird aus den Naturfesseln sowohl wie aus der Ekstase völlig in den Begriff überführt.

IV.

‚Politische Romantik' ist die erste Schrift, mit der Schmitt vor einem Publikum von nicht nur Sachverständigen erschien. Eine ungewöhnliche Formkraft unternimmt den Versuch, die pseudologia phantastica der Romantik auf politische Normen zu reduzieren. Eine allgemeine Vertauschung und Vermengung der Begriffe, eine schrankenlose Promiskuität der Worte und Werte ist nicht nur für die Romantik bezeichnend; sie ist seit der Romantik zum Allgemeingut der Gebildeten geworden. Eine mystisch-ästhetisch-spiritualistische Gesinnung grassiert, die Tröltsch noch im Jahre 1912 als die heimliche Religion der Gebildeten des modernen protestantischen Deutschland bezeichnen konnte. Schmitts Denkart ist im Gegensatze dazu sehr aufs Unheimliche, Publizistische gerichtet. Er vermag dem allgemeinen Nebelwesen wenig Reiz abzugewinnen. Dort die Ausflucht in allen Formen, hier der strikte Wille zur Überwindung. Dort alle Symptome einer Willenserkrankung, hier eine einschneidende, inquisitorische Intelligenz. Ein Jurist, der Grammatik dozieren könnte, räumt mit den Wirrnissen eines verstiegenen Geniekults auf. Der romantische Proteus gerät in eine Zwangsjacke der Logik. Die romantischen Sprachsurrogate empfangen eine Artikulation, die kaum zu überbieten ist.

Das Thema erscheint begrenzt. Nicht der Romantik überhaupt, sondern der politischen Romantik gilt das Pamphlet. Und eigentlich auch nur der deutschen Romantik, und zuletzt nur noch Adam Müller. Um einen Hasen zu jagen, so könnte es scheinen, wird eine ganze Provinz abgesperrt. Auch könnte man finden, Schmitt spreche von etwas, das es gar nicht gibt. Gerade darin aber triumphiert seine Überlegenheit, dieses imaginärste aller Themata logisch einzufangen, mit einer enormen Kunst der Definition, der Unterscheidung, der methodischen Register. Und da ergibt sich, daß Adam Müller vielleicht der künstlichste und spezifischste Vertreter dessen ist, was man die Politik oder Theologie der Romantik zu nennen pflegt. Er verwendet philosophische, ästhetische, politische und theologische Argumente in großer Zahl und in einer Weise, die alle einzelnen Disziplinen mit Ausnahme der Rhetorik kompromittiert. Von den Betroffenen interessieren Schmitt zumeist die politisch-theologischen Konstrukteure jener Zeit, die katholischen Staatstheologen der Restauration. Nietzsche bei Beginn seiner Karriere griff sich den ‚Bildungsphilister' David Strauß, in dem er die kritizistische Plattitüde seiner Zeit abschlachtete. Schmitt greift sich

den ‚Staatstheologen' Adam Müller, in dem er die genialische Hypokrisie des Liberalismus zu Tode hetzt. Die Stringenz des Stils aber ist es nicht allein, was diese Broschüre inmitten der Verschwommenheit einer neuteutschen Literatur zu einem Unikum macht.

Über das romantische Thema weit hinaus interessiert die persönliche Fragestellung des Verfassers, der ideengeschichtliche Aufriß, den er gibt, die Prospekte, die er in Bewegung setzt, der Abgrund, in den die romantische Herrlichkeit klirrend versinkt. Adam Müller, den man vor kurzem noch einen einsamen politischen Denker nannte, löst sich wie eine Seifenblase in bunten Schein auf. Der Windzug aber, der dies bewirkt, deutet auf eine Gewitterwolke. Die ‚Unvereinbarkeit der Romantik mit irgendeinem moralischen, rechtlichen oder politischen Maßstab' mag keine neue Entdeckung sein; vielleicht ist sie es doch. Der Maßstab selbst aber, den Schmitt anlegt, ist in seinen Bestandteilen durchaus neu und von höchstem Interesse. Die politischen Angriffspunkte, die die Romantik bietet, führen nach rückwärts bis zu Malebranche und Descartes, nach vorwärts bis in die Gegenwart. Die Erfassung dieses beträchtlichen Komplexes muß über die innere Physiognomie des 18., 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts die wichtigsten Aufschlüsse bieten.

V.

Die Romantiker, sagt Schmitt, versprachen eine neue Religion, ein neues Evangelium, eine neue Genialität. Von ihren Manifestationen in der gewöhnlichen Wirklichkeit aber gehörte kaum etwas vor ein Forum externum. Adam Müller insonderheit will das gescheiterte Unternehmen der französischen Revolution wieder aufnehmen und zu Ende führen, den Worten Religion, Philosophie, Natur und Kunst einen neuen Inhalt geben. Die Schranken der bisherigen mechanischen Zeit sollen gesprengt, die weltfremden Spekulationen der geistigen Revolution auf den Boden der Wirklichkeit verpflanzt werden. Müller bezieht sich dabei auf Burke, Bonald und de Maistre, die gegen die französische Revolution in originaler Weise Partei ergriffen. Er selbst findet indessen kein unmittelbares moralisches, sondern nur ein sensualistisches Pathos. Sein Buch über die ‚Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften' gelangt über die Kunstfiguren einer leeren Oratorik, über ein Spiel mit fremdem Eigentum, über eine lyrische Staatsphilosophie nicht hinaus. Die wichtigste Quelle politischer Vitalität, der Glaube an das Recht und die Empörung über ein Unrecht, existiert für ihn nicht. In seiner ästhetischen Einstellung, wie in der willkürlichen und normwidrigen Art zu argumentieren, liegt ‚der Unterschied von allem politischen Irrationalismus, der in seinen Grundlagen mystischen oder religiösen Ursprungs ist, und bei dem das Gewebe von Beweisgründen, auf die auch er nicht verzichten kann, Emanation politischer Aktivität ist'.

Politischer Irrationalismus: da hat man das für die Romantik und auch für Schmitt entscheidende Wort. Mit Descartes beginnt die Er-

schütterung des alten ontologischen Denkens und die Verweisung der Realität an einen subjektiven und internen Vorgang, an das Denken, statt an die Gegenstände der Außenwelt. Die moderne Philosophie ist von einem Zwiespalt zwischen Denken und Sein, Begriff und Wirklichkeit, Geist und Natur, Subjekt und Objekt beherrscht, den auch die transzendente Lösung Kants nicht behoben hat; ‚sie gab dem denkenden Geist die Realität der Außenwelt nicht wieder, weil für sie die Objektivität des Denkens darin besteht, daß es sich in objektiv gültigen Formen bewegt und das Wesen der empirischen Wirklichkeit, das Ding an sich, gar nicht erfaßt werden soll.' Bald im subjektiven Denken, bald in der empirischen Wirklichkeit wird von nun an die Irrationalität, die Unerklärlichkeit, das Geheimnis des Daseins gesucht. Von dieser human-materiellen Herabstimmung des alten theologischen Problems datiert alle Verwirrung. Fichte sucht den Zwiespalt durch ein absolutes Ich zu beseitigen, die Romantik will denselben Konflikt durch die gemachte und bewußte Heteronomie des Genies beheben. ‚Die höchste und sicherste Realität der alten Metaphysik,' sagt Schmitt, ‚der transzendente Gott, war beseitigt. Wichtiger aber als der Streit der Philosophen war die Frage, wer seine Funktionen als höchste und sicherste Realität und damit als letzter Legitimationspunkt in der historischen Wirklichkeit übernahm.' Zwei neue, diesseitige Realitäten treten auf und setzen eine neue Ontologie durch. Völlig irrational, wenn man sie mit der Logik des achtzehnten Jahrhunderts betrachtet, aber objektiv und evident in ihrer überindividuellen Geltung, beherrschen sie in realitate das Denken der Menschheit als die beiden neuen Demiurgen. Der eine, der revolutionäre Demiurg, ist die Gemeinschaft, deren verschiedene Gestalten als Volk, Gesellschaft, Menschheit wirksam werden. Seine Allmacht wurde im Contrat social von Rousseau proklamiert. Der andere, konservative Demiurg ist die Geschichte. Die Romantik sucht beiden Demiurgen irrationale Bedeutung abzugewinnen.

Mit unbegrenzten Versprechungen einer neuen Schöpfung war sie aufgetreten, mit ungeheuren Möglichkeiten, die sie der Wirksamkeit jener zwei neuen Realitäten entgegenzusetzen gedachte. Der Romantiker sucht die Rolle des weltproduzierenden Ich zu behaupten; er gerät jedoch in die Widersprüche, die aus dem Vorhandensein zweier von seinem Willen unabhängigen und seinem Subjekt überlegenen Realitäten entstehen. Er beginnt die nichtobjektivierte Möglichkeit als die höhere Kategorie auszuspielen; sucht aller rationalen Argumente sich zu entschlagen. In einer Flucht von Antithesen schafft er sich unermüdlich ein neues Alibi. Man will die Irrationalität der Person retten, auch die Irrationalität der Zeit, verfällt aber hier einem sentimentalen Pointillismus des Augenblicks, und dort den Illusionen einer erträumten Primitivität. Bald ist es der einfache Landmann, bald das ‚indeterminierte Kind', bald das paradiesische Idyll der Natur, die zu Trägern des Numinosen werden. Erst in der Kirche, nach dem Verzicht auf alle Subjektivität, findet der Romantiker,

was er suchte: ‚eine große irrationale Gemeinschaft, eine weltgeschichtliche Tradition und den persönlichen Gott der alten Metaphysik‘. Damit aber hörte man auf, Romantiker zu sein.

Der Versuch, die rationale Mechanik der Zeit zu sprengen, mißlang aus zwei Gründen. Einmal weil die Romantik auf die entscheidende Stellungnahme im Kampfe der Meinungen verzichtete, sodann weil sie glaubte, die Weltschöpferrolle auch gegen die Wirklichkeit behaupten zu können. Und so lautet das Endurteil: Kein Argument hilft darüber hinweg, ‚daß einer, der argumentiert, sich eines rationalen und nicht eines irrationalen Vermögens bedient. Mochte auch von intellektueller Anschauung, von genialem Aufschwung, oder irgendeinem andern intuitiven Vorgang gesprochen werden, mittels dessen besondere, dem bloßen Verstande nicht zugängliche Einsichten gewonnen werden sollten: solange ein philosophisches System prätendiert wurde, war der Widerspruch innerhalb des Systems nicht zu überwinden; solange aber more romantico Fragmente und Aphorismen die Resultate der intuitiven Tätigkeit vermitteln sollten, lag nur ein Appell an die gleichgesinnte Tätigkeit gleichgesinnter Seelen, also nur die romantische Gemeinschaft vor. Das Ziel alles philosophischen Bemühens, das Irrationale philosophisch zu erreichen, war nicht erreicht; in einer besonderen Form hatte die neue Realität, die societas, den Romantiker überwunden und gezwungen, an sie zu appellieren.‘

VI.

Ich möchte gleich hier den Zusammenhang mit der ‚Politischen Theologie‘ von 1922 aufzeigen. Die beiden Bücher verhalten sich zueinander wie etwa die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ sich zur ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ verhält, und nicht nur, weil die Titel Kongruenzen aufweisen. Letzten Endes war die ganze Untersuchung in ‚Politische Romantik‘ unternommen, um die großen politischen Theologen Burke, Bonald und de Maistre vor einer ferneren Verwechslung mit Talmipolitikern und Adapteuren wie Adam Müller und Fr. Schlegel zu schützen. Im vierten Kapitel der ‚Politischen Theologie‘ knüpft Schmitt ausdrücklich an Resultate des Romantikbuches wieder an, und zwar behandelt er nun ergänzend die Systeme der Bonald, de Maistre und Doñoso Cortes. Von den beiden ersteren war bereits in ‚Politische Romantik‘ vielfach die Rede, wo es galt, ihr besonderes, die Romantik desavouierendes Verhalten zum Probleme der Realität hervorzukehren. An den Experimenten der Romantik dagegen war gezeigt, wie man es nicht machen darf, wenn man das Irrationale, die Freiheit, das Numinose sichern und repräsentieren will. Die Kirche erschien als die einzige Lösung der romantischen Versuche. Die ‚Politische Theologie‘ ist also die Konsequenz des Weges, den die Romantik selbst einschlug. Die juristischen Definitionen dieses Buches, auf die ich noch zurückkomme, dienen der Lösung jener Konflikte, an deren Widersprüchen die Romantik scheiterte; und die katholischen Staatstheologen, deren Leistung nunmehr erörtert wird, verhalten sich zu den politischen Romantikern, wie sich das

praktische Beispiel einer Verwirklichung zum theoretischen, aber mißlungenen Versuch verhält.

Das sind thematische Vergleichspunkte. Was die beiden Schriften dialektisch verbindet, ist folgendes: Bei der Analyse der romantischen Realitätsbegriffe ergab sich die eminente Wichtigkeit des Begriffs der Entscheidung. Romantiker sind Leute, die sich im Tatsachenbereich nicht entscheiden wollen, ja die aus der Unentschiedenheit eine Philosophie des Irrationalen machen. Jene katholischen Staatstheologen dagegen, ‚die man in Deutschland Romantiker nennt, weil sie konservativ oder reaktionär waren und mittelalterliche Zustände idealisierten', de Maistre, Bonald, Doñoso Cortes, bauen ihre Systeme geradezu auf dem Begriff der Entscheidung auf, und wer weiß, die Entscheidung enthält vielleicht das Problem der Form überhaupt. Den deutschen Romantikern ist eine originelle Vorstellung eigentümlich: das ewige Gespräch. Überall dagegen, wo die katholische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts sich in geistiger Aktivität äußert, ‚spricht sie in irgendeiner Form den Gedanken aus, daß eine große Alternative sich aufdrängt, die keine Vermittlung mehr zuläßt. Alle formulieren ein großes Entweder-Oder, dessen Rigorosität eher nach Diktatur klingt, als nach einem ewigen Gespräch'.

Bonald, der Begründer des Traditionalismus, ist weit entfernt von der Idee eines ewigen, sich von selbst entwickelnden Werdens. Niemals wird bei ihm der Glaube an die Tradition etwas wie Schellings Naturphilosophie, Adam Müllers Mischung der Gegensätze oder Hegels Geschichtsglaube. Die Menschheit ist ihm eine Herde von Blinden, geführt von einem Blinden, der sich an einem Stocke weitertastet; die Tradition bietet die einzige Möglichkeit, denjenigen Inhalt zu finden, den der metaphysische Glaube des Menschen akzeptieren kann. Die Antithesen und Distinktionen, die ihm den Namen eines Scholastikers eintrugen, stellen moralische Disjunktionen dar, keineswegs Polaritäten der Schellingschen Naturphilosophie, die einen ‚Indifferenzpunkt' haben, oder bloße dialektische Negationen des Geschichtsprozesses. Er fühlt sich stets zwischen zwei Abgründen, zwischen dem Wesen und dem Nichts. Das aber sind die Gegensätze von Gut und Böse, Gott und Teufel, zwischen denen (nach Schmitt) ‚auf Leben und Tod ein Entweder-Oder besteht'. — Für de Maistre liegt der Wert der Kirche darin, daß sie letzte inappellable Entscheidung ist. Die Worte Unfehlbarkeit und Souveränität sind ihm ‚parfaitement synonymes'. Er erklärt die Obrigkeit für gut, wenn sie nur besteht; wesentlich ist, daß keine höhere Instanz die Entscheidung überprüft. — Bei Cortes vollends ist das typische Bild die Entscheidungsschlacht, die zwischen dem Katholizismus und dem atheistischen Sozialismus entbrannt ist. Es liegt nach Cortes im Wesen des bürgerlichen Liberalismus, sich in diesem Kampfe nicht zu entscheiden, sondern statt dessen eine Diskussion anzuknüpfen. Cortes definiert die Bourgeoisie (Schmitt: die Romantik) geradezu als eine ‚diskutierende Klasse', una clasa discutidora. ‚Damit ist sie gerichtet,' fügt der

Interpret hinzu, und man versteht jetzt, weshalb er sich in ‚Politische Romantik' die Eruierung der romantisch-liberalistischen Philosophie so angelegen sein ließ.

Gibt es überhaupt eine Wirklichkeit ohne Entscheidung? Ist die Wirklichkeit anders zu erfassen als durch Analyse und Urteil? Der Romantiker hatte die Selbstbespiegelung an Stelle der Objektivierung gesetzt. Weder Kosmos, Glaube, Volk, Geschichte interessierten ihn um ihrer selbst willen. Der Staat als romantisches Objekt und die Bildung, die Überzeugung, die Religion selbst als romantische Objekte, das entspricht der romantisch-liberalistischen Ansicht der Dinge. Gleichwohl vermag auch der zerblasenste Romantiker die Entscheidung nicht zu umgehen. Vor die Alternative gestellt, muß auch er sich entscheiden. Er entscheidet sich für das ‚höhere Dritte', für eine Synthese, die beide Gegensatzglieder anerkennt und sie in einer fingierten Überlegenheit zu einem Kompromiß führt. Es ist die furchtbare, durch Hegel populär gewordene Methode des Kompromisses von Gut und Böse, von Ja und Nein, die zum Grundübel des neunzehnten Jahrhunderts wurde; eine Methode, von der Ernest Hello in seinem großmütigen Buche ‚Philosophie et Athéisme' folgendermaßen sprach: ‚Si, en effet, l'affirmation et la négation sont identiques, toutes les doctrines deviennent égales et indifférentes. Voilà l'erreur radicale, fondamentale, immense de ce siècle-ci; voilà la négation mêre; voilà ce doute absolu, qui est l'absence même de philosophie, érigé en philosophie absolue'.

In II, 2 der ‚Politischen Romantik' geht Schmitt der metaphysischen Herkunft dieser ‚synthetischen' Entscheidungsform nach und gelangt so zur Feststellung der ‚okkasionalistischen Struktur' der Romantik. Descartes ist die oberste Instanz dieser Denkart. Von dem Argument ausgehend, daß ich bin, weil ich denke, unterschied er Innen und Außen, Seele und Leib, res cogitans und res externa. Daraus ergab sich die Aufgabe, den Gegensatz in Einklang zu bringen, oder die Wechselwirkung von Leib und Seele zu erklären. Die okkasionalistische Lösung, die in den Systemen von Géraud de Cordemoy, Geulincx und Malebranche unternommen wurde, bestand im wesentlichen darin, daß Gott als der höhere Dritte die Synthese der seelischen und körperlichen Äußerungen darstellt: alle irdische, endliche Wirklichkeit ist nur eine Okkasion, ein Anlaß für die allein wesentliche göttliche Wirksamkeit. In der Romantik nun tritt an Stelle Gottes das geniale Subjekt, das die äußere Welt analog als Okkasion seiner überlegenen synthetischen Produktivität auffaßt. Der Gegensatz der Geschlechter wird aufgehoben im ‚Gesamtmenschen'; der Gegensatz der Parteien und Individuen im ‚höheren' Organismus, im Staate oder im Volk; der Zwiespalt der Staaten in der höheren Organisation, der Kirche. Was die Kraft hat, den Gegensatz nicht zu lösen, sondern zu lähmen, gilt als die wahre und höhere Realität. So beginnt Adam Müller mit einer Lehre vom Gegensatz, die eine absolute Identität ausdrücklich ablehnt und als letztes Prinzip eine Art ‚antithetischer Synthese', eben den Gegensatz proklamiert. Schlegel stellte Male-

branche noch über Descartes, Müller folgte ihm darin und Novalis erwähnt den Okkasionalismus häufig in seinen Fragmenten. Das Ziel war, über den toten, mechanischen Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts hinwegzukommen. Die politische und kulturelle Gefahr dieser Philosophie aber setzte dort ein, wo man begann, auch den Gegensatz von Legitimismus und Liberalismus nur durch Gott schlichten zu lassen, statt Partei zu nehmen. Da das Wesen der Dinge immer in einer anderen Sphäre gesucht wird, als der sie angehören, gerät die Spekulation in ein stetiges Voltigieren von einem Gebiet auf das andere. Das Schlimmste dabei ist, daß der Romantiker sich die Identität mit dem Schöpfer vorbehält; ohne sie auszuhalten. Eine fatale Abneigung gegen alle persönliche Aktivität führt zu einer Theologie, in der die Persönlichkeit Gottes selbst aufgehoben, und zu einer Politik, in der die Überzeugung gleichgültig ist.

VII.

Der künstliche Irrationalismus der Romantik steht im Widerspruche zur Wirklichkeit; diese letztere aber ist nach Schmitts klarer Lehre identisch mit der Entscheidung. Wie verhält sich nun eben die Entscheidung, die Wirklichkeit, zur nicht fingierten, sondern wahren Irrationalität? Wie verhält sich die Jurisprudenz zur höchsten Instanz? Indem Schmitt die beiden neuen Realitäten (Gemeinschaft und Geschichte) für Demiurgen erklärt, stempelt er sie zu blinden, unvernünftigen, eitlen Schöpfern, zu dämonischen Größen. Ihre Herrschaft beruht, wenn man das Wort im gnostischen Sinne nimmt, in einer Vermengung von übersinnlichen und materiellen Gewalten; in einem finsteren Trug, der in seinen Auswirkungen zu Katastrophen führen muß und geführt hat. Auch Schmitt folgt bei der Ermittlung des Irrationalen den Entwicklungen der Gemeinschaft und der Geschichte, aber sie dienen ihm nur als Substrat der Entscheidung. Weit entfernt, an eine Vernunft der materiellen Geschichtsprozesse, oder gar an eine immanente Entwicklung zu immer höheren Formen zu glauben, vermag er weder dem Hegelschen Weltgeist, noch den marxistischen Wirtschaftsgesetzen einen sonderlichen Respekt entgegenzubringen; er sieht in derlei Geschichts- und Gesellschaftsdoktrinen nur Häresien, die nicht aufhören, ihrerseits Objekte einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung zu bleiben. Der Mensch als ‚Instrument der im dialektischen Prozeß sich entwickelnden Vernunft' ist nicht seine Sache. Er sucht die metaphysische Freiheit, die mit der metaphysischen Realität identisch ist.

In seinem Buche ‚Die Diktatur' (1921), das den politischen Begriff der ratio entwickelt, vermag er so wenig an eine im Geschichtsverlauf hervortretende kontinuierliche Vernunft zu glauben, daß er die französische Revolution vor der englischen, und den pouvoir constituant vor der Diktatur Cromwells behandelt. Und noch entscheidender: diese mit Vernunftkategorien kaum zu erfassende Cromwellsche Diktatur erscheint ihm, allen rationalistischen Systemen zum Trotz, als die höhere, eigentliche Vernunft. Um die gottgewollte Abhängigkeit von den Tatsachen ist es in diesem Systeme



Carl Mense / Landschaft mit barmherzigem Samariter



schlecht bestellt. Eher scheint darin ein spontanes Hervortreten des Göttlichen im Chaos der Geschichte, scheint das politische Wunder gelehrt zu werden: die Durchbrechung der Naturgesetze durch die souveräne Person. Das führt zum Gegensatze von ratio und irrational, der in den verschiedensten Formen Schmitts Werk beherrscht.

VIII.

Diese Antithese hat in neuplatonischer Zeit zuerst jene grundlegende Erörterung erfahren, die die kirchliche Auffassung von der antiken in wichtigen Punkten trennt. Vernunft und Unvernunft sind bei Proklus und Dionysius Areopagita nahezu identisch mit dem Gegensatze von Gut und Böse, Gott und Dämon, Schöpfer und Demiurg. Gut ist die hohe Vernunft; übel ist, was der Vernunft widerstreitet: das Geistlose, Ungeordnete, das Verharren im Materiellen; ein distanzloses Sichverhalten zur Zeit und Umgebung. Dem Begriffe ‚malum' haftet indessen in jener eschatologisch orientierten Zeit keinerlei verdammende, moralistische Bewertung an. Das ‚Übel' ist nur ein minderer Zustand der Natur, ein Defekt, ein Mangel an Einsicht, Kraft, Aufschwung; eine Verwirrung des Willens, ein Nochbewegtsein von physischen Leidenschaften. So ist der Gegensatz von ratio und irrational in jener frühen Zeit auch der Gegensatz von Ruhe und Bewegung, von Dauer und Zeit, von Unsterblichkeit und Tod, von absolut und bedingt. In dieser Gestalt geht die Antithese von Dionysius zu Thomas von Aquin und Albertus Magnus über. Aber schon in vorscholastischer Zeit scheint in der Praxis, wenn auch nicht in der Theorie, die moralistische Interpretation des Begriffes vom Übel gesiegt zu haben. (Einwirkung der augustinischen Tradition.) Während man nach orientalischer Auffassung böse war, wenn man an den Tod glaubte, statt an Christus, ist man nach neuerer Auffassung böse, wenn man sich den Diktaten eines längst nicht mehr kirchlichen Rationalismus entzieht.

Die klassischen Staatsphilosophen von Macchiavelli und Hobbes bis zu de Maistre und Cortes sehen im nichtrepräsentierten Volk noch immer mit den Augen eines Thomas von Aquin ein irrationales Wesen, das durch die ratio beherrscht und von ihr geführt werden muß; nur eben machten sie die Antithese auch dann noch geltend, als die ratio der Herrscher und Verfassungen längst von Privatinteressen der regierenden Häuser und Klassen geleitet war. Es ist aus zweierlei Gründen wichtig, dies zu betonen. Einmal weil sich leicht dartun ließe, daß mit der moralistischen Vergröberung des Begriffes malum auch die Höhe der Vernunftdiktatur und der ratio selbst sank; sodann weil für Schmitt im Anschlusse an Cortes die Antithese eine dogmatisch und auch politisch nicht unbedenkliche Schärfe gewinnt. Die Überzeugung, daß der Mensch von Natur böse, verworfen, Bestie, Pöbel ist (statt hinfällig, unwissend, schwach und emanzipationsbedürftig), diese Auffassung gilt dem konstruierenden Staatskünstler der Renaissance und des anschließenden Absolutismus als Begründung dafür, daß er die zu organisierende Menschenmenge als ein zu bevormundendes, bösartiges Ma=

terial ansieht, dem gegenüber alle Mittel erlaubt sind. Und umgekehrt antwortet die innerstaatliche Opposition damit, daß sie die prätendierte Diktatur der rationalistischen Staatshäupter und Verfassungen erbittert bekämpft und vice versa dem Volk eine instinktive Güte, Vernunft, Ordnung, und schließlich das Recht zur eigenen Diktatur erteilt.

Schmitts Auffassung ist die lateinische. Noch entschiedener wie Bonald und de Maistre trennt er die ‚irrationalen' Elemente (Nation und Geschichte) von der Vernunft. Er richtet sich sogar gegen den quasirationalistischen Staat, gegen den aufgeklärten Legalismus, den er seines Abfalls von der theologischen Autorität wegen, als Ausnahmezustand definiert. Nur in einem Punkte bleibt er befangen: die moralistischen Thesen über die Natur des Menschen (ob von Natur böse, oder von Natur gut) werden ihm in all ihrem fragwürdigen Extrem zum Kriterium einer ihm begegnenden Staatslehre. Halten Mably, Rousseau und die Anarchisten von Babeuf bis Krapotkin den Menschen, das Volk, das Proletariat und sogar das ‚Lumpenproletariat' für natürlich gut, ja für das Heil der Welt, und sind sie deshalb Irrationalisten, so erklären alle rationalen Geister, und besonders die katholischen Staatsphilosophen, den Menschen mit steigender Heftigkeit für blind, konfus, verworfen und verächtlich. Gegen Schluß der ‚Politischen Theologie', wo Schmitt die gegenrevolutionäre Idee des Doñoso Cortes entwickelt, tritt der Gegensatz der Axiome im Gegensatze von Cortes und Proudhon in flagranter Weise hervor. Die Opposition hat den Satanismus auf ihre Fahne geschrieben; sie kämpft mit der These ‚der Mensch ist gut' für die Zerstörung der Ideologie. Die Ideologen, und Cortes insonderheit, kämpfen mit dem Axiom ‚der Mensch ist schlimmer als ein Reptil' unter der Fahne Gottes für die Metaphysik.

Die Lehre von der Verworfenheit des Menschen kann in der apodiktischen Form, in der Cortes sie vertritt, kaum überboten werden. Seine Verachtung der Menschen kennt keine Grenzen mehr; ihr blinder Verstand, ihr schwächlicher Wille, der lächerliche Elan ihrer fleischlichen Begierden scheinen ihm so erbärmlich, daß alle Worte aller menschlichen Sprachen nicht ausreichen, um die ganze Niedrigkeit dieser Kreatur auszudrücken. Schmitt betont zwar, und dies gilt auch pro domo, daß Cortes hier nicht δογματικῶς, sondern ἀντιθετικῶς verstanden sein will, aus der Konsequenz seines Widerstandes gegen die Zeit. Aber er gibt zu, daß der legale Despotismus die Erbitterung der Opposition erst hervorruft. Er erwähnt auch die konziliantere Auffassung des Tridentinums, (der eine emanzipierende, nicht eine zerschmetternde Politik entsprechen würde). Wenn der Verfasser aber in seinen späteren Schriften die Überzeugung von der natürlichen Güte des Menschen kurzweg als eine ‚anarchistische Lehre' behandelt, ist dies eine Abkürzung, die der formalen Strenge ein Stück von der milderen Wahrheit opfert. Er vermag nunmehr auch anarchistisch und irrational zu identifizieren. Dostojewskys Naturheilige bekommen einen Dynamitgeruch und Sorels irrationaler Reformvorschlag erscheint, der kirchlichen ratio gegenüber, lächerlich.

Die Auseinandersetzung mit Sorel (in ‚Römischer Katholizismus und Politische Form') nimmt einen für Schmitts knappe Maße beträchtlichen Raum ein. Georges Sorel wollte in einer neuen Verbindung der Kirche mit dem ‚Irrationalismus' die Krise des katholischen Gedankens sehen. Als ‚irrational' gilt hier wieder das Volk, und zwar das Volk der Syndikate, das rebellische Proletariat, dem Sorel eine ‚force créatrice' zuschreibt. Man könnte nach Cortes und Schmitt der Kirche ebenso gut ein Bündnis mit dem Teufel selbst vorschlagen. Schmitts Darlegungen an der betreffenden Stelle sind sehr erhellend. Er räumt ein, daß im 19. Jahrhundert alle möglichen Arten einer Opposition gegen Aufklärung und Rationalismus die Kirche neu beleben. Er erwähnt die Konvertiten aus traditionalistischen, mystizistischen und romantischen Tendenzen; auch eine gewisse innerkirchliche Unzufriedenheit mit der hergebrachten Apologetik, die von manchen als Scheinargumentation empfunden werde. Eine wesentliche Bedeutung vermag er indessen der irrationalen Opposition nicht zuzugestehen, weil die Vertreter dieser Bewegung vom naturwissenschaftlichen Rationalismus ausgehen und übersehen, daß der katholischen Argumentation eine besondere, an der normativen Leitung des sozialen Lebens interessierte, mit spezifisch juristischer Logik demonstrierende Denkweise zugrunde liegt. Der Irrationalismus mag den abstrakten Staat und das mechanistische Weltbild, er mag die ‚mathematische Mythologie' bekämpfen; die kirchliche ratio wird davon nicht berührt.

IX.

Das Irrationale aber kann beide Bedeutungen haben: unvernünftig und übervernünftig. Im Staate bezieht sich der Gegensatz von ratio und irrational stets auf die Ordnung einer unberechenbaren und deshalb mit großer Vorsicht zu behandelnden Staatsmaterie, auf die Masse des Volkes, die ihrer Art von Eingebungen, nämlich spontanen Willensimpulsen von meist materieller Herkunft und Absicht unterliegt. In der Theologie deutet der Gegensatz auf das Verhältnis des Legalen und Institutionellen zu den Eingebungen einer überlegenen, schöpferischen, geistigen Art, auf das Verhältnis zum Numinosen, zum Heiligen und Wunderbaren, zur Offenbarung. Die gnostischen und neuplatonischen Systeme kennen mancherlei Vermittlungsstufen, die den übervernünftigen Urgrund mit den rationalen Kategorien, den Stufen der Hierarchie verbinden. Bei Dionysius Areopagita ist Gott die Ursonne, die alle Stufenreihen der Wesen bis herab zu den materiellsten nicht verpflichtend und logisch, sondern liebend und irrational in ihren Bannkreis zieht, um sie zu durchdringen. Die Engel, die das ‚Gesetz' dieser Durchdringung verkünden, die also die ratio der Gebote geben, stehen in einem deduzierenden Verhältnis, in einer Distanz zum Urgrund, und auch sonst ist in diesem theologisch-philosophischen System, das die Scholastik und überhaupt das mittelalterliche Denken unabsehbar beeinflußt hat, das Heiligenreich in der Ekstase, das heißt übervernünftig, irrational begründet. Die inspirierte und offenbarende, die sakramentale und kanonische Welt, die Kirche eben und

gerade auch ihre hierarchische Konstitution stellen einen übernatürlichen und übervernünftigen Organismus dar. Rational wird diese Welt nur in der Interpretation; in ihrem Verhältnis zum zeitlichen, materiellen Status, der der Vernunft entbehrt. Das sacrificium intellectus, das die Kirche ihren Dogmen, Wundern und Sakramenten gegenüber verlangt, bezeichnet den Punkt, wo jederzeit die Inferiorität der rationalen Belange gegenüber dem Unbegreiflichen postuliert erscheint.

Dies vorausgeschickt, sehe ich mit Schmitt im Verhältnis der Kirche zum ‚Staat' ihre Rationalität und möchte ich Schmitt selbst als einen Rationalisten in der staatlichen, als Irrationalisten aber in der theologischen Reihe bezeichnen, wobei ich, ohne dem Folgenden vorzugreifen, hinzufügen kann, daß Schmitt jene rationale Kraft, mit der er den pseudo-rationalistischen Staat analysiert und begreift, eben von der irrationalen Größe der Kirche und ihren juristischen Normen bezieht. Einen Widerspruch der Schmittschen Schriften könnte man freilich darin finden, daß die theologische Form des Systems nicht von Anfang an da ist, nicht aus einem festgegründeten Glauben, sondern aus Konsequenzen entsteht; daß der Glaube und die Theologie seines Werkes in energischen Folgerungen zwar und mit raschen Schritten, aber immerhin doch erst im Verlaufe seines Schaffens errungen werden. Die ersten Schriften scheinen außerhalb der Kirche entstanden oder wenigstens konzipiert zu sein. Jene eigentümliche Heuristik des Stils, die man in seiner soziologischen Methode finden kann, weist darauf hin. Eine weitgehende Verachtung der traditionellen Legalität ist im Ursprunge zwar ebenfalls ‚irrational', aber im Sinne des Organischen und des Genies. Daraus entspringt die Schwierigkeit, ihn zu systematisieren, eine Schwierigkeit, die erst mit den beiden letzten Schriften, ‚Politische Theologie' und ‚Römischer Katholizismus und Politische Form' verschwindet.

‚Die Diktatur' (1921) ist diejenige von Schmitts Schriften, die den Autor zur Kenntnis seines Problems und zur Freiheit führt. Hier, bei dem Versuch, die Rechtsformen der reformatio zu erfassen, stößt Schmitt auf Entdeckungen, die für seine folgenden Schriften ebenso wie für seine Theologie entscheidend werden. Der quasi-rationalistische Naturstaat seit Macchiavelli erscheint als eine Revolte gegen den plein pouvoir des religiösen Souveräns, als ein Ausnahmezustand. Bei einer unter die Anmerkungen verwiesenen Feststellung des Gesetzesbegriffs von Thomas v. Aquin bis Montesquieu und Kant begegnet immer wieder, in den verschiedensten Staatsverfassungen und Doktrinen, das Wort ‚Diktatur'. Gesetz ist nach Thomas von Aquin ein ‚dictamen practicae rationis'. Hobbes spricht von ‚dictata rectae rationis'. Nach Locke geschieht im Staate, was ‚calm reason and conscience dictate'. Die Erklärung der Menschenrechte von Massachusetts (1780) führt in Artikel II den Begriff ‚dictates of his own conscience'. New Hampshire bekennt sich zu dem unveräußerlichen Recht, Gott zu verehren ‚according to the dictates of his own conscience and reason', und noch Kant spricht von ‚dictamina rationis'. Regieren heißt

während der ganzen absolutistischen und jakobinischen Periode eine ‚Vernunftdiktatur' gegenüber der ‚incondita et confusa turba' errichten oder aufrechterhalten. Der Diktator selbst, mag er als Kommissar oder aus eigener Machtvollkommenheit auftreten, immer charakterisiert ihn, daß eine fremde oder seine eigene Souveränität ihm den Auftrag erteilt zur Reform, zur Wiederherstellung gesetzlicher Zustände nach einem Chaos, in das der Staat geraten war.

Eine gewisse Verwirrung ist in diesem umfangreichsten Buche Schmitts nicht zu verkennen, und es ist interessant genug, ihren Grund zu ermitteln. Die Rechtsformen der reformatio sollen erfaßt werden, aber es ergibt sich dabei, daß die reformatio einen absoluten Souverän, den Papst als Auftraggeber voraussetzt, und daß, was man gemeinhin die Reformation nennt, als eine Revolte gegen den religiösen Souverän rechtlich gar nicht zu begründen ist. Ein Gegensatz von kommissarischer und souveräner Diktatur wird eingeführt, aber er ist in der Form, in der Schmitt ihn vorträgt, unhaltbar. Er läßt nur den Punkt erkennen, an dem der Verfasser sich vom natürlichen Irrationale zum theologischen wendet. Der vom Papste ernannte Diktator des Mittelalters ist Aktionskommissar. Er suspendiert die bestehenden Rechte, um den zerrütteten Rechtszustand, den Staat wiederherzustellen. Insofern die Wiederherstellung, die reformatio nun im Mittelalter und auch noch in späterer Zeit, stets von einem konstituierten Organ ausging, vom Papste oder vom Fürsten, könnte man das Kommissariat als eine rationale Diktatur bezeichnen. Eine irrationale Diktatur aber läge dann vor, wenn, nach Schmitts Definition, ‚auch jemand, der kein konstituiertes Amt hat und nur a deo excitatus ist, die bestehende Ordnung beseitigt', so daß eine Auflösung aller sozialen Form zum Zwecke ihrer höheren Wiederherstellung zu erkennen ist. Nur frägt es sich dabei, in welchem Sinne diese Diktatur irrational ist, ob im politischen oder im theologischen, und mit einem Wort, ob und inwiefern es eine irrationale Politik überhaupt geben kann.

Der homo a deo excitatus, auf den Schmitt abzielt, ist eine den Schriften der protestantischen Monarchomachen wohlbekannte Figur; gleichwohl macht Schmitt nur ein Beispiel für diese Art individueller Souveränität innerhalb der neueren Staatswesen namhaft: Cromwell. ‚Die puritanische Revolution war das auffälligste Beispiel einer Durchbrechung der Kontinuität bestehender staatlicher Ordnung'. War nun Cromwell ein souveräner Diktator, ganz aus der Freiheit geboren, oder war er ein Usurpator, der, wenn er sich auch auf Gott bezog, Soldaten hinter sich wußte, auf die er sich stützte? Zunächst die Kennzeichen der Souveränität, die Schmitt in ‚Politische Theologie' (1922) aufzählt. ‚Souverän ist, wer die Befugnis hat, das geltende Gesetz aufzuheben.' ‚Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.' Der Ausnahmezustand besteht ‚in einer Suspendierung der gesamten bestehenden Ordnung'. In seiner absoluten Gestalt ist der Ausnahmefall dann eingetreten, ‚wenn erst die Situation geschaffen werden muß, in der Rechtssätze gelten können'. Wichtig ist auch der Satz, daß die

Souveränität ‚nicht ein Zwangs- oder Herrschafts-, sondern ein Entscheidungsmonopol' ist. Soweit die rationalen Kennzeichen. Auf die irrationalen Beweggründe aber deutet Schmitt damit hin, daß, wie er sagt, gerade nur die Ausnahme, der extreme Fall interessiert; denn in der Ausnahme ‚durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik'. Umschreibend würde man sagen können: es gibt Gestaltungen der Geschichte, in denen das Leben so tödlich verstrickt und geknebelt ist, daß eine legale Lösung nicht mehr möglich erscheint. Der Lebensstrom kehrt dann in seiner ganzen Fülle zu seinem Ursprung zurück und erzwingt sich sein Recht nach höheren Gesetzen. Es gibt einen überlegenen Modus und Weg, eine ewige Richtlinie, nach denen das Leben auch in Zeiten, die es gefährden, auch gegen die staatlichen und legalen Approbationen, zu seinem Rechte gelangt. Es ist die gegebene historische Situation für das Hervortreten des Heiligen, oder um im Politischen zu bleiben, des homo a deo excitatus. Ein Wunder muß geschehen, und an das Wunder wird wieder geglaubt.

Aber Wunder und Politik — wie vertragen sie sich? Gibt es politische Heilige, homines a deo excitati, die merkantile und kriegerische Aktionen leiten? Vermag das Irrationale in direktem Hervortreten die Politik eines Landes zu leiten? Ist eine souveräne Diktatur innerhalb des Staates überhaupt möglich? Cromwell ist ohne Zweifel ein Usurpator, schon deshalb, weil er wütend gegen die Kirche auftrat. Gewiß, er berief sich auf irrationale Motive, er sah den Quell seiner Gewalt in Gott und machte seine Souveränität nicht vom Volke im Sinne der radikalen Demokraten seiner Zeit abhängig. Er läßt niemals einen Zweifel darüber, daß vor Gott jede weitere irdische Instanz relativ wird oder schwindet. Aber die physische Macht stand hinter ihm, während er sprach, und nicht das Wunder. Glückliche Handelsverträge begünstigten ihn, nicht Traumgesichte und Inspirationen göttlicher Art. Enfin, er ist ein Ketzer. Niemals wird er kanonisch werden, er war kein Souverän. Und so nötigt die Konsequenz zu der Aussage, daß Schmitt in diesem Buche noch an eine Souveränität außerhalb der Kirche glaubt, während man als römischer Katholik an dem Satze festhalten muß, daß innerhalb der Politik nur eine kommissarische Diktatur irrational zu begründen ist; dann nämlich, wenn eine irrationale Macht den Auftrag erteilt einem Instrumente, das mit rationalen Mitteln die höheren Absichten der auftraggebenden Macht in die Wege leitet. Der homo a deo excitatus oder der Heilige in der politischen Auffassung der puritanischen und deutschen Reformation ist ein Rebell, der nicht an den Friedensfürsten, sondern an den Kriegsgott glaubt und der seine politische Mission mit dem Wohlstande der Nation ausweist. Der Heilige und die Staatsgeschäfte schließen einander aus, solange nicht ein universaler Glaube herrscht. Das Irrationale kann niemals in direkten Bezug zum Staate treten. Das ist der Sinn der Kirche als Institution und der kommissarischen Diktatur. Der souveräne Diktator ist nur innerhalb der Kirche zu begründen.

X.

Der Versuch einer analogen Anwendung der Antithese auf das Verhältnis von kommissarischer und souveräner Diktatur mußte mißlingen, solange Schmitt noch wie in ‚Diktatur' an den übervernünftigen, ekstatischen Belang eines kirchenfeindlichen Individuums und an eine individuell begründete Souveränität überhaupt glaubte. In ‚Diktatur' unterliegt Schmitt noch den Anschauungen der von ihm später so heftig bekämpften, materiellen Irrationalisten à la Sorel. Es verraten sich gewisse antimechanistische Instinkte, die auf den modernen Ausgangspunkt verweisen. Doch hindert dies nicht, daß der Gegensatz von kommissarischer und souveräner Diktatur besteht, wenn er auch, um konkret zu bleiben, nur auf das Verhältnis des päpstlichen Aktionskommissars zu seinem Auftraggeber angewandt werden kann. Und ebenso vermochte Schmitt überraschend neue Kennzeichen der Souveränität zu definieren, ohne daß er plausibel machen konnte, wie ein Hervortreten des homo a deo excitatus außerhalb der Kirche, oder gar, wie im Falle Cromwells, im heftigsten Widerspruche mit ihr, solle möglich sein, ohne in praxi zu einer Verwirrung aller Rechts- und Moralbegriffe zu führen.

Nun wird in der ein Jahr später erscheinenden ‚Politischen Theologie' der Souveränitätsbegriff weiter verfolgt, und diese Schrift verlegt, wie der Titel schon sagt, den Souveränitätsbegriff ausschließlich in die Theologie. Daß die Souveränität kein ‚Zwangs- oder Herrschafts-, sondern ein Entscheidungsmonopol' ist, garantiert diese Wendung und schließt alle ferneren Mißverständnisse aus. Als Kennzeichen der Souveränität erscheint jetzt die schon erwähnte Befugnis, das geltende Gesetz aufzuheben. Diese Befugnis kann ihrem Sinne nach nur einer der Politik überlegenen geistigen Macht zustehen, die ein höheres als das politische Gesetz zur Geltung bringt. Wenn Schmitt sich auf Bodins ‚Vraies remarques de souveraineté' (Kap. X des I. Buches der Republik) bezieht und es als Bodins Leistung und Erfolg bezeichnet, daß er die Dezision in den Souveränitätsbegriff hineingetragen hat, so erinnert man sich, daß Bodin eigentlich nur eine kommissarische Diktatur kannte (die die Souveränität des Auftraggebers voraussetzt), aber keine souveräne Diktatur. Eine souveräne Diktatur übte damals und übt auch heute noch de facto nur der Papst aus, dem sie von den Konzilien übertragen ist; wobei man streiten kann und lange gestritten hat, ob diese Diktatur zu Recht besteht, oder in welchem Sinne sie zu Recht besteht. Dies ist das Problem der kirchlichen Unionsbestrebungen.

In ‚Diktatur' ist Schmitt sein Personalismus gefährlich geworden, ebenso wie de Maistre der Begriff des ‚legitimen Usurpators' gefährlich wurde. Aber die gewaltige begriffliche, die erschöpfende wissenschaftliche Leistung dieses Buches scheint ihm die Dinge in einem neuen, demütigeren Lichte zu zeigen. Er verbindet das Problem der Souveränität jetzt mit dem der Rechtsform überhaupt, und das schließt eine individuelle Lösung, wie sie das Diktaturbuch für möglich hielt, aus; es sei denn, daß das Individuum und die höchste, ideologische Instanz zusammentreffen, was man von Crom-

well, Münzer, Mazzini und anderen individuellen Versuchen, eine souveräne Diktatur außerhalb der Kirche zu errichten, nicht behaupten kann.

Der Begriff der Persönlichkeit gewinnt in Schmitts Werk mit jeder neuen Schrift höhere Bedeutung. Ich wies bereits darauf hin, wie sehr bei diesem Ideologen das wissenschaftliche und das persönliche Problem verbunden sind. Wer seiner eigenen Person Dauer zu verleihen sucht, muß auf die Identität seiner Äußerungen bedacht sein. Würde und Wert der Person sind anders nicht zu behaupten. Trifft diese Überzeugung mit einem Hang zum Absoluten und Definitiven zusammen, so begegnet die religiöse Persönlichkeit, die ein ‚ewiges Leben', die Unsterblichkeit, ein über den Tod und den Zufall erhabenes Sein erstrebt. Ich nannte diese Einstellung eschatologisch, katholisch, und möchte, falls man hierüber weiteren Aufschluß sucht, auf ein Buch des Spaniers Miguel de Unamuno verweisen, das wenig bekannt ist.* Das Verhältnis der Person zur Wirklichkeit und zum Jenseits, oder nach Schmitt zum Staat und zur Rechtsform macht nahezu den Inhalt der ‚Politischen Theologie' aus. Eine Diktatur ist ohne eine bestimmende Persönlichkeit nicht denkbar, eine Repräsentation von Würde und Wert ebensowenig. Wie es keine Form, ja nicht einmal eine Wirklichkeit ohne eine Entscheidung gibt, so wenig ist eine Entscheidung ohne eine Person, die entscheidet, möglich. Aus der absoluten juristischen Form ist nach Schmitt die Persönlichkeit nicht hinwegzudenken: ‚In der Eigenbedeutung des Subjekts liegt das Problem der juristischen Form'.

Kapitel II der ‚Politischen Theologie' setzt der Verfasser sich über das Formproblem mit der neueren deutschen Rechtsphilosophie auseinander. Ein energischer Personalismus verdeutlicht dann den Abstand, in dem sein System zu dieser unserer Zeit steht, deren anonyme, unpersönliche Physiognomie eine autonome Gesinnung nahezu ausschließt. Kelsens Lehre, wonach der Staat die Rechtsordnung selbst ist, kann Schmitts theologischer Einsicht so wenig entsprechen, wie die Krabbes, wonach der abstrakte Staat selbst souverän ist. ‚Das Rechtsinteresse ist nicht das höchste Interesse', das der metaphysischen Person steht höher. Erich Kaufmanns ‚Kritik der neukantianischen Rechtsphilosophie' (und ihrer sterilen Abstraktionen) erscheint als ‚die einzige Äußerung einer neuen, geistigen Intensität'. Kaufmann treibt nicht erkenntnistheoretische Spiegelfechterei, sondern Geschichtsphilosophie. Er folgt den gegebenen Fakten, statt Abstraktionen sich über den Kopf wachsen zu lassen. Er stellt den Staat, nicht das Recht in den Mittelpunkt kritischer Betrachtung. Der in Begriffsklitterungen befangene Neukantianismus vermag das anstürmende Leben nicht zu bändigen. Kaufmann warnt davor, den Rest von Irrationalität zu vergewaltigen, der sich rationaler Formulierung noch entzogen hält; doch irrational heißen hier wieder die Lebenskräfte ganz allgemein, nicht die Gründe der ratio. So endet

* ‚Le sentiment tragique de la vie' (Paris 1917), chap. IV, L'essence du catholicisme.

auch Kaufmanns Kritik beim Problem der obersten Form, ohne daß deutlich würde, worin diese Form denn nun beschlossen läge.

Schmitt hat seinem Vorgänger gegenüber den Vorteil seiner katholischen Schulung und seines leidenschaftlich ideologischen Temperaments. Die objektive, unpersönliche, abstrakte Auffassung der Form (Kelsen, Krabbe, Preuß), die eine anonyme, formalistische Autorität an den Anfang der Dinge setzt, diese Auffassung erfährt eine kräftige Abfuhr. Recht ist dort, wo entschieden wird; wo inappellativ entschieden wird, ist der Souverän, und wo die Entscheidungen des Souveräns hervortreten, ist der Ausnahmezustand. Das sind klare und höchst lebendige Definitionen, die beim stilistischen Rang des Autors nicht nur juristische, sondern allgemeine Bedeutung haben. Wenn es die besondere Aufgabe des Philosophen ist, Spannungen innerhalb der Denkwirtschaft seiner Zeit zu erzeugen, so ist hier eine Krisis in den Herrschaftsbegriffen heraufbeschworen, die man nicht unterschätzen darf; denn: ‚alle Tendenzen der modernen staatsrechtlichen Entwicklung gehen dahin, den Souverän in diesem (theologischen und ideologischen) Sinne zu beseitigen'.

XI.

Es fehlt aber noch das wesentlichste Element der Rechtsform, ihre universale Verbindlichkeit. Was Schmitts Rechtslehre zur politischen Theologie stempelt, ist die eigenartige Einführung und Anwendung einer von ihm meisterhaft gehandhabten Analogie zwischen politischer und theologischer Norm, zwischen Theologie und Jurisprudenz. Bei seinen ideengeschichtlichen Untersuchungen ergibt sich die merkwürdige Tatsache, daß die staatsrechtlichen Konstruktionen der Legislateure jeweils den metaphysischen Konstruktionen der Denker entsprechen. Dieses ‚Gesetz', diese Analogie gewinnt in Schmitts Händen den Wert einer unfehlbaren Methode, wo es gilt, den Sinn sowohl einer politischen Doktrin wie einer ihr übergeordneten metaphysischen Notion zu erschließen. Die Existenz solcher Analogie kannten schon Descartes und Leibniz. ‚Merito partitionis nostrae exemplum', so äußerte sich der letztere, ‚a theologia ad jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque facultatis similitudo.' Bei Schmitt führt die Analogie, nachdem sie erst nur der historischen Erkenntnis diente, zuletzt zur Feststellung der Theologie als der obersten Form der Jurisprudenz, insofern deren Begriffe samt und sonders in der Theologie beschlossen sind und aus ihr hervorgehen. ‚Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre', heißt es im III. Kapitel der ‚Politischen Theologie', ‚sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem z. B. der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.'

Was ist das: soziologische Betrachtung der Rechtsbegriffe? Es ist das Bestreben, die geschichtlichen Formen der Rechtsbegriffe zu ihrer Herkunft

zurückzuverfolgen und daraus Schlüsse zu ziehen auf die absolute Rechtsform. Es ist der Versuch, von der geschichtlichen Wirksamkeit aus und nicht abstrakt, zum Absoluten zu gelangen. Insofern setzt eine Soziologie der Rechtsbegriffe eine ‚konsequente und radikale Ideologie' voraus. Nur daß die Ideologie eben konkret eingesetzt wird und sich durch das geschichtliche Material hindurchzuarbeiten sucht; sie geht von den historischen Gestaltungen und Erscheinungsformen aus. Der Philosoph, der solche Soziologie betreibt, verdankt seine Resultate einer ‚radikalen Begrifflichkeit, das heißt einer bis zu Theologie und Metaphysik getriebenen Konsequenz'. Die erwähnte Analogie ist ein Werkzeug solcher soziologischer Betrachtung, und zwar ihr vornehmstes Werkzeug. Mit ihr durchdringt der Philosoph die ihm begegnenden Systeme, von ihr aus konstruiert und begreift er sie. Die Frage nach den Tatsachen und der Struktur eines Systems wird zuletzt immer zur Frage nach der bewußten oder unbewußten Theologie, die das System beherrscht. Erst wenn der Gott oder Götze gefunden ist, dem vertraut und geglaubt wird, gilt ein System, eine Zeit, für begriffen. Die Sprache Gottes, die Theologie, ist höchster Begriff, nicht nur der Jurisprudenz, sondern auch der Kunst, der Politik, der Person, ja der Zahl und der Zeit.

Neben der Antithese von ratio und irrational ist die juristisch-theologische Analogie das wesentlichste Strukturprinzip der Schmittschen Schriften. Genau besehen aber sind beide Prinzipien ein und dasselbe. Denn die Theologie verhält sich zur Jurisprudenz — das meint auch die partitio nostra des Leibniz — wie das Irrationale höheren Sinnes sich zur ratio verhält. Auch in diesem Zusammenhange knüpft Schmitt an Resultate der ‚Politischen Romantik' von 1919 wieder an. Dort hatte er die Analogie zum ersten Male erwähnt und verwertet. ‚Diktatur' war ein Abweg, oder sie ist schon vor dem Romantikbuche entstanden. In ‚Diktatur' stimmte die Antithese mit der Analogie nicht überein; das führte zu einer Verwirrung der Grundbegriffe. Die Einheit des Schmittschen Werkes beruht in der Erhellung der Vernunftbeziehungen zum Übervernünftigen als ihrem Formprinzip. Diese Beziehungen aber sind akkurat die Beziehungen der Jurisprudenz zur Theologie, und nicht wie in ‚Diktatur' die Beziehungen der Jurisprudenz zur Willkür einer Usurpation.

Ich möchte nicht unterlassen, in aller Kürze einige Beispiele der Analogie anzuführen. In ‚Politische Romantik' zeigt Schmitt, weshalb der typische Romantiker die Wirklichkeit nicht zu begreifen vermag. Er ist dazu außerstande, weil er die höchste begriffliche Realität, diejenige Gottes, durch zwei Pseudo-Realitäten, Gemeinschaft und Geschichte, ersetzt sieht, die er als Autoritäten empfindet, ohne daß sie es seien. Der Romantiker, das Genie der Zeit, dessen Aufgabe es wäre, die Zeit zu begreifen und zu gestalten, sieht sich der völligen Unmöglichkeit gegenüber, dieser Aufgabe gerecht zu werden. Er ist zur Impotenz, zur endlosen Diskussion, zu einer haltlosen Rhetorik verurteilt. Er sucht seine Freiheit im skeptischen oder ironischen Konsentement, in wohlfeilen Sophismen. Er vermag das Pro-

blem weder zu entscheiden, noch zu realisieren, weil ihm der höchste Begriff, die Realität Gottes, zerstört ist. Darum aber vermag Schmitt seinerseits die Romantik in einer so eminenten Weise zu begreifen, weil ihre politische Situation ihn zu ihrer metaphysischen und theologischen Struktur führt, wo sich denn die Konflikte dieser Bewegung in universaler Vielfalt erschließen.

Ein anderes Beispiel aus der ‚Diktatur'. Descartes Metaphysik lehrte, daß Gott nur eine volonté générale habe, und daß alles Partikuläre seinem Wesen fremd sei. Rousseaus Gesetzgebung fordert analog, daß das Individuum auf alle seine Sonderrechte zugunsten der volonté générale als omnipotentem staatlichem Faktor zu verzichten habe, um von der volonté générale seine Rechte als generelles Gesetz wiederzuerhalten. Der Begriff des Legislateur selbst ist bei Rousseau dergestalt definiert, daß seine Wirksamkeit etwa dem Anstoß jener okkasionellen Ursachen entspricht, die bei Malebranche in der metaphysischen Reihe als die lois générales von Gott in Bewegung gesetzt erscheinen. Aus den Naturgesetzen aber, wie Descartes, Malebranche und Leibniz sie entwickeln, sind dann bei Holbach bereits ‚Gesetze der wirtschaftlichen Entwicklung' geworden, denen der Staat sich zu unterwerfen habe.

In Schmitts letzter Schrift ‚Römischer Katholizismus und Politische Form' findet sich der abschließende Satz, daß ein mechanistisches Zeitalter sich das höchste Wesen überhaupt nur außerhalb der Dinge als allgemeinen Beweger, als Monteur und Installateur der kosmischen Maschine denken könne, und in derselben Schrift begegnet die wichtige Feststellung der Religion einer modernen europäischen Gesellschaft, die eine Religion der Privatsache und des Privateigentums genannt wird.

XII.

Es ist immer wieder überraschend, wie sehr bei Schmitt die typische Fragestellung des Thomismus nachwirkt oder wiederauflebt; jenes ganz zur Erfahrung geneigten mittelalterlichen Systems, das die Irrationalität der Dogmen verteidigte, indem es zu zeigen versuchte, daß die Übervernünftigkeit dieser Dogmen nicht eben widervernünftig, oder gar unvernünftig zu sein brauche, und das alle Kräfte der ancilla philosophia darauf verwandte, die Verbindungen von Übervernunft und Vernunft, von Theologie und Philosophie, von Heilig und Profan abzugrenzen. — Auch in ‚Römischer Katholizismus und Politische Form' steht das Problem der ratio im Mittelpunkte der Gestaltung, einer sehr kunstvollen Gestaltung, die so sehr gelungen ist, daß die wissenschaftliche Frage auch stilistisch ins theologische Geheimnis mündet. Schon der Titel zeigt das oben konstatierte Gegensatzpaar von Theologie und Politik; nur ist der Gegensatz jetzt in die absolute Sphäre gehoben. In dieser Sphäre wird aus der Theologie ein ‚Römischer Katholizismus' und aus der Politik die ‚Politische Form'. Um es vorwegzusagen: es ist auch der andere Gegensatz von Irrational und Rational, mit der radikalen Zuspitzung, daß beide Antithesenglieder jetzt in die Theologie verlegt sind: insofern nämlich dem ‚Römischen Katholizismus' auch

die rationale Formkraft der Politik gegenüber zuerteilt wird. Mit anderen Worten: die römische Kirche hütet die Irrationalität und gelangt bei der Erfassung und Normierung des materiellen Status zur Ausprägung der rationalen Formen.

Ratio heißt im Lateinischen nicht nur Vernunft, sondern auch Rechenschaft, Aufschluß, Maß, Gesetz und Methode. Ratio ist allgemein genommen ein Sichverhalten einer Sache oder Person zu einer anderen, der Aufschluß über die Beschaffenheit eines Phänomens, und ebenso hat das Wort die Bedeutung von ‚Einrichtung' überhaupt. Vernehmen kann die Vernunft schließlich nur, was ihr verkündet wird, und so könnte man sagen, daß die kirchliche ratio sich nach oben auf die Offenbarung und nach unten auf den Staat bezieht. Wie dem auch sei: die ratio setzt ihrem Wesen nach die repraesentatio voraus, als welche, um bei dieser grammatischen Pedanterie noch ein wenig zu verweilen, die Vergegenwärtigung, die bildliche Darstellung einer Sache bezeichnet und ihrer Natur gemäß Gegenstände unbildlicher, immaterieller, ideologischer, irrationaler Art umfaßt. Das sind die Grundbegriffe, um die der Lateiner Carl Schmitt seine Schrift gruppiert, und zwar läßt er sie seiner Antithese getreu vom Verhältnis der ratio zur repraesentatio handeln, ein scholastisches Thema, das hier im konkreten Gewande heutiger Prägung erscheint.

Daß die soziologische Konsequenz zum römischen Katholizismus führen mußte, kann bei dem retrospektiven Bestreben dieser Methode nicht überraschen. Alle Begriffe der Legislative und Metaphysik, die im europäischen Geschichtsverlauf der letzten Jahrhunderte hervortraten und auf die Gestaltung der Gesellschaft Einfluß gewannen, gehen auf die mittelalterliche Suprematie der römischen Kirche und weiterhin darauf zurück, daß diese Kirche, wie Schmitt sagt, ‚im größten Stile die Trägerin juristischen Geistes und die wahre Erbin der römischen Jurisprudenz' ist. Das Verhältnis ihrer überrationalen Einsichten zum Staat zu bestimmen, ist ihr spezifischer Beruf, seit die Nachfolger Petri das Brückenamt des altrömischen Pontifex maximus übernahmen. Nicht als ob es seitdem kein römisches Recht außerhalb der Kirche gebe; aber so gewiß der griechische Areopag die oberste Kult- und Rechtsbehörde zugleich war, so gewiß war es der altrömische Pontifex maximus, und ist es der christliche.

Die ratio ist die Brücke vom konkreten Gott zum konkreten Volk, und nicht etwa, wie in den sogenannt rationalistischen Werken die Brücke von einer skeptischen und abstrakten Philosophie zu einer dämonischen Wirklichkeit. Die ratio setzt den Glauben an die Realität Gottes und eine Repräsentation, eine Vergegenwärtigung dieses Glaubens voraus. Der Rationalismus der Kirche beruht nach Schmitt ‚im Institutionellen', in einer ‚spezifisch formalen Überlegenheit über die Materie des menschlichen Lebens'. Der katholischen Argumentation liegt eine ‚besondere, an der normativen Leitung des sozialen Lebens interessierte, mit spezifisch juristischer Logik demonstrierende Denkweise' zugrunde, und diese formale Eigenart des römi-

schen Katholizismus ‚beruht auf der strengen Durchführung des Prinzips der Repräsentation'. Der Papst ist nicht der oberste Prophet, sondern der Stellvertreter, der Vikar Christi; er repräsentiert die abwesende, ekstatische, irrationale Person Christi, repräsentiert die Gemeinschaft der (in der Ekstase abwesenden) Heiligen, den Leib Christi, die Kirche. ‚In solchen Distinktionen' (nicht Prophet, sondern Stellvertreter), sagt Schmitt, ‚liegt die rationale Schöpferkraft der Kirche.' In der Repräsentation liegt ihr Wille zur Verantwortung, ihre publizistische Form, im Gegensatze zu all den Religionen, deren Überzeugung Privatsache ist.

Im römischen Katholizismus sieht Schmitt die juristische, politische, ja die ideologische Form überhaupt und damit alle höheren Kategorien der europäischen Zivilisation garantiert. Die formalen Zusammenhänge sind aus dem Vorhergehenden ohne weiteres klar. Inhaltlich aber erklärt sich die Stellung, die Schmitt der römischen Kirche zuweist, aus ihrer Kraft zur Repräsentation. ‚Sie repräsentiert die civitas humana, repräsentiert in jedem Augenblick den historischen Zusammenhang mit dem historischen Augenblick der Menschwerdung und des Kreuzesopfers Christi, sie repräsentiert Christus selbst'; mit allen Attributen, so könnte man hinzufügen, die das Credo ihm gibt, worunter die juristischen Attribute einen entscheidenden Rang einnehmen. Denn nach dem Credo leidet Christus unter Pontius Pilatus, das heißt die irrationale Person leidet unter der Politik, und nach dem Credo kommt Christus zu richten die Lebendigen und die Toten: die irrationalia und die rationalia, wenn man mit Baco von Verulam unter den Lebendigen die Theologie und unter den Toten die Philosophie verstehen darf.

Es ist kein Zufall, wenn Schmitt gegen Sorel die lebendige Eschatologie einiger neueren Katholiken (Veuillot, Bloy, Cortes, Robert Hughes Benson) verteidigt. Er hätte an dieser Stelle vor allem auch auf die Heilig- und Seligsprechungen der letzten Jahrzehnte hinweisen können, in denen die von Sorel bestrittene ‚mythologische' Vitalität der Kirche und ihr Gericht kanonisch zum Ausdruck kommen. Die Eschatologie ist mit den Fragen der Repräsentation, wie Schmitt sie behandelt, aufs engste verbunden. Die repraesentatio entspringt dem Streben nach Dauer und Endgültigkeit. Institutionell ist sie die Gegenwart über den Tod hinaus und in ihrer Spitze die Allgegenwart. Unamuno in seiner Philosophie des Irrationalen erklärt den (der Repräsentation zugrundeliegenden) ‚soif d'immortalité' für die eigentlich christliche und katholische Entdeckung. ‚Quid ad aeternitatem? Voilà la question capitale. Spécifiquement religieux dans le catholicisme c'est l'immortalisation et non la justification à la manière protestante.' Die institutionelle Repräsentation ist die Vergegenwärtigung der Immortalität, der Dauer. Sie gibt dem römischen Katholizismus jenes ‚Pathos der Autorität', das Schmitt als ihre politische Macht bezeichnet, jene Würde und Überlegenheit über den politischen und sozialen Zufall. Darum kann sie jederzeit zur Quelle neuen Rechtes werden, weil jede neue politische Konstellation ihr Gesetz und ihr Maß nur vom Absoluten beziehen kann. Die

Dauer, wo sie repräsentiert wird, entscheidet; denn (mit Unamuno zu sprechen) ‚qu'y a-t-il de plus utile, de plus souverainement utile, que d'avoir une âme destinée à ne jamais mourir?' Und so ist in den repräsentativen Formen des römischen Katholizismus auch jenes Pathos der Entscheidung enthalten, das Schmitt in früheren Schriften als ‚souveräne Diktatur' bezeichnete. Diese Welt des Repräsentativen ist es, die der Kirche ihre Kraft zur dreifach großen Form gibt: ‚zur ästhetischen Form des Künstlerischen, zur juridischen Rechtsform und endlich zu dem ruhmvollen Glanz einer weltgeschichtlichen Machtform'.

Jene Impulse aber, die den ‚antirömischen Affekt' beleben, enthüllen sich damit in ihrer Konsequenz als normfeindlich, als abhold der politischen Verantwortung wie der künstlerischen Gestalt. Mit welchen Gründen immer sie die ratio der Kirche bestreiten, umgehen, oder in ein ‚höheres Dritte' aufzuheben versuchen, sie sind gegen die metaphysische Würde, gegen den Heroismus des Menschen gerichtet. Sie treiben zur Willkür, oder zu einer unkontrollierbaren Mystik, zum Vorbehalt eines privaten Gewissens, oder zur Verneinung der Autorität. Die Gegner mögen mit Rudolf Sohm in der Juristik der Kirche ihren eigentlichen Sündenfall sehen, oder mit Dostojewsky einen indischen Schauder vor Macht und Gesetz empfinden; sie mögen mit der Freimaurerei die übernatürliche Institution als inhuman befehden, oder mit Bakunin und Marx die Ideologie selbst beseitigen wollen: gemeinsam bleibt allen diesen Gegnern die Abneigung gegen die rationale Formkraft des Absoluten. Diese aber erweist nach Schmitt gerade darin ihre Humanität, daß sie nicht anders als in der Verwirklichung, in der Selbstdarstellung, die übervernünftigen Werte sichtbar machen und zur Geltung bringen kann. Alle jene Gegner arbeiten dem modernen norm- und formfeindlichen Verbrauchsstaat in die Hände, wie wenig sie eine so fatale Allianz suchen mögen und mit welchen Sophismen immer sie ihr zu entgehen bestrebt sind. Das ist dagegen die große Bedeutung der Kirche, daß sie zur Repräsentation auch diejenigen einlädt, an die sie sich wendet, sei es das einzelne Individuum, oder die formierte Gesamtheit der Individuen, der Staat.

Damit sind wir beim Ausgangspunkt wieder angelangt: beim Gegensatze des Ideologen zum modernen mechanisierten Konsum. Der kapitalistische Industriestaat von heute wie der sozialistische von morgen, beide kennen und anerkennen weder Form noch Repräsentation; sie haben nicht einmal die Kraft zu einer eigenen Sprache. Sie sind auf Bedürfnissen aufgebaut, die identisch sind mit dem Nichts. Ihr fatalistisches Ziel ist ein sich selbst regierender, selbst regulierender Ablauf von Wirtschaftsprozessen. Mit einem Automaten aber ist keine persönliche, politische, ideologische, keine vernünftige Verbindung möglich. Solange sich dieser Staat mit erstaunlicher Inbrunst im Widervernünftigen aufhält, kann ihn eine Vermittlung übervernünftiger Werte kaum interessieren. Doch die Kirche kann warten. ‚Sub specie ihrer alles überlebenden Dauer wird sie die complexio alles Überlebenden sein.'

Christliche Sâdhus

Von Günther Schulemann

Vielen ist es durchaus unsympathisch, wenn das Forschen und Fragen ihres Lebens und ihres Kulturkreises, das sich vielleicht in einer gewissen Enge wie in einem Dickicht bewegt, von irgend einer fernen Warte wie von einer Höhe aus beleuchtet, gemessen und geringfügig befunden wird. Sie wehren sich instinktiv gegen solche Maßstäbe, die sie unberechtigt, oberflächlich und weit hergeholt nennen. Wenn man aber sieht, wie heutzutage die abendländische Menschheit sich bis zur kleinsten Lebensgemeinschaft, der Familie, herab um aller möglichen sozialen, wirtschaftlichen, politischen, nationalen, rassenmäßigen, ästhetischen, wissenschaftlichen, philosophischen und lebenstheoretischen Meinungsverschiedenheiten willen bis zum Äußersten bekämpft und in die unfruchtbarsten Problemstellereien zersplittert, dann kann man verstehen, daß so mancher, dieses Treibens überdrüssig, Ausschau hält, ob sich nicht irgendwo, etwa im fernen Osten, eine andere, schlichtere, einheitlichere Haltung Welt und Leben gegenüber finden lasse.

Weite Kreise, vor allem in angelsächsischen Ländern, beschäftigten sich in den letzten Jahren mit der eigenartigen Verkündigung des Christentums durch einen neubekehrten Inder, der in längerer Reise Europa und Nordamerika aufsuchte. Sein bewußtes Festhalten an indischen Eigentümlichkeiten trug vielleicht viel dazu bei, daß sich das religiöse Interesse mit der Vorliebe für Exotisches vereinen konnte und so ein wenig Sensation aus dem Ereignis wurde, ähnlich wie es bei den früheren Verherrlichungen der brahmanisch gesinnten indischen Lehrer Râmmohan Rai, Keshab, Râmakrishna, Vivekânanda und Rabîndranâth Thâkur der Fall gewesen war. Der christliche Sâdhu Sundar Singh besuchte u. a. auch den Erzbischof von Upsala, Nathan Söderblom, der durch seine vergleichenden religionshistorischen Studien weithin bekannt ist, fand lebhaftes Interesse bei ihm und schloß mit ihm Freundschaft. Und auch bei uns sind mittlerweile zwei Bücher über sein Leben und seine Gedankenwelt erschienen, das eine als eine Übersetzung aus dem Englischen, das andere kürzlich von Friedrich Heiler.* So werden also sicherlich noch viele davon zu hören bekommen, und in vielen werden all die Probleme anklingen, die dadurch wach werden und in der Seele brennen können.

Daß Heiler in dem Sâdhu den bewundernswerten Vertreter eines

* Vgl Mrs. Arthur Parker, Sâdhu Sundar Singh. Called of God. London, Christian Literature Society 1920. B. H. Streeter and A. J. Appasamy, The Sâdhu. A Study in Mysticism and Practical Religion. London, Macmillan and Co. 1922. (Autorisierte deutsche Übertragung von P. Baltzer mit einem Geleitwort von Nathan Söderblom. Stuttgart-Gotha, Perthes 1922); Friedrich Heiler, Sâdhu Sundar Singh, München, Ernst Reinhardt 1924. Verschiedentlich sind Vorträge des Sâdhu von Missionsgesellschaften gesammelt und veröffentlicht worden, so in Madras Kandy und London seit dem Jahre 1918.

überkonfessionellen Christentums erblickt, seine religiöse Synthese verherrlicht, nachdem er früher über den Synkretismus der katholischen Kirche so viel Abfälliges zu sagen wußte, daß er rühmt, eine solche Erscheinung könne nur auf protestantischem Boden erwachsen und gedeihen, wird uns weiter nicht in Erstaunen setzen. Auch Söderblom erblickt beim Sâdhu viele einzigartige Vorzüge, vor allem in der Tatsache, daß das Evangelium ganz rein und unverändert und doch typisch indisch gelebt in diesem Manne aufs neue seine Allgemeingültigkeit und Werbekraft beweist. Andere lassen sich von dem Zauber der Persönlichkeit und so manchen Aussprüchen Sundar Singhs einnehmen. Alle aber heben hervor, daß noch kein Inder, der sich, von allen indischen Bedürfnissen losgelöst, ausschließlich dem religiösen Leben als ‚heiliger, frommer Mann' (dies die Bedeutung des Wortes Sâdhu) zuwandte, mit dieser Sendung und diesem Berufe die restlose Hingabe an das Christentum verbunden habe.

Wir wollen uns darum im folgenden mit dem Leben und den Eigentümlichkeiten der Lehre Sundar Singhs befassen, uns fragen, was ihn wohl bisher vom Ergreifen der vollen Wahrheit abhielt, wollen Umschau halten, ob nicht vielleicht doch schon ähnliche Männer und Kräfte auch im Dienste der katholischen Kirche tätig waren und schließlich einige Konsequenzen ziehen, die den heutigen Missionsbetrieb betreffen.

Sundar Singh wurde im Jahre 1889 in Nordindien als Sohn wohlhabender Eltern geboren, die der bilderdienstfeindlichen, kriegerischen Sikhgemeinschaft angehörten, jedoch auch zu hinduistisch-brahmanischen Religionsvorstellungen und -bräuchen hinneigten. So lernte er schon früh religiöse Schriften dieser Richtungen und manche frommen Übungen, darunter auch die Yoga-Praxis (Konzentrations- und Versenkungsübung), kennen. Denn schon sehr früh erwachte in dem Knaben trotz äußerer Geborgenheit ein sehnsüchtiges Verlangen nach einem vollgenügenden, unverlierbaren, friedengebenden Leben. Diese Sehnsucht steigerte sich, als ihm im vierzehnten Jahre der Tod die besonders geliebte Mutter entriß. Auch christliche Lehren und die Bibel wurden ihm durch die Presbyterianermission seines Heimatdorfes und Wanderprediger nahegebracht; aber er lehnte sie zunächst schroff ab, ja verfolgte mit Haß solche Verkünder des Evangeliums und verbrannte die Hl. Schrift und andere christliche Bücher zu wiederholten Malen. Im Dezember 1904, kurz nachdem dies abermals geschehen war, er selbst aber immer stärker unter dem großen Ungenügen litt, beschloß er freiwillig aus diesem Leben zu gehen, betete aber vorher noch anhaltend: ‚O Gott — wenn es einen Gott gibt — zeige mir den rechten Weg, sonst werde ich mich töten!' Da nun wurde ihm, wie er berichtet und wie er gegen alle Einwendungen stets aufrechterhält, eine Erscheinung Christi zuteil, und zwar nicht als innergeistige Vision, sondern als wirkliches Gegenübertreten mit der vorwurfsvollen Anrede: ‚Wie lange willst du mich verfolgen? Ich bin gekommen, dich zu erlösen. Du erflehst den rechten Weg. Warum gehst du ihn nicht?' Von diesem Augenblicke her schreibt Sundar Singh seine

Gewißheit vom ewigen, göttlichen Leben Christi und von seiner Erlösungsbedeutung für die Menschheit, zugleich verbunden mit dem Gefühl tiefsten, inneren Friedens und mit dem Entschluß, Christ zu werden. Doch weder von der Realität dieses Ereignisses, noch von der Taufe wollten sein Vater und seine Verwandten etwas wissen. Neun Monate brachte er noch im Elternhause zu, immer stärkeren Anfeindungen und Bedrückungen ausgesetzt. Schließlich mußte er fliehen und wurde im September 1905 in Simla in der anglikanischen Kirche getauft.

Nun entschloß sich Sundar Singh zum Leben eines Sâdhu, eines ‚frommen, heiligen Mannes', der ganz der Religion lebt, und zwar in diesem Falle der christlichen, jedoch nicht so sehr wie ein der Meditation ergebener Einsiedler (Rishi) oder çivaitischer Aszet (Yogî) oder vishnuitischer leidenschaftsloser Büßer (Bhairâgî) in extremer Strenge, sondern vorzugsweise als Wanderprediger nach Art mancher çivaitischen Sannyâsîs und Bhikshus (heimatloser Bettelmönche).* Allerdings fehlt es im Charakter Sundar Singhs auch nicht an Zügen, die für eine Hinneigung zur Beschaulichkeit sprechen, und häufig hält er Zeiten stiller Rast und Einkehr inne. Gleich in den ersten Jahren nach seiner Taufe lernte er einen reichen, übrigens nicht katholischen Amerikaner kennen, der in freiwilliger Armut eine Missionsbruderschaft nach dem Beispiel des hl. Franziskus von Assisi begründen wollte, und häufig hebt der Sâdhu hervor, welchen Eindruck es auf ihn gemacht habe, von diesem großen Heiligen des Mittelalters so früh schon zu hören. Er selbst aber fühlte sich nicht berufen, irgend eine Organisation zu begründen. Ja, nachdem er 1909 und 1910 das theologische Kolleg zu Lahore besucht, lehnte er es auch ab, eine anglikanische Weihe zu empfangen. Er wollte sich in seiner Wirksamkeit ganz unbehindert an alle Christen und Nichtchristen wenden können. Andererseits vermied er es auch, selbst zu taufen, und verwies alle, die sich darum bewarben, an die jeweiligen, örtlichen Stellen. Als Frucht seiner theologischen Studien in Lahore führt der Sâdhu nicht irgendwelches Wissen, sondern vielmehr die Einsicht an, daß Religion nicht Sache des Kopfes, sondern des Herzens sei. Bedeutungsvoll war, daß er dort die ‚Nachfolge Christi' kennen lernte, die er seitdem häufig gelesen und die seine Philosophie des Kreuzes entscheidend mitbestimmt hat. Sodann beschäftigte er sich gelegentlich mit Augustinus und manchen Mystikern, wenn auch meist nicht sehr gründlich, nämlich mit der hl. Theresia von Jesus, dem hl. Johannes vom Kreuz, aber auch mit Jakob Böhme, der Madame Guyon, Swedenborg und einigen islamisch-süfistischen Mystikern, darunter Al-Ghazâli.

Schon 1908 hatte der Sâdhu eine erste Reise nach Tibet unternommen und betrachtete dieses Land als ein besonders wichtiges Missions-

* Bhikshu (Bettler) hießen und heißen auch die armen, ehelos und vegetarisch lebenden Mitglieder der Mönchsgemeinde (Sangha), die sich um 500 v. Chr. um den Buddha Çâkyamuni scharten, aber freilich seit etwa tausend Jahren aus Vorderindien, Ceylon ausgenommen, wieder verschwunden sind.

gebiet. Er dachte daran, sein Leben zwischen Bekehrungsfahrten dorthin im Sommer und Aufenthalten in Indien zu teilen. Seitdem ist er wiederholt nach den Grenzgebieten Tibets im westlichen Teile sowohl wie auch von Sikkhim und Bhutan aus vorgedrungen und mehrmals in Lebensgefahr geraten durch die Unbilden der Natur und die Verfolgungen der Menschen. Viel weiß er von wunderbaren Errettungen zu erzählen. Auf diesen Wanderungen in den großartigen Himâlajagegenden lernte er aber auch im Buche der Natur so eindringend lesen, daß ihm in seinen Reden die schönsten Gleichnisse zuströmen. Stets hat es auch seine Zuhörer ungemein gefesselt, wenn er von der Begegnung mit einem uralten Rishi, einem Einsiedler am Berge Kailâs, berichtete, der ihm die erstaunlichsten Eröffnungen machte. Ja, er mußte sich später gegen eine Überschätzung dieses Ereignisses wehren. Ihm erscheint für seine innere Entwicklung ein anderes wichtiger. Es war dies die freiwillige Übernahme einer wenigstens in der Absicht vierzigtägigen, überaus strengen Fastenzeit (1912), die ihn fast dem körperlichen Tode nahebrachte, dafür aber im Leben in der Gegenwart Christi und für Christus allein noch stärker festigte und eine tiefe Überzeugung von der Selbständigkeit und Überlegenheit des Geisteslebens gab. 1918 trat er zum ersten Male in Madras mit Predigten hervor, die ihm einen großen Ruf verschafften. Im nächsten Jahre besuchte er Hinterindien, China und Japan, und 1920 trat er in seinem gelben Gewande, arm und anspruchslos, seine Reise nach Europa und Amerika an. Aber bei aller äußeren Ablenkung durch Besuche und Anfragen und bei der Inanspruchnahme durch Vorträge und Aussprachen begleitete ihn ständig die Sehnsucht nach dem Wanderleben eines Sâdhu in den Gebirgsländern Indiens, nach freier Lehrtätigkeit und Stunden stiller Betrachtung. Und wenn seine europäischen Freunde in ihn dringen, gerade sein Sâdhuleben durch irgend eine Organisation für die christliche Missionstätigkeit besonders fruchtbar zu machen, weicht er aus und will höchstens davon wissen, daß eine kleine Zahl Gleichgesinnter sich freiwillig um ihn sammle.

Wenn wir uns nun fragen, was denn an Sundar Singh auf viele Abendländer so anziehend wirkt, dann ist zunächst einmal die liebenswürdige, harmonische Persönlichkeit selbst zu nennen mit ihrer Vereinigung von Milde und Tatkraft, mit ihrer schlichten, ausschließlichen Religiosität und Innerlichkeit, und weiterhin die einfache, anschauliche, plastische Art, seine Erlebnisse und Überzeugungen auszudrücken, wobei nicht so sehr lange, fließende Reden als vielmehr treffende und schöne Gleichnisse seine Stärke sind. Was aber den Gehalt der Lehre, der religiösen Überzeugung und Praxis des Sâdhu betrifft, so wird man ihn füglich nicht einen strengen Systematiker nennen können, sondern einen Mystiker im weiteren Sinne, der sich an der johanneischen und paulinischen Christusmystik gebildet hat. ‚Niemand kommt zum Vater, außer durch den Sohn. Christus ist Licht der Welt, Weg, Wahrheit und Leben. Christus ist mir Leben, Sterben ist mir Gewinn.‘ Das sind die stets wiederkehrenden Grund-

gedanken, mit denen sich dann die Übung einer ständigen Vergegenwärtigung Christi und Gottes, Gebet und Leidensfreudigkeit verbinden. Man hat um des letzten Zuges willen, der bewußt an die ‚Nachfolge Christi' anknüpft, den Sâdhu gegen den ‚Vorwurf', er sei ein Aszet, in Schutz nehmen zu müssen geglaubt. Dabei versteht man unter einem ‚Aszeten' einen Mann, der die Leiden um ihrer selbst willen sucht, sich selbst quält und peinigt, eine Auffassung und Begriffsbestimmung, die nicht einmal für die meisten brahmanischen und buddhistischen, geschweige denn für christliche Aszeten zutrifft. Es ist hierbei ähnlich wie bei den verschiedenen Definitionen der Mystik, wobei es häufig auch nur auf einen Streit um die Terminologie hinausläuft. Offenbar ist Sundar Singh ein Liebhaber des Kreuzes und der Entsagung und ein Verkünder der sogenannten vita mixta, einer Vereinigung von beschaulichem und tätigem Leben. Charakteristisch ist für ihn, daß er nichts von einer allgemeinen Empfehlung der verschiedenen Strengheiten und Lebensgewohnheiten wissen will, die er selbst beobachtet und für seine eigene Vervollkommnung als notwendig betrachtet. Er scheut sich andererseits auch nicht, mit Liebe und Hingebung von der völligen freiwilligen Armut und Weltentsagung von den Gebetsstufen, die der Ekstase vorangehen, vom Leiden und Martyrium um Christi willen zu sprechen. Er rühmt den Wert des Fastens, bestreitet, daß die mittelalterlichen Mönche nur für sich gelebt und an sich gedacht hätten, indem er auf den hl. Franziskus und Thomas a Kempis verweist, und sagt von sich selbst, daß er Christus vermählt sei und eine Ehe für ihn darum nicht in Betracht komme. Er kennt die Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung, die ‚dunkle Nacht der Seele', verschiedene Gebetsstufen, und spricht meist überaus vernünftig, besonnen und kritisch von visionären und ekstatischen Zuständen, ihren Beglückungen und ihren Gefahren. Aber er sucht dergleichen nicht absichtlich herbeizuführen, und das Wichtigste ist ihm immer die Arbeit an der eigenen Seelenheiligung und die Arbeit im Dienste anderer. Wer ungeheiligt und in Sünden aus dem Leben geht, spricht, beim Tode zur Klarheit über seinen Zustand erwacht, sich selbst das Gericht und verbannt sich selbst in die Hölle. Über deren Ewigkeit scheint der Sâdhu unter Berufung auf Visionen Ansichten zu hegen, die für die meisten Fälle eine schließliche Begnadigung anzunehmen gestatten, für andere aber als beste Auskunft die Beobachtung des Stillschweigens nahelegen. Auf der andern Seite unterscheidet der Sâdhu drei Himmel, einmal das schon hier mögliche, trostvolle Wandeln in der Gegenwart Christi, sodann den Himmel der Läuterung (das Purgatorium) und schließlich den dritten Himmel der ewigen Seligkeit, in dem sich Gott abermals in der Person Christi der Anschauung der Verklärten darbiete. An den Lehren von der Trinität, von der Gottheit und vom Erlösungstode Christi, an der Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Wunder und Offenbarungen und an der Inspiration der Hl. Schrift hält Sundar Singh gleichfalls fest. Die kirchliche Autorität und Lehrüberlieferung erscheint ihm wohl für die Mehrzahl der Christen notwendig, nicht

aber für den Mystiker, der unmittelbare Offenbarungen von Gott erhalte. Die katholische Kirche, die er wesentlich als Ausdruck einer Seite der europäischen Rassen- und Kulturentwicklung betrachtet, ist nach ihm in der Betonung der Autorität ähnlich zu weit gegangen wie die Protestanten in der andern Richtung. Er führt aber Augustinus und den hl. Franziskus stets mit fast derselben Hochschätzung an wie den hl. Paulus. Bei der katholischen Lehre von der sakramentalen Lossprechung sieht er irrtümlich das Wesentliche in dem Verlangen nach Gewißheit der Sündenvergebung und glaubt, der eigene Anteil innerer Disposition und Umkehr werde nicht so hoch angeschlagen, ein offenbares Vorurteil, das sich aus der protestantischen Umgebung leicht erklärt. Jedoch polemisiert er nicht gegen abweichende religiöse Überzeugungen, nicht einmal gegen Verirrungen des Hinduismus, höchstens gegen falsche Philosopheme desselben. Lebhaft beklagt er die Uneinigkeit der Christen. Gegen die historisch-kritische Bibelforschung und andererseits gegen alle endlose religiöse Problemstellerei hat er eine ebenso erklärte Abneigung wie gegen zu große Engherzigkeit. Stets ist ihm der Sinn wichtiger als die Sprache. Für Schwächen des Protestantismus ist er keineswegs blind. Einmal geradezu gefragt, sagte er, er finde, daß im anglikanischen Christentum derjenigen Seite der Religion, die zum Seelenfrieden führt, zu wenig Gewicht beigelegt sei. ‚Geistige Dinge können ohne Ruhe und Versenkung nicht gepflegt werden.' Die Überschätzung technischer Errungenschaften in angelsächsischen Ländern lehnt er ab, wie er auch für gar zu viel Sehenswürdigkeiten in großen Städten, diesen ‚unschönen Seiten im Buche der Natur', und nun gar Sportvorführungen keinen Sinn hat, ohne aber deswegen allem wirklich Schönen in Natur und Kunst abgeneigt zu sein oder jemals schroff und finster zu wirken.

Überblickt man Werdegang und Anschauungen Sundar Singhs, der in der Bewahrung einer großen Bescheidenheit bisher die beste Probe seiner Innerlichkeit abgelegt hat, so wird uns nur zu leicht ein Bedauern und Staunen erfassen, daß dieser Mann der katholischen Wahrheit bisher zwar so nahe gekommen, aber sie nicht ergriffen hat. Andere werden freilich nicht die größtmögliche Konsequenz im christlichen Bekenntnisse zum Zielpunkt ihrer Betrachtungen und Wünsche machen, sondern im Gegenteil die ganze Erscheinung kritisch, wenn nicht gar skeptisch beurteilen. In der Tat lesen sich etwa die Berichte von der Bekehrung wie ein Schulbeispiel zu William James' Psychologie der religiösen Erfahrung. Der Sâdhu glaubt, vorher die Bekehrungsgeschichte des hl. Paulus nicht gekannt zu haben, obschon er sonst sicherlich bereits viel vom Neuen Testamente wußte. So hätten wir doch vielleicht ein unterbewußtes Vorbild anzunehmen. Das Autodafé christlicher Schriften drei Tage vor der Umkehr hinterließ möglicherweise Gewissensunruhe. Überhaupt war ihm das Christentum offenbar schon Problem geworden, wenn er es auch bekämpfte. Entschiedene Abneigung verläuft aber psychisch immer in derselben Richtung oder bewegt sich auf denselben Bahnen wie entschiedene Zuneigung. Durch das Gebet der

Bereitwilligkeit vor dem erwogenen Selbstmord trat die Indifferenz ein, und bei der Konzentration der Gedanken und Wünsche ein Trancezustand, den die Yogapraxis schon psychisch gut vorbereitet hatte. In diesem Zustand nun kam die Bekehrung zum Durchbruch: Das bisher Unterbewußte erhielt unter beseligenden Entspannungsgefühlen die Oberhand und wurde nunmehr zum Lebensinhalt. Diese psychologische Erklärung ist ja nun freilich kein Beweis dafür, daß Gott sich nicht aller natürlichen Dispositionen und Entwicklungen bedienen könnte, um ein übernatürliches Ziel zu erreichen. Komplizierter ist die Frage nach dem Charakter der Ekstasen. Aber hierüber etwas entscheiden zu wollen, hieße die Probleme einer natürlichen Mystik und Ekstase und der Kriterien zur Unterscheidung der Geister aufrollen. Das aber würde uns zu weit von unserem Thema abführen. Sicher ist nur, daß Sundar Singh selbst sehr bedächtig und verständig vom mystischen Leben im engeren Sinne spricht, und zwar so besonnen, daß man öfters Reminiszenzen aus der hl. Theresia zu vernehmen glaubt. Überhaupt mutet vieles bei Sundar Singh wie eine geschickte und glatte, dabei aber lebendige und durch die Anschaulichkeit der Sprache und die vielen Bilder vereinheitlichte Verwertung aller Anregungen an, die ihm jemals zuteil wurden. Das Originelle besteht im wesentlichen in dem harmonischen Ausgleich. Auch die Beibehaltung einer typisch indischen Geisteshaltung und Lebensweise, auf Grund deren er als Sâdhu auftritt und das Christentum als wahre Vollendung des Hinduismus preist, ist durch solche Ausgleichung zwischen christlicher Mystik und indischer Yoga- und Bhakti-Frömmigkeit am besten charakterisiert. Die meisten Probleme lösen sich für den Sâdhu wie mit spielender Selbstverständlichkeit, und selbst die Bekehrungsfahrten nach Tibet wirken trotz der damit verbundenen ernsten Gefahren fast ein wenig unbesonnen und kindlich.

Kurz und undankbar ist das Gedächtnis der Menschen. Hier rühmen sie das Gegenwärtige fast über Gebühr, und nur wenige Jahre sind es her, daß vielleicht ein Bedeutenderer unter ihnen gelebt hat und von ihnen gegangen ist, den sie fast völlig vergessen. Denn es muß betont werden: Nicht der erste christliche Sâdhu ist mit Sundar Singh aufgetreten und nach Europa gekommen, seine Botschaft zu verkünden. Und das Problem einer Sâdhu-Bewegung im Dienste der christlichen Mission ist schon Jahrzehnte alt, wenn es nicht gar schon in die Jahrhunderte zurückreicht, in die Tage des Paters Nobili S. J., der als brahmanischer Büßer umherwanderte, aber für seine Missionspraxis damals die Zustimmung Roms nicht erlangen konnte. Ein Brahmane aber in der jüngsten Vergangenheit von hervorragender geistiger Bedeutung, ein Mann, der Sundar Singh zum mindesten gleichkommt und dessen geistige Nachwirkungen diesen wohl auch erreichten und mitbestimmten, der durchaus dasselbe Ziel verfolgte, Christentum und indische Geistesart zu verbinden, hat vor noch nicht zwei Jahrzehnten die Augen für immer geschlossen. Aber sein Leben war nicht so umrauscht von Beifall gewesen, nicht so ermutigt von nur ver-

ständnisvollen Freunden, nicht so beständig von Gefühlen des Trostes und inneren Friedens begleitet, sondern erfüllt von schmerzlichen Kämpfen, Enttäuschungen und Verfolgungen, die er nicht künstlich herbeizuführen brauchte, sondern die sich einstellten, als er seiner Art und Überzeugung nachlebte.

Im Jahre 1861 wurde nicht sehr weit von Kalkutta einem Beamten, der Brahmane hoher Kaste war, ein dritter Sohn geboren, Bhawani Charan.* Schon nach zwölf Monaten verlor das Kind die Mutter, aber die kaum geringere Liebe und Sorgfalt der Großmutter geleitete es sicher ins Leben. Und sein Charakter war eine Mischung ihrer Liebenswürdigkeit und der eisernen Festigkeit des Willens, die seinem Vater eigen war. Körperlich war Bhawani Charan überaus kräftig, gewandt und wohlgestaltet. In der Schule machte er so schnelle Fortschritte, daß er dieselben einst als Knabe zu verbergen suchte, um seinen älteren Bruder nicht zu beschämen. Aus Versuchungen verschiedenster Art, in die ihn leichtsinnige Kameraden brachten, ging er siegreich hervor. Bald lernte er hervorragende Männer kennen, die ihn zur Vertiefung in philosophische und religiöse Fragen anregten. Der berühmte Brahmane Keshab, welcher in der 1828 von Râmmohan Rai begründeten Gottesgemeinschaft (Brâhma-Samâj) eine führende Stellung einnahm, in der ihm später Mozoomdar folgte, kehrte aus Europa zurück, wo einst Râmmohan Rai gestorben war.** In diesem Kreise, zu welchem, wenngleich in einer etwas anderen Schattierung, auch die Thâkurs gehörten, pflegte man eine mehr theistische Weltanschauung und suchte bewußt eine Synthese des Wahrheitsgehaltes aller bedeutenden Religionen, vor allem des Christentums und Hinduismus, zu erreichen, freilich unter Beibehaltung brahmanischer Privilegien. Bhawani Charan wurde ein Schüler und Liebling Keshabs. Später saß er dann gleichzeitig mit Vivekânanda zu Füßen des edlen bengalischen Brahmanen Râmakrishna (1834—1886) an den Ufern des Hugli. Die beiden jungen Leute, von denen Vivekânanda wie eine Nachtigall zu singen verstand, Bhawani Charan durch sein Auftreten wie ein Orpheus besänftigend und bezaubernd wirkte, begannen im Feuer der Begeisterung für die Vedânta-Philosophie und das indische Nationalbewußtsein zu erglühen. 1886 beteiligte sich Bhawani Charan intensiver

* Über das Leben dieses Mannes vgl. man B. Animânanda, Swami Upadhyaya Brahmabandhav P. I A Story of his Life; P. II A Study of his Religious Position, Calcutta 1908; A. Väth S. J., Die deutschen Jesuiten in Indien (1854–1920) Regensburg 1920 S. 177 fg.; The Catholic Herald of India (Calcutta) 16. Febr. 1921; R. Huonder S. J., Der Europäismus im Missionsbetrieb, Aachen, Xaverius-Verlag 1921 S. 21 fg.; F. Heiler l. c. S. 198 und 231.

** Dieser Kreis ist von Ârya Samâj, der ‚Gemeinde der Arier', und anderen Sekten und Bünden der Neuzeit wohl zu unterscheiden. Der Ârya-Samâj, 1875 von Dayânanda begründet, wünscht seinerseits eine rein vedische, monotheistische, bilderlose Religion zu verbreiten, spaltete sich aber später ähnlich wie der Brâhma-Samâj in mehrere Richtungen.

an religiösen und literarischen Konkordanzbestrebungen und wurde die Seele einer Zeitschrift dieser Tendenz, bald mit dem ausdrücklichen Bekenntnis zum Theismus. Die Alleinheitslehre der meisten Vedântaschulen lehnte er nunmehr für sein weiteres Leben ab. 1888 übernahm er die Stelle eines Sanskritlehrers an einer Akademie zu Haiderabad in Sindh. Tieferes Eindringen in die hl. Schriften des Neuen Testamentes führte ihn in dieser Zeit zu dem Entschluß, Christ zu werden, von dem ihn auch Gegenvorstellungen und Drohungen bisheriger Freunde nicht abzubringen vermochten. 1891 wurde er von einem Geistlichen der englischen Hochkirche getauft. Einige Tage später erzählte er von diesem Ereignis einem alten katholischen Priester, den er kindlich verehrte um der tiefen Ergriffenheit vom Leiden Christi willen, die er immer an ihm wahrgenommen. Der Priester erblaßte und sagte: ‚Junger Mann, was haben Sie getan!' In der Tat hatte die Frage nach der Kirche Jesu Christi den Neubekehrten nicht genugsam beschäftigt, und wie zur Verstärkung dieser vorwurfsvollen Mahnung lernte er alsbald in der anglikanischen Gemeinde viel Engherzigkeit kennen, die ihn abstoßen mußte. Vor allem wirkte auch die Lektüre eines Buches über den katholischen Glauben nach, die ihn drei Jahre zuvor am Sterbebette des Vaters beschäftigt hatte. So wurde er auf seinen Wunsch im September des Jahres 1891 noch einmal zu Haiderabad von P. Bruder S. J. bedingungsweise getauft und in die katholische Kirche aufgenommen. Nun legte er auch seinen bisherigen Namen ab, nahm den hl. Theophilus zum Patron und nannte sich nach ihm Brahmabandhav (der Gottliebende) Upâdhyâya (Lehrer). Besonders das Geheimnis der Trinität wollte er verkünden und verherrlichen. ‚Seitdem war mein beständiger Wunsch, ganz Indien der katholischen Kirche zu gewinnen.'

Seine Bekehrung erregte viel Aufsehen, sein Beispiel weckte mehr als eine Nacheiferung, und aus manchen Freunden wurden entschiedene Gegner. Ja, in Versammlungen wurde er am Sprechen verhindert, und Steine wurden nach ihm geschleudert. Die Jahre nach seiner Konversion benützte er zu tieferem Eindringen in den christlichen Lehrgehalt, auch in die christliche Philosophie des hl. Thomas von Aquin, den er sehr bewunderte, während ihn sonst die Zersplitterung der abendländischen Philosophie geradezu abstieß. Er begann auch schon über die geeigneten wissenschaftlichen Hilfsmittel nachzusinnen, den gebildeten Indern den ganzen Tiefsinn der christlichen Lehre zu erschließen, und an der Übersetzung und Abfassung christlicher Gebete und Hymnen in Bengâlî und Sanskrit zu arbeiten. Der Gedanke, das Möglichste zu tun im Dienste der Bekehrung Indiens und das Vorbild der zahllosen christlichen Aszeten und Heiligen aller Jahrhunderte nachzuahmen, bewog ihn im Dezember 1894, sich zum Leben eines christlichen Sâdhu, eines Bhikshu Sannyâsî, eines heimatlosen Bettlers und Wandermönches, zu entschließen. So nahm er das gelbe Büßergewand, legte es aber auf den Wunsch eines Missionars nochmals ab, für welchen Akt des Gehorsams ihn Gott durch innere

Tröstungen entschädigte. Dann aber trat er mit bischöflicher Genehmigung wieder als Sannyâsî auf, wobei ihn äußerlich nur ein Ebenholzkreuz von den indischen Büßern unterschied, lebte nur noch von Almosen und Pflanzenkost und begann seine Lehr- und Wandertätigkeit.

Diese Tätigkeit führte ihn zunächst nach dem Fünfstromlande, in dessen Hauptstadt der Ârya-Samâj seinen Mittelpunkt hat. Dort schon veranstaltete er Vorträge und Diskussionen und bekämpfte dann später in öffentlichen Vorlesungen zu Madras, Bombay, Lahore, Karachi, Sukkur und Haiderabad die Theosophie. Von deren Führerin, Annie Besant, die jeder Auseinandersetzung mit ihm beharrlich auswich, sagt Brahmabandhav, sie habe weder das Christentum noch den Hinduismus wahrhaft verstanden. Auf einem Religionskongreß zu Adschin im Jahre 1895 vertrat er achtunggebietend den katholischen Glauben. 1897 war er bei einer Epidemie in Karachi Werken der Nächstenliebe ergeben. Darauf wandte er sich nach Bengalen, nun schon von anderen Sannyâsîs begleitet, und hielt in Kalkutta und anderen Städten abermals Vorträge. Er pflegte meist vor gebildeten Hindus über ‚Pantheismus und das Verhältnis des Menschen zu Gott', über ‚Hinduismus, Theosophie und Christentum', ‚Natürliche und übernatürliche Religion', ‚Das Ende der Vedânta-Philosophie' und ähnliche Gegenstände zu sprechen. Er beeinflußte stets die öffentliche Meinung zugunsten des katholischen Glaubens und gewann der Kirche auch eine große Zahl gebildeter neuer Anhänger. Seit 1894 gab er in Verbindung mit P. Hegglin S. J., Professor des Sanskrit an der Franz-Xaver-Universität zu Bombay, die philosophisch-theologische Zeitschrift ‚Sophia' heraus. Darin verteidigte er nicht nur den katholischen Glauben glänzend gegen hinduistische Lehrsysteme, sondern entwickelte auch seinen Lieblingsgedanken, den unangetasteten Lehrgehalt der Kirche, ganz und gar in die Sprache der indischen Weisheit zu kleiden, so wie einst die hl. Väter und die mittelalterlichen Theologen sich der griechischen und arabischen Weisheit bedient hätten. Es sei unnötig, ja schädlich, abgesehen vom Wahrheitsgehalt und den Wohltaten und Gnadengaben der Kirche, den Indern alle möglichen spezifisch europäischen Sitten und Gebräuche oder die alleinige Hochschätzung westlicher Geistesheroen, Künste und Errungenschaften aufdrängen zu wollen. Man müsse sie in ihrer nationalen Eigenart völlig unangetastet lassen und ihnen gestatten, das Schöne und Große ihrer Vergangenheit weiter hochzuhalten, ja dasselbe in organischer Entwicklung durch das Christentum erst richtig zur Vollendung zu bringen. Die Möglichkeit einer solchen Synthese aus indischer Philosophie und christlicher Wahrheit systematisch und philosophiegeschichtlich zu untersuchen, ist allein eine Vorarbeit von nicht geringem Umfang, die aber gleichwohl von beiden Seiten ernstlich in Angriff genommen werden muß. Wir hoffen, dazu noch manches Material und manchen Vorschlag beibringen zu können.

Mit besonderer Bewunderung und Liebe spricht Brahmabandhav außer

von den Vêden und Upanishaden von der Bhagavad-Gitâ, dem Liede von der Gottheit, das etwa dem 2. Jahrhundert n. Chr., und von der Vedânta-philosophie Çankaras, die dem 9. Jahrhundert n. Chr. zuzuweisen ist, und von ihren theistischen Interpretationen. Die Krönung von allem aber ist ihm die katholische Wahrheit. Mit Liebe und Begeisterung verkündete er stets die Lehren von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und von der Erlösung durch das ewige Wort. Er erläuterte sie auch in spezifisch indischer und tief philosophischer Weise und verherrlichte sie in selbstgedichteten Hymnen. Mit tiefer Ergriffenheit sprach er stets vom bitteren Leiden des Heilandes, wiederholte in schweren Stunden oft die Worte völliger Ergebung, kniete und betete bis in sein letztes Lebensjahr zu Hause vor einem Kruzifix und nannte die Mutter Gottes, die er besonders als unbefleckt Empfangene und als Mutter der Schmerzen verehrte, seine andere Mutter. Noch am Ende seines Lebens versicherte er, daß er niemals an der Autorität der Kirche und ihres Oberhauptes in allen religiösen Fragen gezweifelt habe. Jetzt, im Jahre 1898, hielt er den Zeitpunkt für gekommen, mit seinem Plane hervorzutreten, ein christliches, aber rein indisches Sannyâsikloster zu gründen, das ein Brennpunkt neuer Missionstätigkeit werden sollte. Verschiedene Prälaten ermutigten ihn. Der heiligmäßige Bischof von Nagpur, Dr. Pelvat, nahm sich des Planes besonders an. Bei Jabalpur, wo die Narbadafälle über Marmorfelsen stürzen, sollte das neue Kloster erbaut werden. Ostern 1899 brachte Brahmabandhav dort in Zurückgezogenheit auf einem Hügel die ganze Fastenzeit in strenger Abtötung zu. Am Gründonnerstag Abend kam er zur Stadt und zur Kirche und betete die ganze Nacht hindurch vor dem Allerheiligsten. Glücklichste Zeit seines Lebens! wie er selbst später sagte.

Es war aber auch die Zeit einer Krisis. Manchen kirchlichen Behörden, vor allem in Bombay, waren seine Ansichten verdächtig oder vielleicht auch nur unbequem. Sie verboten die ‚Sophia', sodann auch das an ihre Stelle getretene ‚Twentieth Century' und untersagten Brahmabandhav, noch weiter über religiöse Gegenstände zu schreiben. Wie sehr dieser unter der Maßregelung litt, können wir nur ahnen; denn er schämte sich offenbar für alle, die ihn und seinen Herzenswunsch so verständnislos behandelten, und erging sich nie in irgendwelcher Polemik. Er unterwarf sich auch der Anordnung und schrieb nicht mehr wie bisher über religiöse Fragen. Sein reicher und spekulativer Geist konnte allerdings nicht aufhören zu philosophieren, und auch seine religiöse Überzeugung konnte durch die Erfahrungen im Innersten nicht erschüttert werden. Aber er fühlte sich seitdem vereinsamt und unsicher gemacht. Im Anfang des Jahres 1900 nahm er seinen ständigen Wohnsitz in Kalkutta und wandte sich wieder der Unterrichtstätigkeit an einer Privatschule zu, teilweise in Zusammenarbeit mit Rabîndranâth Thâkur. Auch die Entwürfe verschiedener nationaler Schuleinrichtungen gehen auf ihn zurück.

Im Herbst 1902 trat er als armer Sâdhu eine Europareise an, deren allernotwendigste Bedürfnisse ein indischer Freund bestritt. Von Neapel aus fuhr er nach Rom. Einst hatte ihm in besseren Tagen der Bischof von Nagpur ein Empfehlungsschreiben an den Kardinalpräfekten der Propaganda ausgestellt. Aber jetzt war er nicht mehr der ungebrochene, hoffnungsfreudige Mann, sondern ein verdächtiger und angefeindeter. Gleichwohl eilte er alsbald nach St. Peter, legte bei einem englisch sprechenden Priester seine Beichte ab und betete inbrünstig und mit tiefster Erquickung am Apostelgrabe. Als er aus der Basilika trat, blickte er lange hinauf zum Vatikan, das Herz übervoll von dem Wunsche, es dem Heiligen Vater ausschütten zu dürfen. Aber die Zeit dazu war vorüber oder noch nicht gekommen. Über die Alpen führte ihn die Weiterreise nach England, und mit Rührung sah er in jedem kleinen Gebirgsort eine Kirche oder Kapelle. In Oxford, Cambridge und London hielt er in wundervollem Englisch aufsehenerregende Vorträge über ‚Indische Philosophie', ‚Indischen Theismus', ‚Christentum in Indien'* sowohl vor wissenschaftlich wie auch mehr oberflächlich interessierten Kreisen. Er stellte freilich dabei fest, daß im allgemeinen das Verständnis für indische Eigenart in Europa nur ein ganz geringes sei. Niemals nahm er Geld für seine Vorlesungen und litt häufig nicht nur unter der Kälte, sondern auch unter bitterer Armut. Gleichwohl gab er einst einer Bettlerin den einzigen Schilling, der ihm geblieben war: ‚Schwester, deine Not ist größer als meine.' Ein besonderer Herzenswunsch von ihm war, Littlemore zu besuchen in dankbarem Andenken an Kardinal Newman, den er zeitlebens verehrte. Und mit einem Ausspruch dieses großen Mannes aus der ‚Apologia' identifiziert er sich völlig, daß nämlich Europa und seine Zivilisation in einen unheilvollen Materialismus hineingleite und alles mit ins Verderben reiße, auf das es seinen Einfluß ausdehne. Ja, Brahmabandhav kehrte, in tiefster Seele von europäischer Art und Zivilisation angewidert, nach Indien zurück. Er hatte ihre Unchristlichkeit, Oberflächlichkeit, Kulturlosigkeit, Verlogenheit, Zersplitterung und materialistische Gesinnung kennen gelernt und hatte ihre verderblichen Auswirkungen in seiner Heimat weiter ständig vor Augen. Freilich wird diese scharfe Kritik jedem nur europäisch Fühlenden und europäisch Gebildeten übertrieben erscheinen; aber so wird auch jedem, der etwa an eine verpestetete Atmosphäre gewöhnt ist, der Mangel an guter Luft schließlich subjektiv gar nicht mehr fühlbar.

In Kalkutta angekommen, befaßte sich Upadhyaya Brahmabandhav wieder mit dem Unterrichtswesen und, von eigentlich religiöser Publikation ferngehalten, mit politisch-nationalen Fragen. Das brachte ihn in immer innigeren Zusammenhang mit hinduistischen Kreisen und in eine solche Betriebsamkeit, daß sein Interesse für das Christentum zu erkalten

* Vgl. dazu die im Einverständnis mit Kardinal Vaughan im kath. ‚Tablet', 1903, II, 164 f., erschienenen Veröffentlichungen.

schien. Aber wir besitzen Zeugnisse, daß dies nicht der Fall war, daß er vielmehr bis zu seinem Lebensende katholisch fühlte. Daß sich das freilich mehr und mehr nur noch im Innern seiner Seele auswirkte, obschon er bis zum Jahre seines Todes auch äußerlich an kirchlichen Übungen teilnahm, kann unmöglich in Erstaunen setzen. Im Gegenteil, seine Treue verdient alle Bewunderung, und wenn man Vorwürfe erheben will, so treffen sie ihn vielleicht nur zum kleineren Teile. Darüber wird sich Gott selbst die Entscheidung ebenso vorbehalten, wie er auch seine Herzensgüte und Nächstenliebe wägen wird. Allzu große politische Betätigung freilich ist der religiösen Innerlichkeit nie besonders zuträglich. 1906 ordnete die britische Regierung die Teilung der Provinz Bengalen an. Die Svadeshibewegung flammte auf, die ja mittlerweile unter der Führung Gândhîs eine Vertiefung und Ausdehnung über ganz Indien erfahren hat. Brahmabandhav ergab sich ihr völlig. Er geriet in Konflikt mit den englischen Behörden und wurde zu einer Freiheitsstrafe verurteilt. Eine Krankheit machte eine Operation notwendig. An den Folgen starb er (nach anderer Quelle an der Cholera im Gefängnis) im Jahre 1907. Er ging durchaus gottergeben und zuversichtlich aus dieser Welt, und sein Freund überliefert als eines seiner letzten Worte: ‚Wunderbar waren die Wechselfälle meines Lebens, wunderbar ist mein Glaube gewesen.'

Schon so viel Jahre sind seitdem vergangen, die für Europa und für Indien eine Fülle von Bitterkeit brachten. In aller Stille setzte der Sannyâsî Animânanda als Leiter der Privatschule zu Kalkutta Brahmabandhavs Wirken fort, auch er Hindu mit Leib und Seele, auch er dem katholischen Glauben ergeben und still für ihn wirkend. Und im Januar 1921 tagte zu Madras ein katholischer Missionskongreß.* 5 Erzbischöfe, 18 Bischöfe und rund 300 Priester waren zugegen. Da gedachte P. Thomas in einer Rede über die Anpassung des katholischen Klosterlebens an indische Verhältnisse mit warmen Worten der Anerkennung und Dankbarkeit des Wirkens und der Absichten Brahmabandhavs und machte sich seine Ansichten auch hinsichtlich der Verwertung indischer Weisheit zu eigen. Und nicht der geringste Widerspruch wurde mehr laut.

Aber freilich, vom wohlwollenden Schweigen bis zur Ausführung entscheidender Taten ist noch ein weiter Weg. Und wer vom Europäismus im jetzigen Missionsbetrieb gehört hat, den z. B. Bischof Brésillac, die Patres S. J. Väth, Huonder u. a. mit so tapferen Worten charakterisierten, der wird sich keinen übertriebenen Hoffnungen hingeben. Schmidlin, Aufhauser u. a. sind von Missionsstudienreisen nicht übermäßig optimistisch heimgekehrt. Unsere Gegner spotten: Wenn es so weiter ginge, müßte man mit geologischen Zeitspannen rechnen, bis die Bekehrung der Kulturländer des Ostens Tatsache würde, und was jetzt

* Vgl. Kath. Missionen 1920/21, S. 170 f.; The Catholic Herald of India 9. Febr. 1921, 112 f. u. 132 f.

bekehrt werde, sei meist nur der Abschaum der Bevölkerung jener Länder. Wohl kann man dem entgegenhalten, daß das dauerhafteste Holz langsam wächst, und was schnell aufschießt, häufig auch wenig Haltbarkeit besitzt. Aber solche Erwägungen leiteten nicht einen hl. Gregorius Magnus, einen hl. Augustinus, einen hl. Patricius, noch die Patres Ricci, Schall und Verbiest, Heroen in der Geschichte der Mission — und der Erfolg gab ihnen recht. Jedoch wäre es falsch, etwa den kirchlichen Stellen einen Vorwurf zu machen. Die alleinige Schuld trägt vielmehr der Geist der entchristlichten Zivilisation in Europa und Amerika, in deren verderblichen Spuren die Missionare wohl oder übel einherziehen müssen, und sodann die bei uns noch immer herrschende und sich naturgemäß auch im Missionsbetrieb auswirkende krasse Ignoranz in Sachen östlicher Kultur. Was man nicht kennt, dem kann man auch nicht gerecht werden, und aus Unkenntnis werden immer auch Fehlgriffe, ja Konflikte sich ergeben. Nachdem das 18. Jahrhundert in der Würdigung dieser Dinge schon weit vorgeschritten war, sind wir wieder, einige Fachgelehrte und Liebhaber, momentan etwa noch das künstlerische Interesse abgerechnet, in völlige Unwissenheit versunken. Der große Haufe der Gebildeten hat gänzlich wertlose, verschwommene Vorstellungen von den ‚östlichen Barbaren'. Bis zum Überdruß werden unbedeutende Katzbalgereien und Geistesprodukte (von den großen, bleibenden Werten etwa der Antike ist natürlich hier nicht die Rede) als non plus ultra der Weltgeschichte in Schule und Wissenschaft traktiert. Ereignisse und geistige Leistungen von sehr viel imposanterem Ausmaß bleiben dagegen außer Betracht (man stelle sich eine derart einseitige Astronomie oder Geographie vor!), obschon ihre Nachwirkungen nachgerade in jene Weltgeschichte eingemündet sind, die auch uns angeht. Hier liegt die Wurzel des Übels, und hier steigt Nacht und Nebel auf. Nur ein erstes, schwaches Morgengrauen läßt sich ahnen. So ist es noch immer, als stünde ein Sohn des Ostens an den Pforten von St. Peter und wartete, die Augen sehnsuchtsvoll zum Vatikan erhoben.

Mechanismus und Vitalismus im Weltbild des Biologen / Von Bernhard Dürken

Wer in den letzten Jahren aufmerksam die Strömungen in der Biologie verfolgt hat, wird erkennen, daß sich langsam aber sicher ein Umschwung in den Grundanschauungen vollzieht. Man hat bereits geradezu von einer Krisis in der Biologie gesprochen. Diese Veränderung in der allgemeinen Einstellung und in der Auffassung auch einzelner Probleme sind von größter Tragweite für unser gesamtes Weltbild und lassen auch Fragen der Weltanschauung nicht unberührt. Die fraglichen Gedankenkreise ordnen sich leicht um zwei alte Begriffe oder Schlagworte, um Mechanismus und Vitalismus. Will man die Bedeutung der ganzen Bewegung richtig würdigen, so kommt es darauf an, zu untersuchen, welche Rolle diese beiden Begriffe im biologischen Weltbilde spielen.

Wie die Naturwissenschaften in ihrer Gesamtheit danach streben, uns alle Naturerscheinungen im einzelnen und in ihren Zusammenhängen kennen zu lehren, so zielt die Biologie auf dem ihr eigenen Gebiete dahin, die Einzelerscheinungen an den Lebewesen zu erforschen und die Beziehungen und Zusammenhänge aufzuzeigen, welche die Einzelerscheinungen zu einem einheitlichen Geschehen verbinden. So ergibt sich das biologische Weltbild, welches zwar nur einen Ausschnitt aus dem ganzen, großen Bilde uns vorführt, das die gesamten Naturwissenschaften zu entwerfen bemüht sind, aber keineswegs isoliert erscheint, sondern durch mannigfache Bindungen mit dem umfassenderen Bilde in Beziehung steht.

Das biologische Weltbild, wie das naturwissenschaftliche überhaupt, beruht letzten Endes auf der Erfahrung. Voreingenommene Anschauungen haben darin ebensowenig Platz wie subjektive Urteile. Mit andern Worten: sein eigentliches Kennzeichen ist möglichste Objektivität. Durch rein sachliche Erfassung der Einzeltatsachen werden die Grundlagen für die allgemeinen Anschauungen herbeigeschafft, und deren Ableitung darf keine Rücksichtnahme auf Vorurteile kennen. Wie weit diese unerläßliche Forderung erfüllt wird, hängt zwar von der Persönlichkeit des Forschers ab, aber jeder von persönlicher Vorliebe oder Zwecksetzungen auf anderen Gebieten diktierte Einschlag ist und bleibt ein Mangel und ein Widerspruch zum Wesen des Weltbildes.

Der Kernpunkt des Mechanismus besteht in der Anschauung, daß das Leben lediglich eine Summe chemischer und physikalischer Prozesse sei, die sich in nichts wesentlich von denen unterscheiden, wie wir sie in der unbelebten Natur beobachten. Die aus der chemischen und physikalischen Untersuchung toter (oder, was dasselbe ist, auch getöteter) Objekte gewonnenen Vorstellungen von der Struktur der Materie, der Wirkungsweise ihrer einzelnen Elementarbestandteile aufeinander, dem Verhalten der Kräfte oder der Energieformen und überhaupt der energetischen, dynamischen und statischen Erscheinungen und was sonst noch in den Bereich der Chemie und

Physik gehört, alle diese Vorstellungen sind ohne weiteres auf den lebenden Organismus anwendbar, und alle Lebensvorgänge werden durch sie restlos erklärt. Das Lebewesen ist also danach nur eine sehr komplizierte Maschine mit teils chemisch, teils physikalisch wirkenden Teilen. Dem Belebten selbst kommt keine Sonderstellung gegenüber dem Unbelebten zu.

Anders der Vitalismus. Er sieht in dem Leben etwas Besonderes, das weder im ganzen noch in seinen Teilen etwas wesentlich Gleiches in der unbelebten Natur findet. Zwar kommen auch chemische und physikalische Erscheinungen am Lebewesen vor, doch machen diese nicht das Wesen des Lebens aus. Der Vitalismus hat im Laufe der Zeiten verschiedene Wandlungen seiner Form durchgemacht. Auf seine historische Entwicklung kann hier nicht eingegangen werden. Zur Zeit ist wohl nur der von Driesch begründete Neuvitalismus beachtenswert.

Nach der Auffassung von Driesch wird das Leben vor allem von einer anderen Art von Kausalität beherrscht als die unbelebte Natur. In der letzteren, also im chemischen und physikalischen Geschehen, haben wir nach ihm nur sogenannte mechanische Kausalität, lediglich also eine einfache Verknüpfung von Ursache und Wirkung, in den eigentlichen Lebensprozessen aber eine teleologische Kausalität. In ihnen wirken Zweckursachen (Causae finales), die namentlich bei den Entwicklungsprozessen hervortreten. Als Träger dieser durch das Endziel bestimmten Kausalität führt er einen besonderen Faktor ein, die sogenannte Entelechie, welche der mechanischen Kausalität nicht unterliegt, sie vielmehr beherrscht und zu einem bestimmten Ziele führt. Die Lehre von Driesch erinnert außerordentlich an die alte Ideenlehre Platons und an scholastische Auffassungen. Dem Lebensgeschehen kommt eine eigene Gesetzmäßigkeit, eine Autonomie, zu.

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß Mechanismus und Vitalismus im Weltbilde nur dann Platz haben, wenn sie nicht vorgefaßte Meinungen sind, mit denen man an die Natur herantritt, sondern wenn sie das wirkliche Ergebnis der Forschung darstellen. Nur insoweit hat der Naturforscher sich mit ihnen zu beschäftigen.

Um im folgenden Mißverständnisse auszuschließen, ist es angebracht, hier auf den Unterschied der Begriffe ‚mechanistisch' und ‚mechanisch' hinzuweisen. Der erstere Begriff kennt nur chemisch-physikalische Prozesse im eigentlichen Wortsinne; der letztere bedeutet aber lediglich ‚Bedingtsein durch mechanische Kausalität', wobei die spezifische Art der Prozesse offen gelassen wird, also auch andere als im engeren Sinne chemisch-physikalische Vorgänge im Spiele sein können. Mechanisches Geschehen ist also ein solches, das einfach kausal bedingt ist, bei dem insbesondere keine Zweckursachen beteiligt sind; ihm gegenüber zu stellen wäre also das teleologisch bedingte Geschehen.

Um ein Urteil über Mechanismus und Vitalismus zu gewinnen, müssen wir untersuchen, was wir vom Wesen des Lebens tatsächlich wissen, und ob dieses Wissen ausreicht, eine allgemeine Anschauung, sei es in mechanistischer, sei es in vitalistischer Richtung, abzuleiten.

Der erste Schritt zu diesem Ziele ist eine Zergliederung, eine Analyse der verwickelten Lebenserscheinungen. Dabei haben wir darauf zu achten, ob sie sich sämtlich auf chemisch-physikalisches Geschehen zurückführen lassen und ob der lebende Organismus etwa aus einer gewissen Anzahl von Teilmaschinen oder Mechanismen besteht, deren jeder eine rein mechanistische Funktion ausübt.

Sehen wir von allen Einzelheiten ab, so äußert sich das Leben in gewissen Elementarfunktionen. Der lebende Zustand des fertigen Organismus wird gekennzeichnet durch die Elementarfunktionen des Stoff- und Energiewechsels, der Fortpflanzung, der Reizbarkeit und der Bewegung. Alle diese Erscheinungen sind Gegenstand der Funktionsphysiologie, die meist einfach als Physiologie bezeichnet wird. Und nun ergibt sich in der Tat, daß alle diese Tätigkeiten an bestimmte Strukturen und Einrichtungen (Organe, Gewebe, Zellen und Zellerzeugnisse) des Körpers gebunden sind, die wie komplizierte Mechanismen arbeiten, so daß der ganze Organismus lediglich wie eine Maschine erscheint, die aus chemisch und physikalisch wirkenden Einzelteilen zusammengesetzt ist. Nicht mit Unrecht kennzeichnet man daher die Physiologie auch wohl als Physik und Chemie an der lebenden Substanz. Wenn also das Leben etwas anderes sein sollte als Chemie und Physik, so erscheint es doch ausgeschlossen, von der Funktionsphysiologie des fertigen Organismus zum Kern des Lebens vorzudringen. Andererseits wird es verständlich, wenn die mechanistische Auffassung des Lebens gerade in der Funktionsphysiologie eine sichere Grundlage zu finden scheint.

Aber das Leben ist noch durch eine andere Elementarfunktion gekennzeichnet, und das ist die Entwicklungsfunktion, wie wir sie tatsächlich vor uns sehen als Embryonalentwicklung, und wie wir sie aus sicheren Tatsachen erschließen als Stammesentwicklung. Durch nichts wird der lebende Organismus so deutlich geschieden vom unbelebten System als durch die besondere Art der Entwicklungsvorgänge, welche sich an ihm abspielen.

Auch hier hat zunächst die Analyse einzusetzen. Und nun erleben wir das Schauspiel, daß die verwickelten Prozesse sich mehr und mehr auflösen in einfach kausal bedingte Einzelvorgänge. Auch solche Erscheinungen, welche in ihrer Gesamtheit betrachtet teleologisch bedingt zu sein scheinen, können zerlegt werden in Teilvorgänge, welche uns nur mechanische, aber keine teleologische Kausalität zeigen; eine Zweckursache findet sich dabei nirgends.

Und nicht nur das. In vielen Fällen sind einzelne Vorgänge bei der Entwicklung mit Sicherheit auf eigentliche Mechanismen zurückzuführen, so daß uns dann auch in der Embryonalentwicklung ähnlich wie in der Funktionsphysiologie maschinelles Geschehen entgegentritt.

Bei dieser Sachlage braucht es nicht zu verwundern, wenn als Ergebnis der kausal-analytischen Entwicklungsforschung, der sogenannten Entwicklungsmechanik, die rein mechanistische Auffassung des Lebens begründet zu sein scheint und wenn ein so ausgezeichneter Entwicklungsmechaniker wie Driesch ursprünglich eine ‚Maschinentheorie des Lebens' vertreten zu müssen glaubte.

Aber gerade durch entwicklungsmechanische Untersuchungen wurde Driesch vom Mechanismus abgezogen und zum Vitalismus hingeführt. Wir müssen also prüfen, ob die Entwicklungsmechanik auch Tatsachen geliefert hat, für welche die mechanistische Auffassung versagt.

Wenn die Maschinentheorie des Lebens recht hat und die Entwicklung nicht nur auf mechanischer Kausalität beruht, sondern dabei auch rein mechanistisches Geschehen ist, so erfordert das die Annahme, daß für alle Entwicklungsvorgänge, für alle Bildungen und Eigenschaften, welche das neue Lebewesen zur Entfaltung bringt oder welche im Erbgange von den Eltern auf die Kinder übergehen, besondere Mechanismen bereits in der befruchteten Eizelle vorhanden sind. Mit anderen Worten, die gesamte Embryonalentwicklung muß dann durch chemisch-physikalische Einrichtungen oder Anlagen im befruchteten Ei bereits vorgebildet sein. Die Entwicklung beruht dann auf sogenannter Präformation; sie ist lediglich die Entfaltung der in der Form von chemisch-physikalischen Mechanismen schon vorhandenen Anlagen. Am folgerichtigsten und geistreichsten hat August Weismann diese Auffassung in seinen Entwicklungs- und Vererbungshypothesen dargelegt.

Nun zeigen aber zahlreiche entwicklungsmechanische Versuche, daß es wohl eine größere Anzahl solcher mechanistischer Anlagen gibt, aber daß nicht einmal die gesamte normale Embryonalentwicklung durch solche Anlagen im Ei vorgebildet ist.* Noch viel weniger genügt die mechanistische Auffassung des Entwicklungsgeschehens für die Erklärung abnormer Entwicklung. Denn für eine solche wären ja ebenfalls besondere Mechanismen als Anlagen vorauszusetzen.

Vollends aber versagt der Maschinenbetrieb der Entwicklung bei den sogenannten Regulationserscheinungen. Solche liegen z. B. dann vor, wenn etwa im biologischen Experiment aus einem einzigen Ei willkürlich zwei oder vier ganze normale Organismen erzeugt werden statt eines einzigen, oder wenn durch Verschmelzung zweier befruchteter Eizellen nicht ein ungeordneter Haufen von Organen und Geweben entsteht, sondern ein ganz normales Lebewesen, das nur größere Ausmaße besitzt als ein aus normaler Anlage hervorgegangenes. Wenn auf solche Weise ein Teil zum Ganzen werden, und wenn ein Ganzes an die Stelle eines Teiles treten kann, so können dafür nicht auch noch chemisch-physikalische Mechanismen vorhanden sein. Ebenso versagt die mechanistische Erklärung bei den Erscheinungen der Regeneration und der Umdifferenzierung fertiger Zellen zu ganz anderer als normal vorgesehener Verwendung (Metaplasie, Heteromorphose). Wohl gemerkt, was abgelehnt werden muß, ist nicht die mechanische Kausalität in all diesem abweichenden Geschehen, sondern nur die mechanistische Bedingtheit.

---

* Umfangreiches Tatsachenmaterial zu den vorhergehenden und folgenden Ausführungen findet sich in des Verfassers „Einführung in die Experimentalzoologie". Berlin, Springer 1919.

Hinzu kommen Gesichtspunkte allgemeinerer Art: chemisch-physikalische Systeme streben, wie alle Erfahrung lehrt, zum stabilen Gleichgewicht, zum Ausgleich aller Differenzen. Die Entwicklungsprozesse aber liefern stets wieder labile Systeme; sie kommen nicht nur niemals zur Ruhe, sondern erzeugen auch stets neue Differenzen.

Endlich kann die Stammesentwicklung nicht als mechanistisch präformiert gedacht werden. Wenn für die gesamte Entwicklung der Arten chemisch-physikalische Mechanismen verantwortlich gemacht werden sollen, dann müssen diese entweder von vorneherein alle vorhanden gewesen sein, oder sie sind durch andersartige Mechanismen hervorgerufen worden. Unter keinen Umständen kann dann begriffen werden, warum die vorhandenen oder automatisch entstehenden Anlagen nicht sofort die Endprodukte der Stammesentwicklung verwirklichten, sondern warum diese letzteren erst im Laufe unendlich langer Zeiträume Schritt für Schritt erzeugt wurden.

Ferner ist noch auf etwas Grundsätzliches aufmerksam zu machen. Die bloße Analyse liefert überhaupt noch nicht das endgültige Ergebnis der Forschung und ist allein unzureichend. Die mechanistische Analyse zerlegt den Organismus und vor allem auch die Entwicklung in eine Summe von Teilmaschinen oder maschinellen Teilvorgängen, so daß, wenn man es damit genug sein läßt, ein Trümmerhaufen übrig bleibt. Der Organismus ist aber auch ein Ganzes. Ebensowenig wie der Körper des höheren Lebewesens eine bloße Summe von Zellen ist, ist die Entwicklung eine bloße Summe von Teilprozessen. Es muß also etwas vorhanden sein, was die Teile und Teilprozesse zu einem Ganzen zusammenhält. Zugleich muß dieses Etwas ausreichen, die oben angedeuteten Schwierigkeiten zu beheben, auf welche ein rein maschineller Erklärungsversuch der Entwicklung stößt. Das kann nun nicht wieder eine besondere chemisch-physikalische Maschine sein.

Der Neuvitalismus sucht dieser Forderung gerecht zu werden durch Einführung des Begriffes der Entelechie. Es ist nicht ganz leicht zu sagen, was darunter verstanden werden soll. Jedenfalls ist die Entelechie nicht aufzufassen etwa als ein besonderes Geordnetsein von Naturursachen oder dergleichen, also als ein rein formaler Begriff, sondern als ein wirklicher Naturfaktor, der als Ursache wirkt. Sie ist nicht physisch, sondern metaphysisch. ‚Sie schließt gewissermaßen die normalen Proportionen der künftigen Formen in sich ein (S. 119);' sie bedeutet das ‚Autonome und Irreduzible, was es in der Formbildung an Ordnung gibt (S. 222);' sie besitzt primäres Wissen und Wollen; sie ist nicht im Raume, sie wirkt in den Raum hinein; sie wirkt, als ob sie die Vorstellung des zu erreichenden Zieles in sich trüge, als Causa finalis.*

Wenn die Einführung eines solchen Faktors in das Weltbild berechtigt sein soll, dann muß die Entelechie erstens notwendig sein, ihre Annahme muß zwingend aus den Tatsachen folgen, und zweitens muß sie das wirklich leisten, wozu sie nach ihrem Wesen befähigt sein soll.

* H. Driesch, Die Philosophie des Organischen. 2. Aufl. 1921.

Da erheben sich nun sofort die größten Schwierigkeiten, die nicht geringer sind als diejenigen, welche dem Mechanismus entgegenstehen. Nur notgedrungen wird man einen metaphysischen Faktor mitten in das physische Geschehen einführen; wenn ernste Bedenken dagegen vorhanden sind, wird man davon absehen müssen.

Zunächst ist nun die Einführung der Entelechie nichts mehr und nichts weniger als der Verzicht auf weitere naturwissenschaftliche Forschung, insbesondere auf die Analyse eines großen, sicherlich komplexen Gebietes. Die sich dadurch ergebende Lücke in unserem Wissen kann nicht durch die Annahme eines völlig unfaßbaren Faktors beseitigt werden.

Dann ist sehr zu beachten, daß tatsächlich schon vielfach Erscheinungen, welche auf der Entelechie zu beruhen schienen, durch die kausale Analyse auf physische Faktoren zurückgeführt worden sind. So leugnet der Neuvitalismus das Vorkommen materieller Vererbungsträger, und gerade solche sind in den letzten Jahren mit Sicherheit nachgewiesen worden. Auf andere Einzelheiten müssen wir hier aus Raummangel verzichten.

Dem Vitalismus geht es ähnlich wie dem Mechanismus: die normale Embryonalentwicklung ließe sich zur Not mit der Entelechie erklären, obwohl auch dabei schon Schwierigkeiten auftauchen. Völlig aber muß die Entelechie versagen bei der Erklärung abnormer Entwicklung. Nur weniges sei von den möglichen Einwendungen herausgegriffen.

Wenn die Entelechie wirklich jene beherrschende Wirkung ausübt, wenn sie primäres Wissen und Wollen besitzt und als Causa finalis das Geschehen dem zweckmäßigen Ziele zuführt, wie kann es dann zu Mißbildungen kommen, die im höchsten Grade unzweckmäßig oder, um die Ausdrucksweise des Neuvitalismus zu gebrauchen, im höchsten Grade das Gegenteil von ‚Ganzheitbezogen' sind? Wie kann dann der Experimentator durch Hinzufügen weniger Moleküle Kochsalz etwa oder durch Fortnahme geringer Mengen von Kalksalzen aus dem umgebenden Wasser die Entwicklung in abnorme Bahnen drängen? Hier herrscht nicht die Entelechie, hier entgleitet ihr die Herrschaft; physische Ursachen sind es, welche dabei wirken. Ihnen steht die Entelechie machtlos gegenüber.

Was wird aus den Entelechien, wenn zwei lebende Systeme zu einem Ganzen verschmelzen, wie das in der Befruchtung regelmäßig geschieht und wie es der Experimentator in manchen Fällen ganz gegen das normale Geschehen herbeiführen kann? Denn wohlgemerkt, die Entelechie ist nicht ein einziger, die ganze Natur beherrschender metaphysischer Faktor, sondern es gibt sehr viele Einzelentelechien. Jedem spezifischen Organismus kommt eine spezifische Entelechie zu. Vollends wird die Schwierigkeit unlösbar, wenn künstlich Teile von Organismen vereinigt werden, deren jeder eine andere Entelechie besaß. Wie wird das Leben von Teilen erklärt, welche künstlich vom Organismus getrennt sind und in künstlichen Nährlösungen weiter gezüchtet werden? Besitzen auch sie die Entelechie noch? Wenn in solchen Gewebskulturen die Neubildungen ganz andere Richtungen nehmen

als im Organismus selbst, dann ist doch wohl die etwa vorhandene Entelechie ohne Einwirkung auf das Geschehen. Völlig machtlos steht die Entelechie dem großen Probleme der Geschwulstbildung gegenüber. Auch hier bestimmen physische Faktoren die Entartung der Gewebe, so daß sie die Harmonie des Körpers durchbrechen und zu lebensgefährlichen Parasiten werden. Gerade hierbei zeigt sich das völlig Unzutreffende und das Willkürliche in der Annahme eines mit primärem Wissen und Wollen ausgerüsteten und gewissermaßen die normalen Proportionen in sich tragenden metaphysischen, die Entwicklung zweckmäßig beherrschenden Faktors.

Und gar der Tod! Wenn die Entelechie den Organismus belebt, dann mag es verständlich erscheinen, daß ein normaler Alterstod eintritt, sobald die Entelechie die Entwicklung zu Ende geführt hat. Aber es zeigt sich die Machtlosigkeit ihrer Herrschaft, wenn dem physischen System des Organismus etwa einige Moleküle Blausäure zu nahe kommen. Warum duldet die Entelechie die Aufnahme eines Giftes in das Gefüge der ihr unterstellten Materie? Einfach weil sie es garnicht verhindern kann, weil sie machtlos ist. Sie bestimmt hier das Geschehen ebensowenig wie in den anderen angedeuteten Fällen; sie ist überflüssig und widersinnig.

Auch darf nicht vergessen werden, daß das Lebensgeschehen im Organismus tatsächlich physisch und nicht metaphysisch ist. Die Ganzheit des Organismus wird gewährleistet dadurch, daß bei der Entwicklung physische Wechselbeziehungen der Teile bestehen, von denen schon manche in ihrer Wirksamkeit nachgewiesen worden sind. Auch dürfte die Anschauung, daß der Organismus eine bloße Summe von einzelnen Zellen sei, wofür ein besonderer Ganzheitsfaktor erforderlich wäre, unhaltbar sein; er ist eine Ganzheit im einzelligen Zustand der Eizelle und bleibt es auch bei der weiteren Entwicklung.* Ein über ihm schwebender naturfremder Faktor ist nicht nötig zur Wahrung der Harmonie des Ganzen.

Wenn nun auch sowohl Mechanismus wie Vitalismus unzureichend sind zur Vereinheitlichung und Abrundung unseres Weltbildes, so enthalten doch beide einen gewissen Kern von Wahrheit, und wenn wir auch die beiden Anschauungsweisen im ganzen als objektive Bestandteile des Weltbildes ablehnen müssen, so haben sich doch die Verfechter der einen wie der anderen bleibende Verdienste um die Erkenntnis des Lebens erworben.

Das Richtige im Mechanismus ist, daß das Leben physisches Geschehen darstellt und daß bei der Analyse nur physische Faktoren und keine teleologische Kausalität gefunden worden ist. Das Zutreffende des Vitalismus besteht darin, daß rein chemisch-physikalisches Geschehen und Gesetzmäßigkeiten, wie wir sie aus der Chemie und Physik der toten Systeme kennen, für die lebendigen Systeme nicht ausreichen.

---

* Vgl. hierzu auch M. Heidenhain, Formen und Kräfte in der lebendigen Natur. Vorträge und Aufsätze über Entwicklungsmechanik Heft 32. Berlin, Springer 1923.

Der Fehler liegt beim Mechanismus darin, daß er nur Analyse treibt und die an eine solche anzuschließende synthetische Betrachtung vernachlässigt, beim Vitalismus darin, daß er die Analyse nicht zu Ende führt und die Synthese an falscher Stelle beginnen läßt. Will man es drastisch ausdrücken, so kann man sagen, der Mechanismus sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht, der Vitalismus sieht die Bäume vor lauter Wald nicht. Der Mechanismus vergißt, daß der Organismus nicht nur eine Summe von Teilen ist, sondern eine Ganzheit darstellt; der Vitalismus will die Lücken unserer Kenntnisse über die einzelnen Teile durch Annahme eines naturfremden Faktors ausfüllen.

Wenn bei der Analyse kein teleologischer Faktor gefunden wird, so beweist das nicht die Unzulässigkeit einer teleologischen Betrachtung des Gesamtgeschehens überhaupt, sondern nur des Teilgeschehens. Wenn etwa der Techniker eine Maschine baut, so läßt sich der ganze ‚Entwicklungsgang' der Maschine in lauter einfach kausal bedingte Teilprozesse zerlegen; ein teleologischer Faktor wird bei keinem der letzteren gefunden und doch handelt es sich im ganzen um ein teleologisches Geschehen, aber der teleologische Faktor steht nur am Anfang der ganzen Geschehenskette. Es ist nicht zulässig, daß der Vitalismus mitten in die im Hinblick auf das Naturganze doch nur als Teilprozesse zu betrachtenden einzelnen Embryonalentwicklungen teleologische Faktoren einführt.

Mechanismus und Vitalismus kranken beide an unzureichenden Vorstellungen vom physischen Geschehen. Im Grunde genommen dürfte das zurückzuführen sein auf unzureichende Vorstellungen von der Konstitution der Materie. Der Mechanismus will nur diejenige anerkennen, welche Chemie und Physik des Leblosen uns kennen gelehrt haben, und schließt damit jede andere und damit auch jedes andere physische Geschehen aus. Der Vitalismus hält die gleichen Vorstellungen über die Materie fest, läßt sie aber beherrscht sein von einem der Physis fremden Faktor.

Wenn aber die aus der Chemie und Physik des Leblosen gewonnenen Vorstellungen über die letzten Grundlagen der Materie und damit über das physische Geschehen nicht ausreichen zur Erklärung des Lebens, dann ist es nicht richtig, diese Begriffe als die allein gültigen beizubehalten und deren Unzulänglichkeit durch Einführung eines metaphysischen Faktors zu ergänzen, sondern richtig ist es, unsere aus dem Unbelebten gewonnenen Vorstellungen von der Urkonstitution der Materie und vom physischen Geschehen als unzureichend für das Leben aufzugeben und den Schluß zu ziehen, daß es noch andere Beschaffenheiten des physischen Seins gibt.

Hier kann nur angedeutet werden, in welcher Richtung die Lösung dieser schwerwiegenden Frage zu suchen sein dürfte.

Der zu fordernde wesentliche Unterschied der lebenden von der unbelebten Materie kann nicht darin bestehen, daß bloß ihre Elektronen, Atome und Moleküle eine besondere Anordnung haben, die im Unbelebten nicht vorkommt. Das mag auch in gewissem Umfange der Fall sein. Aber dann

bleibt es im Grunde genommen doch bei einer chemisch-physikalischen Beschaffenheit im engeren Wortsinne. Die Lösung kann nur gefunden werden, wenn man über Atome und Elektronen hinausgeht bis zu deren elementarster Grundlage. Und diese kann wohl nur in Energie bestehen. So mag denn der Unterschied von Belebtem und Unbelebtem wesentlich darin bestehen, daß in jenem diese Urenergieelemente in wesentlich anderem Verbande auftreten als in den Elektronen und Atomen des Unbelebten. Nicht die stoffliche Grundlage der Materie spielt beim Leben die Hauptrolle, sondern ihre energetische. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als einen Dualismus der Materie anzunehmen, der aber überbrückt wird durch einen Monismus der Urenergie. Die beiden Konstitutionen der Materie können ineinander übergehen, aber beide haben ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten. Die Einzelprozesse sind in dem einen Falle mechanistisch, in dem anderen biologisch, aber in beiden Fällen kausal bedingt. Und so ist weder der Mechanismus noch der Neuvitalismus die richtige Formel für das biologische Weltbild, sondern wie ich es nennen möchte, der energetische Kausalismus. Er lehnt den *vitalistischen* Dualismus ebenso ab wie den die *chemisch-physikalische* Materie in den Vordergrund stellenden mechanistischen Monismus. Er behauptet, daß die Einzelprozesse nicht teleologisch bedingt sind, sondern daß sie einfach kausales Geschehen darstellen. Aber er leugnet nicht die Möglichkeit einer teleologischen Auffassung des Ganzen. Die zahllosen Einzelentelechien des Neuvitalismus erscheinen unvereinbar mit dem Weltbilde des Kausalismus, aber folgerichtig ergänzt wird dieses letztere durch eine Zentralentelechie. Und wenn wir damit die Grenzen des biologischen Weltbildes überschreiten und das Gebiet der Philosophie betreten, so sehen wir, daß wir auch dadurch zu einem Monismus kommen, nicht zum Monismus der Materie, sondern zum Monismus der Ursache. Erst von hier aus ergibt sich der Weg ins Metaphysische, nicht aber bereits mitten im Einzelgeschehen, wie der Vitalismus es will, wodurch ein überflüssiger und nicht stichhaltiger Dualismus in die Natur hineingetragen wird.

Wenn aber das Leben im engeren und engsten Sinne des Wortes nicht mechanistisch begriffen werden kann, so ist damit keineswegs die Beteiligung mechanistischen Geschehens an den Lebenserscheinungen im weiteren Sinne des Wortes ausgeschlossen. Es wurde ja auch bereits oben betont, daß sowohl bei den Funktionen des fertigen Organismus als auch bei der Entwicklung die Tätigkeit von Mechanismen im eigentlichen Wortsinne festzustellen ist. Hier soll aber nicht näher darauf eingegangen werden, wo das Leben im weiteren Sinne aufhört und das Leben im engeren Sinne anfängt.

Der Gegenstand der vorstehenden Ausführungen war das biologische Weltbild. Nicht selten begegnet man dem Irrtum, daß naturwissenschaftliches Weltbild und Weltanschauung verwechselt werden. Als Kennzeichen des ersteren hat, wie schon gesagt wurde, die völlige Objektivität zu gelten. Anders ist das bei der Weltanschauung. Bei ihr spielt stets ein subjektives Moment eine wesentliche Rolle. Dieser subjektive Einschlag ist dadurch ge-

geben, daß in ihr das objektive Weltbild in Beziehung gesetzt wird zum Menschen als Subjekt und als Persönlichkeit. Zum mindesten geschieht das dadurch, wie auch im übrigen die Weltanschauung beschaffen sein mag, daß der Mensch den ‚Sinn‘ oder den ‚Wert‘ der objektiv gegebenen Naturerscheinungen zu ergründen sucht, ihre Bedeutung im Hinblick auf seine eigene Existenz abmißt und so einen bestimmten Standpunkt gegenüber dem Weltbild zu erlangen strebt. Ohne sagen zu wollen, daß damit der Begriff der Weltanschauung restlos umgrenzt sei, genügt für uns hier diese Feststellung. Wenn aber subjektive Momente zugelassen werden, so ergibt sich, daß die Weltanschauung sich keineswegs allein auf Erfahrung aufbaut, daß also andere Quellen für sie in Betracht kommen können.

Weltbild und Weltanschauung stehen also wohl zueinander in Beziehung. Das Weltbild wird zum Objekt der Weltanschauung und bestimmt so teilweise deren Inhalt und Beschaffenheit. Aber das Weltbild ist nicht die Weltanschauung. Andererseits kann die stets subjektiv orientierte Weltanschauung nicht als Quelle des rein objektiven Weltbildes dienen, und es ist daher durchaus verfehlt, Naturforschung vom Standpunkte einer bestimmten Weltanschauung treiben zu wollen. Und so ist z. B. auch die Auffassung irrig, daß mit einer theistischen Weltanschauung nur ein neovitalistisches Weltbild vereinbar sei. Man kann sogar mit guten Gründen das Gegenteil behaupten. Doch das sind Fragen, die nicht mehr in den Bereich der Naturforschung hinein gehören. Für sie ist nur maßgebend das Streben nach strengster Sachlichkeit und Wahrheit.

Kritik

Otto Seeck's „Untergang der antiken Welt" und seine Stellung zum Christentum

Von Albert Ehrhard

I.

Seitdem der Engländer Edward Gibbons sein berühmtes Buch ‚History of the Decline and Fall of the Roman Empire' (London 1782—1788) geschrieben hat, ist die Frage nach den Ursachen des Unterganges der antiken Welt nicht mehr zur Ruhe gekommen. An der weiteren Untersuchung des Problems beteiligten sich vorab deutsche Gelehrte, Philosophen, Theologen und Althistoriker, und von den letzten hat ihm Otto Seeck die ausführlichste Behandlung gewidmet. Es ward ihm vergönnt, nicht lange vor seinem Tode (Juli 1921) den sechsten und letzten Band seiner ‚Geschichte des Untergangs der antiken Welt' (Stuttgart, J. B. Metzler, früher Berlin, Franz Siemenroth, 1895—1921) zu Ende zu führen und damit sein Lebenswerk zu krönen. Als solches hat wohl eine Publikation zu gelten, die nicht weniger als rund 2500 Seiten umfaßt und ihren Verfasser, die Vorarbeiten hinzugerechnet, ein volles Menschenalter hindurch beschäftigte. Für die Behandlung der großen und wichtigen Frage wählte er eine bei gelehrten Untersuchungen ungewöhnliche Methode, indem er seine Darstellung nicht nur von allem gelehrten Ballast frei hielt und die Quellenbelege in besondere Anhänge zu jedem der sechs Bände verwies, sondern auch auf einen Leserkreis zurichtete, von dem er ‚kein größeres Wissen voraussetzte als jede Mittelschule zu gewähren pflegt' (Vorrede zum 1. Band). Mit dieser Methode hat er sich aber zwischen zwei Stühle gesetzt: den Gelehrten bietet er eine zu leichte, den Gebildeten der Mittelschule eine zu schwere Kost. Das erstere hat er selbst empfunden, wie die Entschuldigung beweist, die er den Gelehrten gegenüber in der Vorrede zum ersten Band aussprach, er sei mit Rücksicht auf seinen Leserkreis gezwungen, vieles breit auseinanderzusetzen, was ihnen längst bekannt sei, sowie der Ratschlag, den er ihnen gibt, sie möchten einfach überschlagen, was ihnen unnötig scheine — ein Ratschlag, der übrigens wenig hilft; ein gewissenhafter Gelehrter pflegt doch etwas erst dann als unnötig zu bezeichnen, nachdem er es gelesen hat! Das letztere scheint ihm nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein. Und doch hätte der verhältnismäßig kleine Leserkreis, den er gefunden hat, ihn davon überzeugen können, daß die Frage nach dem Untergang der antiken Welt nicht zu jenen gehört, denen die breiteren Schichten der Gebildeten der Mittelschule ein besonderes Interesse abzugewinnen vermögen, und daß es zu viel von ihnen verlangen heißt, wenn man ihnen zumutet, eine sechs Bände umfassende Darstellung dieses Unterganges zu lesen! Der relative Mißerfolg, der ihm beschieden war, hat ihn nicht davon abgehalten, sein Vorhaben konsequent durchzuführen. Da er bei seinen Lesern keine Kenntnisse voraussetzen wollte, ‚die über den Kreis der allgemeinen Bildung hinausgehen', glaubte er sich nicht auf die Zeit von Diokletian bis zum Untergang des weströmischen Reiches beschränken zu dürfen, sondern bei der Erörterung der Gründe für den Zusammensturz der antiken Welt weit ausholen und ‚in viel frühere Zeiten, oft bis in den ersten Anfang der bekannten Geschichte' zurückgreifen

zu müssen. Daraus erklärt sich der große Umfang seiner Geschichte des Unterganges der antiken Welt.

Diese zerfällt in sieben Bücher, von denen das erste die Anfänge Konstantins d. Gr. behandelt: 1. Diokletian und seine Mitregenten. 2. Die Erhebung Konstantins. 3. Maxentius und die beiden Maximiane. 4. Die Schlacht an der Milvischen Brücke. 5. Die Herstellung der Reichseinheit (1. Band, 3. Auflage, 1910, S. 1—188). Zwischen dieses erste Buch und die Bücher 5—7 (= 4.—6. Band), die unter Weglassung einer ausführlicheren Schilderung der Regierung Konstantins d. Gr. die Fortsetzung des 1. Buches darstellen (5. Buch: Die konstantinische Dynastie, 6. Buch: Valentinian und seine Familie, 7. Buch: Die Auflösung des Reiches), schob er drei Bücher ein, in denen der Schwerpunkt des Ganzen liegt. Das 2. Buch behandelt den Verfall der antiken Welt (1. Band S. 191—428). Es zerfällt in folgende Unterabteilungen: 1. Die Germanen. 2. Das römische Heer. 3. Die Ausrottung der Besten. 4. Sklaven und Klienten. 5. Die Entvölkerung des Reiches. 6. Die Barbaren im Reich. Hier greift der Verfasser bis in die letzten Zeiten der römischen Republik und in die erste Kaiserzeit zurück, für die Germanen bis an den Anfang ihrer Geschichte. Das dritte Buch bringt eine ausführliche Darstellung der Verwaltung des Reiches (2. Band, 2. Auflage 1921, S. 1—339). Sein Inhalt ist aus den Überschriften der einzelnen Abschnitte ersichtlich: 1. Der Kaiser und seine Offiziere. 2. Hof und Provinzen. 3. Das Reich und die Einzelstaaten. 4. Die Verwaltung der Städte. 5. Geld und Tribute. 6. Die neuen Steuern. 7. Die Erblichkeit der Stände. Noch ausführlicher ist das vierte Buch: Religion und Sittlichkeit (2. Band, S. 343—460; der ganze 3. Band, 2. Auflage 1921, 449 Seiten). Hier greift er in der Tat bis in den ersten Anfang der bekannten Geschichte zurück, ja über diesen hinaus; denn die ersten zwei Abschnitte behandeln den Animismus und den Sonnenglauben. Als weitere Abschnitte schließen sich an: 3. Die Religion des Homer. 4. Die ältesten Mysterien der Griechen. 5. Die Philosophie. 6. Die Religion des römischen Reiches. 7. Glaubensphilosophen und Gottmenschen. Erst vom 8. Abschnitte an beschäftigt sich der Verfasser mit dem Christentum. Dieser 8. Abschnitt ist nicht nach geschichtlichen Gesichtspunkten aufgebaut, sondern gibt die Ansicht vom Wesen des Christentums wieder, die sich O. Seeck zurechtgelegt hat. Die Überschrift des 9. Abschnittes, Ketzerei und Kirche, ist dahin einzuschränken, daß darin nur von den Gnostikern die Rede ist; es sei nicht seine Absicht, erklärt der Verfasser (3. Bd. S. 248), die einzelnen Ketzereien weiter aufzuzählen. ‚Soweit sie nicht, wie Donatismus und Arianismus, auf die Geschichte des römischen Reiches bedeutsam eingewirkt haben, gehören sie nur in das Gebiet der Dogmengeschichte, deren Pflege wir neidlos anderen überlassen.‘ Der Hauptsache nach spricht der Verfasser hier von der kirchlichen Organisation, über die er die bekannten Theorien der liberalprotestantischen Dogmengeschichte vorträgt. Nach einem Überblick über die Christenverfolgungen (10. Abschnitt) folgen die Abschnitte 11 über den Donatismus, 12 über die Meletianer und Arianer, endlich 13 über das (erste) ökumenische Konzil und seine Folgen. Erst nach diesen großen Digressionen greift der Verfasser den historischen Faden wieder auf und spinnt ihn weiter bis zum Jahre 476, mit dem er seine Darstellung schließt.

Wenn man nun die drei letzten Bände, die eine zusammenhängende Geschichte der Zeit nach Konstantin d. Gr. bis zu dem Jahre 476 bieten, durchgelesen hat und sich die Frage stellt, worin O. Seeck die eigentliche Ursache des Unter-

ganges der antiken Welt erblickt, ist es nicht leicht, darauf eine kurze und bündige Antwort zu geben. Das liegt besonders daran, daß O. Seeck es unterlassen hat, am Ende des 6. Bandes in einem zusammenfassenden Abschnitte die Ursachen des Unterganges der antiken Welt aufzuzeichnen, wie er es für den Verfall derselben im zweiten Buche getan hatte. Er scheint diesen Mangel selbst gefühlt zu haben; denn als er sich entschloß, das oben erwähnte vierte Buch unter dem Titel ‚Entwicklungsgeschichte des Christentums' gesondert herauszugeben (Stuttgart 1921, XXIV und 504 Seiten), schickte er eine Vorrede voraus, die nicht bloß das Unterlassene nachholt, sondern auch sehr lehrreiche Aufschlüsse über seinen geschichtsphilosophischen und religiösen Standpunkt gibt. Nach kurzer Ablehnung anderer Erklärungsversuche (das Altern und das schließliche Absterben der antiken Völker nach der Analogie des Einzelmenschen; der verderbliche Einfluß der antiken Kultur, insbesondere die Steigerung des Luxus) bezeichnet er die Ausrottung der Besten als die eigentliche Ursache des Unterganges der alten Welt: ‚Ein geschichtlicher Vorgang von höchster Bedeutung war zu erklären; denn die Gründe, die man bisher für den Zusammensturz des römischen Reiches zu haben glaubte, genügten mir nicht. Ich suchte daher ganz vorurteilsfrei nach einer neuen Erklärung und konnte keine andere finden als die Ausrottung der Besten' (S. IX). In seinem Werke selbst war er nicht so einseitig gewesen; denn hier hatte er neben der Ausrottung der Besten die oben angegebenen Ursachen für den Verfall der antiken Welt verantwortlich gemacht (2. Buch). Die Erklärung für die Einseitigkeit, mit welcher er nunmehr die besagte Ursache als die einzige hinstellt, die er finden konnte, liegt meines Erachtens in dem wachsenden Einfluß, den die materialistische Geschichtsauffassung auf ihn ausübte und der in der aus dem Jahre 1921 stammenden Vorrede in folgenden Sätzen einen drastischen Ausdruck gefunden hat: ‚Der Erfolg (der Ausrottung der Besten) mußte natürlich derselbe sein, als wenn man in unseren Gestüten die edlen Zuchthengste schlachtete und nur aus den elendesten Kleppern Nachwuchs zöge. Die ganze Rasse mußte an Geist und Charakter immer mehr herunterkommen' (S. VIII). Ähnliche Hinweise auf Ergebnisse der Zuchtwahl in der Tier- und Pflanzenwelt stehen in dem Abschnitt über die Ausrottung der Besten, unter denen O. Seeck natürlich weder die sittlich hochstehendsten noch die geistig hervorragendsten antiken Menschen versteht, sondern die Kühnsten, Verwegensten, Unternehmendsten, die Vollblütigsten.

Es ist allerdings erstaunlich, daß ein Historiker auf den Gedanken kommen kann, ein so komplizierter Vorgang, wie der Untergang des weströmischen Reiches einer war, lasse sich auf eine einzige Ursache zurückführen. Wenn aber dieser Historiker auf positivistisch-materialistischem Standpunkte steht, dann begreift man, daß er sich mit dem einzigen physiologischen Faktor, der sich hinter der Formel von der Ausrottung der Besten verbirgt, der aber in dem soeben mitgeteilten Vergleich klar genug zum Vorschein kommt, zufrieden geben kann; denn dieser wirkt nach Art eines Naturgesetzes. Nun braucht man aber den Abschnitt über die Ausrottung der Besten nur aufmerksam zu lesen, um zu ersehen, wie dürftig das Tatsachenmaterial ist, auf das er sich stützen kann. Das meiste bot ihm die Geschichte Griechenlands vor der römischen Eroberung. Dem Zweifel daran, ob dieses Tatsachenmaterial genüge, um seine Theorie zu rechtfertigen, begegnet er mit folgenden Worten: ‚Wer bezweifelt, daß die wenigen Jahrhunderte der griechischen Geschichte, die wir überblicken, ausreichend waren, um diese Veränderung herbeizuführen, der weiß offenbar nicht, wie schnell sich unsere Haustierrassen unter dem Einfluß sorgsamer Zuchtwahl umgebildet haben. Der

geschulte Züchter ist imstande, sich das Ideal des Tieres, das er erzeugen will, theoretisch vorzustellen und es durch kluge Vereinigung der Paare, die demselben am nächsten kommen, meist noch in seiner eigenen kurzen Lebenszeit tatsächlich zu erreichen' (3. Band S. 279 f.). Für Rom reduziert sich das Tatsachenmaterial auf die Massenmorde der Aristokraten unter Marius, der Demokraten unter Sulla; was von edlem Blute noch übrig war, sei den Proskriptionen der Triumviri zum Opfer gefallen (a. a. O. S. 286). Diese Ereignisse liegen allerdings weit vor dem 4. und 5. christlichen Jahrhundert; O. Seeck hilft sich aber darüber hinweg mit der Wendung: ,Diese ungeheuren Massenmorde fanden mit dem Übergang des Reiches zur Monarchie ihr Ende; doch die mißtrauische Tyrannei der Kaiser und die Habgier ihrer Kreaturen wirkten in dem gleichen Sinn weiter, langsamer, aber zum Schlusse nicht minder erfolgreich. So breitete sich jene innere Fäulnis mehr und mehr aus, die endlich zum Untergang der antiken Welt führen mußte' (Vorrede zum Sonderabdruck S. VIII f.). Man übersehe übrigens nicht die Einschränkungen, die er machen muß, und durch die er seiner Theorie den Todesstoß selbst gibt. So bezüglich der Juden. ,So wurden die Juden (heißt es am Schlusse einer Übersicht über ihre Geschichte) wieder und wieder ausgetilgt; doch während bei den übrigen Nationen des Reiches die Bevölkerungszahl zurückging, sind bei ihnen aus den spärlichen Überresten stets neue Millionen erwachsen. Und an geistiger Kraft haben sie niemals eingebüßt, sondern, wie auch um sie die Kulturepochen wechselten, immer bis auf den heutigen Tag standen sie auf der vollen Höhe ihrer Zeit' (3. Bd. S. 300). Spanien bildet ebenfalls eine Ausnahme: ,Neben Judäa war Spanien diejenige Provinz des Weltreiches, die am gründlichsten und wiederholtesten verheert worden ist. . . . Und doch ist es gerade Spanien gewesen, das im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit in der römischen Welt die geistige Führerrolle übernahm' (a. a. O. S. 300 f.). Mit Staunen liest man aber den Satz, mit dem dieser ganze Abschnitt schließt: ,Die Ausrottung der Besten, die jenen schwächeren Völkern die Vernichtung brachte, hat die starken Germanen erst befähigt, auf den Trümmern der antiken Welt neue, dauernde Gemeinschaften zu errichten' (a. a. O. S. 307). Wirksamer als durch derartige Ausnahmen kann eine Theorie, die ihrer ganzen Natur nach keine Ausnahme duldet, kaum widerlegt werden.

Mit seiner Darwin (zu dem er sich a. a. O. S. 281 ausdrücklich bekennt) abgelauschten und mit Nietzscheschen Gedanken durchsetzten Theorie der Ausrottung der Besten hat daher O. Seeck die Frage nach den Ursachen des Unterganges der antiken Welt nicht entscheidend gefördert. Der Wert des Beitrages, den er dazu geliefert hat, liegt in der ausführlichen und gemeinverständlichen Darstellung der Zustände und der politischen Geschichte des römischen Reiches von der Zeit Diokletians und in der in dieselbe verwobenen Darstellung der germanischen Völkerwanderung von der Vorgeschichte der Germanen bis zu dem denkwürdigen 23. August 476, in dem Rom, von dem das Imperium Romanum seinen Namen erhalten hatte, einem germanischen Herrscher, dem Skiren Odoaker, unterworfen wurde. Dieser Wert wird sich nicht als ein bleibender erweisen. Abgesehen von der Einbuße, die Seecks Lebensarbeit durch die Fortschritte der Forschungsarbeit der Zukunft notwendig erleiden wird, entbehrt der oben skizzierte Aufbau seines Werkes der inneren Geschlossenheit in einem so hohen Maße und ist das Werk selbst mit so vielen unnötigen Details und lästigen Wiederholungen belastet, daß es sich als Lektüre für die Gebildeten der Mittelschule nicht auf die Dauer behaupten wird. Dazu kommt, daß die stilistischen Eigenschaften desselben an

das Vorbild, das ihm vorgeschwebt zu haben scheint, Theodor Mommsens Römische Geschichte, nicht im entferntesten heranreichen. Für die gelehrte Forschung werden die erwähnten Anhänge zu den einzelnen Bänden, in denen ein ausgedehntes Quellenmaterial aufgespeichert liegt, und die von der Quellenkenntnis des Verfassers ein beredtes Zeugnis ablegen, auf längere Zeit hinaus nützliche Dienste leisten.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Kritik sein, die Frage nach den Ursachen des Unterganges der antiken Welt selbst aufzurollen, die Gustav Krüger jüngst als unerschöpflich bezeichnet hat (Handbuch der Kirchengeschichte, 1. Teil, 2. Auflage, 1923, S. 131). Es genüge die Bemerkung, daß sie zu den schwierigsten geschichtlichen Problemen gehört, und daß jeder Versuch, sie zu lösen, auf eine allgemeine Anerkennung verzichten muß, solange folgende grundsätzliche Forderungen nicht erfüllt sind. Die erste derselben bezieht sich auf eine bestimmter umgrenzte Formulierung des Problems selbst. Im Interesse einer solchen sollte man es vermeiden, von dem Untergang der antiken Welt zu sprechen, als erstrecke sich dieser Untergang auf den ganzen Inhalt des Lebens der antiken Völker. Sind doch sehr viele Erzeugnisse der antiken Kultur, vorab Literatur- und Kunstdenkmäler, erhalten und lebendig geblieben bis zur Gegenwart, nicht zuletzt infolge der Pflege, die ihnen die katholische Kirche angedeihen ließ, lange bevor es eine klassische Altertumswissenschaft gab. Was im 5. Jahrhundert untergegangen ist, das war auch nicht das ganze römische Reich, dessen östliche Hälfte noch viele Jahrhunderte erlebte und sich bis zum Falle Konstantinopels als ein Bollwerk der christlichen, auch der abendländisch-christlichen Kultur bewährte gegen den Ansturm des Islam. Was zerstört wurde, das war das weströmische Reich mit seinen staatlichen, sozialen und wirtschaftlichen Institutionen, um durch die germanischen Einzelreiche ersetzt zu werden, die sich das römische Erbe in weitem Maße aneigneten. Von dem Untergang wurde auch die Bevölkerung des weströmischen Reiches im großen und ganzen nicht betroffen, sondern in einen Umwandlungsprozeß hineingezogen, aus dem die romanischen Völker hervorgingen und der sich in ihren Sprachen am deutlichsten offenbart.

Die zweite Forderung ist methodologischer Natur. Um einen klaren und sicheren Einblick in die Ursachen des Unterganges des weströmischen Reiches gewinnen zu können, muß der Rahmen der allgemeinen politischen Geschichte, in den auch O. Seecks große Darstellung hineingestellt erscheint, durchbrochen und ergänzt werden durch die Untersuchung der tatsächlichen Zustände und Verhältnisse in den einzelnen Provinzen des Westens von Diokletian an bis zu dem jeweiligen Zeitpunkte, in dem sie von den römischen Legionen und Behörden verlassen wurden und den Germanen definitiv in die Hände fielen, zu dem Zwecke, für jede Provinz den Verfalls- und Untergangsprozeß in seinen Faktoren und seinem konkreten Verlauf festzustellen, so weit die Quellen es erlauben. Erst wenn dieser tatsächliche Prozeß so, wie er sich in den einzelnen Teilen des weströmischen Reiches abgespielt hat, quellenmäßig aufgezeichnet sein wird, kann eine Einigung über die Gründe seines Unterganges erzielt werden. Die Gründe, die man dafür anzugeben pflegt: Luxus, Sittenlosigkeit, Unglaube, schlechte Verwaltung, wirtschaftliche und sozialpolitische Verhältnisse, die Zerreibung des Mittelstandes, die ungelöste Agrarfrage, die schlechte Geldwirtschaft, die Sklaverei, die Entvölkerung, die Entartung der Rasse, die Überkultur, die Einfälle der Germanen, die Ausrottung der Besten, lassen sich alle, wie Gustav Krüger a. a. O. richtig bemerkt, ‚abschwächen oder widerlegen, besonders wenn dabei Symptom und Ursache ver-

wechselt werden', eben weil sie keine genügende Fundierung und Substantiierung erfahren haben. Dann wird auch das Problem selbst den Anschein der Unerschöpflichkeit verlieren, die es schon wegen der Spärlichkeit der Quellen nicht haben kann.

II.

Von dem Theologen wird man erwarten, daß er sich über die Behandlung äußere, die dem Christentum in O. Seecks Werk widerfährt, zumal nachdem er das vierte Buch, wie bereits gesagt, als ‚Entwicklungsgeschichte des Christentums' gesondert herausgegeben hat. Beim Lesen dieses vierten Buches mußte ich mich fragen, warum der Verfasser bis zu dem Animismus und dem Sonnenglauben zurückgreife, da doch diese mit dem Untergang der antiken Welt nicht das geringste zu tun hatten. Als ich bis zum Schluß des Kapitels über die Glaubensphilosophen und Gottmenschen (3. Bd. S. 138—172 = Entwicklungsgeschichte des Christentums S. 257—292) gekommen war, da konnte für mich kein Zweifel mehr bestehen, daß O. Seeck die rund 300 Seiten, die ich gelesen hatte, nicht einfach aus dem Grunde geschrieben hat, weil er bei seinen Lesern ‚keine Kenntnisse, die über den Kreis der allgemeinen Bildung hinausgehen', voraussetzen wollte, sondern ein anderes Ziel damit verfolgte. Dieses Ziel hat er in der Vorrede zu dem Sonderabdruck selbst offen ausgesprochen. ‚Wenn ich diesen Abschnitt', erklärt er S. III, ‚als gesondertes Buch erscheinen lasse, so geschieht es, weil ich ihm eine weiter ins Tiefe greifende Wirkung möglich machen möchte als ein kleiner Teil eines sechsbändigen Werkes naturgemäß ausüben kann. Der Glaube beherrscht jetzt unser armes Deutschland. Zwar sind es Kirchenläufer und Gottesleugner in trautem Vereine, die sich zu diesem Zwecke zusammengetan haben. Doch ob man an den Papst oder an Karl Marx glaubt, ob man der betrogenen Herde die ungetrübte Seligkeit im Himmelreich oder schon auf Erden verspricht, ist im Grunde kein wesentlicher Unterschied. Da scheint es mir nützlich, wenn recht viele erfahren, auf welche Weise der Glaube, der heidnische wie der christliche, entstanden und stark geworden ist und welch unheilvolle Wirkung er in früheren Zeiten geübt hat. . . . Ich hoffe, daß dies Buch geeignet ist, manchen allverbreiteten Irrtum zu zerstören.'

Die Hauptirrtümer, die O. Seeck zerstören wollte, findet man S. XIII ff. aufgezählt. Ich gebe den ersten mit seinen eigenen Worten wieder, weil sie für die Beurteilung des Mannes, der sie geschrieben hat, von typischem Werte sind: ‚In den Predigten der konservativen Parteien und nicht am wenigsten des Zentrums erschienen immer Thron und Altar in engster Verbindung. Die Kirche rühmte sich, in ihrer Lehre vom Gottesgnadentum der Monarchie die festeste Stütze zu bieten. Demgegenüber habe ich in den letzten Kapiteln dieses Buches den Beweis geführt, daß die Kirche immer den Staat als feindliche Macht betrachtet hat, daß sie selbst einen so frommen Kaiser, wie Konstantin der Große es war, hitzig bekämpfte, um ihre eigenen Herrschaftsgelüste durchzusetzen. „Der König absolut, wenn er unsern Willen tut", das ist zu allen Zeiten ihre Parole gewesen. So hat der Altar zwar sehr gern an der Monarchie eine Stütze gesucht, wenn er selbst ins Wackeln kam, sie aber niemals ihrerseits wirksam gestützt und sie mit Freuden fallen lassen, sobald ihm das zum Vorteil gereichte. Wenn man früher daran zweifelte, so hat jetzt die Partei, welche sich vor allen andern als Vertreterin der Kirche aufspielt, den handgreiflichen Beweis geliefert, indem sie sich mit Sozialismus und Demokratie zum Sturze der deutschen Monarchen vereinigte. Freilich, sobald ein Umschwung eintritt, werden auch die Ritter Christi umschwenken

und, wie sie jetzt die Herrschaft des Pöbels stützen, sich wieder zu Stützen des Thrones umbilden. Und was das Wunderbarste ist, wieder wird man ihnen Glauben schenken. Demgegenüber war es nicht gleichgültig, aus der Geschichte zu beweisen, daß die Kirche nicht nur jetzt, durch zufällige Umstände veranlaßt, eine Feindin jeder starken Regierung war, sondern es immer gewesen ist, weil das in ihrem Wesen liegt.' — Das ist nicht die Sprache eines Gelehrten, vor allem nicht eines Historikers, sondern die Hetzrede eines skrupellosen Parteimannes. Ich halte es nicht für notwendig, die darin ausgesprochenen theoretischen Irrtümer und tatsächlichen Unrichtigkeiten näher zu beleuchten.

‚Noch allgemeiner geglaubt', fährt Otto Seeck fort, ‚ist die Lehre, daß das sittliche Handeln der Menschen durch ihre Religion bestimmt wird.' Auch diesen Irrtum sei sein Buch zu zerstören geeignet. ‚Indem ich zuerst die Entwicklung des Heidentums verfolgte, zeigte es sich, daß in dem aufsteigenden Zeitalter, mit dem ich es zu tun hatte, die durchschnittliche Sittlichkeit immer der Religion um einen weiten Schritt voraus war und sie langsam hinter sich herzog. Umgekehrt in dem absteigenden Zeitalter, das mit der Herrschaft des Christentums zusammenfällt. Hier stehen die Lehren der Religion über der allgemein verbreiteten Sittlichkeit, und jenen zum Trotze sinkt diese immer tiefer. Daraus ergibt sich, daß das geistige, wirtschaftliche und politische Auf- und Absteigen auch sittlich die entsprechenden Bewegungen auslöst, und das ganz unabhängig von der Religion' (S. XIV). Ob die Lehre, daß das sittliche Handeln des Menschen einfach durch ihre Religion bestimmt wird, ein so weitverbreiteter Irrtum ist, wie O. Seeck es behauptet, sei dahingestellt; er befand sich aber selbst im Irrtum, wenn er glaubte, das sei eine Lehre der katholischen Kirche. Das ist sie keineswegs! Die katholische Kirche stellt an das Handeln des Menschen ganz bestimmte Forderungen, und von der Art, wie sie erfüllt werden, hängt es ab, ob es einen sittlichen Wert hat oder nicht. Das hätte ihn jeder katholische Katechismus lehren können. Wohl aber hat das Christentum das religiöse und das sittliche Handeln des Menschen in eine innere Verbindung gebracht, die im klassischen Altertum nicht vorhanden war.

Einen dritten allverbreiteten Irrtum erblickt er in der Meinung, das Christentum habe eine ganz neue Sittlichkeit in die Welt gebracht. Die Untersuchung der Quellen habe ihn aber davon überzeugt, ‚daß alle christlichen Lehren, die das Handeln der Menschen beeinflussen wollen, nicht nur von der griechischen Philosophie vorgebildet, sondern auch schon lange vor Christi Geburt in den allgemeinen Volksglauben eingedrungen waren. Eine Ausnahme macht nur der Satz, daß allein der rechte Glaube die ewige Seligkeit verbürge. Diese Lehre ist wirklich neu, hat aber im ganzen Verlauf der Geschichte nichts als Unheil gestiftet' (S. XV). Ich füge den vierten großen ‚Irrtum' gleich hinzu, weil er eine genaue Parallele zu dem dritten darstellt. ‚Auch das Dogma des Christentums hält man für etwas ganz Neues, insofern mit Recht, als die antiken Religionen überhaupt keine Dogmen aufgestellt haben. Glaubensbekenntnisse zu formulieren und sich wegen ihrer einzelnen Worte und Sätze zu verketzern und blutig zu raufen, ist allerdings eine Erfindung des Christentums. Doch der Hauptinhalt jener Dogmen, die Lehre vom Gottessohn, der durch seinen Opfertod die Menschheit von ihren Sünden erlöst und durch seine Auferstehung auch für sie die Überwindung des Todes vorbereitet hat, ist ebenso wie die christliche Sittlichkeit schon im Heidentum ausgebildet worden. Das Christentum knüpft an das Alte Testament an, weil es von den Juden ausging und dies ihre Offenbarung war. Aber mehr als ein halbes Jahrtausend (!) von seiner Entstehung getrennt, hat es mit dem Geiste, der aus Moses

und den Propheten spricht, sehr wenig gemein. Denn es ist in jeder Beziehung ein Kind seiner eigenen Zeit, d. h. der Zeit des Hellenismus und des sinkenden Römertums, und alle Strömungen, die damals auch die heidnischen Religionen durchziehen (sic!), haben in ihm ihre endgültige Ausprägung gefunden' (S. XV f.). Ich muß auch die folgenden Sätze wörtlich zitieren, weil sie das Aufklärertum des Verfassers in ein helles Licht stellen: ‚Ich konnte daher von seiner Entstehung und Entwicklung sprechen, fast ohne des Alten Testamentes Erwähnung zu tun. Denn die Anknüpfung an den Fall Adams und die Ausnutzung der Prophetenworte für die Beglaubigung des Christentums kennt jedes Kind aus seinem Religionsunterricht. So Allbekanntes brauchte ich nicht noch einmal zu sagen und konnte mir das um so mehr sparen als es für den eigentlichen Kern und die historische Wirkung der Lehre recht unwesentlich ist, so sehr auch die Dogmatik es breitzutreten liebt. Um so ausführlicher mußte ich bei dem verweilen, was der Konfirmande nicht erfährt, dem Nährboden und den Wurzeln des Christentums, die nicht in den uralten Teilen der Bibel, sondern in den Anschauungen des Heidentums zu finden sind, die ihm gleichzeitig waren' (S. XVI).

Nach Otto Seeck ist somit das Christentum eine Schöpfung des Hellenismus und des sinkenden Römertums. Das ist die radikalste unter den Hypothesen über die Entstehung des Christentums, die im 18. und 19. Jahrhundert aufgestellt wurden. Wie steht es mit den Beweisen, die er für die Richtigkeit seiner Ansicht geltend zu machen hat? Wiederholt betont er, daß die Macht der Tatsachen es gewesen sei, die ihn zum Aufgeben seiner früheren Anschauungen gezwungen und zu der neuen Lehre, die er ‚im Widerspruch gegen die fast allgemeine Ansicht' vortrage, geführt habe; dem widerspricht aber die Stelle in seiner Vorrede, aus der klar hervorgeht, daß es die Macht einer Theorie war, die ihn beherrschte. ‚Der Leser könnte fragen,' heißt es S. XVIII, ‚was die ganze Geschichte der griechisch-römischen Religionen, wie sie hier im kurzen Abriß gegeben ist, mit der Entwicklungsgeschichte des Christentums zu tun hat. Doch die Naturwissenschaft bezeichnet als Entwicklungsgeschichte die Reihenfolge von Veränderungen, die der befruchtete Keim noch im Mutterleibe erleidet, ehe er durch die Geburt als fertiges Kind an das Licht tritt, und in diesem Sinne, wenn auch zugleich in einem etwas weiteren, der auch das spätere Wachsen und Erstarken mitumfaßt, wollen wir das Wort hier verstanden haben. Worauf es mir vor allem ankam, war, vollständig klar zu sein; nichts, was zum Verständnis der späteren Teile nötig war, durfte daher in den vorhergehenden fehlen. Nun besteht aber unsere Religion, wie alle noch lebendigen Religionen, zum sehr großen Teil aus Rudimenten; denn dieser zoologische Begriff ist ohne weiteres auch auf die Geschichte anwendbar. Der Höhlenmolch hat seine Augen verloren, weil er, seit ungezählten Jahrtausenden im tiefsten Dunkel begraben, sie niemals brauchen konnte; aber die Augenhöhlen sind geblieben und beweisen uns, daß seine Ahnen im Lichte lebten und sehen konnten. So gibt es in Recht und Sitte der Menschheit und vor allem in ihren Religionen sehr zahlreiche Elemente, die gegenwärtig ihren Sinn verloren haben, aber, aus den Anschauungen und Bedürfnissen einer fernen Urzeit hervorgegangen, von ihr Zeugnis geben.'

Das stolze Wort, mit dem die Vorrede schließt: ‚So mögen denn die Tatsachen sprechen' (S. XXII), wird daher niemandem imponieren, zumal der Verfasser unmittelbar vorher selbst betont, der Geschichtschreiber könne niemals ganz objektiv sein; die geheuchelte Objektivität bedeute nur ein Betrügen des Lesers (S. XXI f.). Wenn er aber hinzufügt: ‚In der Form der Darstellung wird er (der Geschicht-

schreiber) seine persönlichen Anschauungen nicht unterdrücken können und soll es auch gar nicht anstreben' (S. XXII), so liegt darin eine seltsame Selbsttäuschung. Jeder Kenner der historischen Methode weiß doch, daß der Einfluß der persönlichen Anschauungen des Geschichtschreibers, seines grundsätzlichen Standpunktes und seiner Voraussetzungen sich nicht auf die von ihm nach subjektivem Ermessen gewählte Form der Darstellung beschränkt, sondern in erster Linie die Auffassung und Beurteilung der Tatsachen selbst bestimmt. In jedem Geschichtswerk sind es nicht die Tatsachen, die sprechen, sondern der Geschichtschreiber ist es, der spricht, und bei jedem erhebt sich die Frage, ob die Tatsachen dem entsprechen, was der Geschichtschreiber über sie ausspricht! Der wesentliche Inhalt des Kapitels über das Christentum (3. Band S. 173—236 = Entwicklungsgeschichte des Christentums S. 293—359), in dem O. Seeck seine Theorie über die Herkunft desselben aus dem Hellenismus und dem sinkenden Römertum zu beweisen sucht, steht nicht in den Quellen, sondern besteht aus Urteilen, Konstruktionen und Kombinationen, für die nicht die Quellen, sondern er selbst verantwortlich ist.

Wie oberflächlich diese Urteile, wie haltlos diese Kombinationen sind, möge ein Beispiel zeigen! Es hat zum Gegenstand die Entstehung des dreieinigen Gottesbegriffes des Christentums, für die Seeck folgende Erklärung gibt. Ich gebe sie mit seinen eigenen Worten (unter Weglassung des Entbehrlichen) wieder, weil ich befürchten muß, bei meinen Lesern den Eindruck mangelnder Objektivität hervorzurufen, wenn ich selbst sprechen würde. ‚Zu diesem Bilde (nämlich des Überwinders der Sünde, wie ihn die antike Welt sich vorstellte) gehörte es, daß der übermenschliche Mensch, der schon bei Lebzeiten göttlich verehrt wurde und nach seinem Tode zur vollen Gottheit erhoben werden sollte, auch göttlichen Ursprunges sei. Herakles, Dionysos und Apollonios (v. Tyana) galten für Söhne des Zeus, Romulus stammte von Mars, Pythagoras von Hermes ab, und auch von Alexander und Augustus erzählte die Sage, daß Götter in Schlangengestalt sie mit menschlichen Müttern gezeugt hätten. Die entsprechende Abstammung mußte man auch Jesus zuschreiben; aber da der Gott der Christen gleich dem persischen Ahuramazda zu hoch über der Erde schwebte, konnte man auch in diesem Falle eines Mittlers nicht entbehren. Als solcher diente der Heilige Geist, wohl die eigentümlichste Erscheinung, die das Christentum hervorgebracht hat, und doch ganz im Geiste seiner Zeit gedacht . . . Doch noch zu einem anderen Zweck war er notwendig. In einer Zeit, in welcher das Pythagoreertum solchen Einfluß ausübte, konnte keine Religion entstehen, die nicht auch auf die Bedeutung der Zahlen Rücksicht genommen hätte. Vater und Sohn hätten Zwei ergeben, und diese Ziffer war für Pythagoras und seine Schule der Ausdruck des Unvollkommenen, Materiellen und Sündhaften. Es mußte also noch ein göttliches Wesen hinzutreten, um die heilige Drei voll zu machen. Denn, wie Aristoteles, pythagoreischen Lehren folgend, schreibt: „Die Dreiheit ist die Zahl des Ganzen, insofern sie Anfang, Mitte und Ende umschließt. Als hätten wir aus den Händen der Natur deren Gesetze empfangen, bedienen wir uns zu den heiligen Bräuchen des Götterdienstes dieser Zahl." So war denn auch die Götterdreiheit eine festgewurzelte und darum mit der Gewalt natürlicher Triebkraft begabte Anschauungsform des Altertums. Wie sie die kapitolinische Vereinigung von Jupiter, Juno und Minerva, die ägyptische von Osiris, Isis und Anubis, den dreifaltigen Mithras der Perser geschaffen hat, um aus Hunderten von Beispielen nur die bedeutendsten zu nennen, so machte sich diese Triebkraft auch im Christentum geltend.'

‚Auf diese Weise war der starre Monotheismus des Judentums für die neue

Religion in eine Göttervielheit übergegangen, freilich nur in eine sehr bescheidene. Noch fehlte darin das weibliche Element, das im Heidentum eine so große Rolle spielte; doch dieser Mangel lag im Geiste der Zeit. In einer Bevölkerung, die zum Untergange reif war, regte sich bei vielen ein instinktiver Selbstvernichtungstrieb und fand auch in der Meinung seinen Ausdruck, daß die Zeugung etwas Unreines sei . . . Die neuentstandene Religion schloß sich ihr an und konnte daher auch ihren Göttern keine Gattinnen oder Geliebten zuschreiben. Die Zeugung des Heiligen Geistes mit der Jungfrau Maria blieb eine Ausnahme, die man sich notgedrungen gefallen ließ, um für Jesus den Charakter des Gottessohnes im Geiste der Zeit aufrechterhalten zu können. Immerhin fand man in ihr ein Weib, das aus göttlichem Samen den Mittler zwischen Himmel und Erde geboren hatte, wie die große Mutter des Heidentums ihren Mithras. Wenn auch nicht als Göttin, so doch als Heilige, fand sie bald Aufnahme in den christlichen Olymp, wo sie unter dem Einfluß, den der Frauendienst des Mittelalters ausübte, allmählich zu einer Göttlichkeit aufstieg, die, wenn auch nicht in der Theologie, so doch im Volksbewußtsein, sogar ihren Sohn in den Schatten drängte. Auch ihren Gatten hob sie mit sich in die höchsten Regionen empor, obgleich man ihm kaum ein anderes Verdienst nachzurühmen wußte, als daß er seine Rechte an den Heiligen Geist abgetreten hatte und gar nicht ihr wirklicher Gatte war. So wurden Jesus, Maria und Joseph zu einer zweiten Dreifaltigkeit, die jetzt häufiger und inbrünstiger angerufen wird als die göttliche' (3. Bd. S. 183 ff. = Entwicklungsgeschichte usw., S. 303 ff.).

Jedes Wort der Widerlegung dieser ‚Erklärung' verbietet sich von selbst; es würde den Eindruck verwischen, den sie auf jeden auch nur halbwegs unterrichteten Leser machen muß. Mit den Ausführungen, in denen der Verfasser andere Wesensbestandteile des Christentums als das Produkt des Hellenismus und des sinkenden Römertums nachweisen will, steht es nicht besser. Die Fehler der sog. religionsgeschichtlichen Methode, denen man auch bei anderen Erklärungsversuchen der Entstehung des Christentums begegnet, insbesondere die Verwechslung von Analogie und Genealogie, treten hier in vergröberter Gestalt auf im Bunde mit einer erstaunlichen Unkenntnis in theologischen Dingen, einer starken Dosis von Irreligiosität und — einem schlechten Stil! Das Kapitel über das Christentum kann daher nur solche Leser gefangennehmen, die O. Seecks materialistische Geschichtsauffassung teilen und auf demselben irreligiösen Standpunkte stehen, auf dem er stand.

Es versteht sich von selbst, daß nicht nur die weiteren Abschnitte des 4. Buches, sondern auch die folgenden Bücher (s. oben S. 312) von demselben Geiste getragen sind, der das Kapitel über das Christentum beherrscht. Überall, wo die katholische Kirche und die christliche Religion in Frage kommen, fällt der Historiker in die Rolle des leidenschaftlichen Parteimannes, nicht selten in die des seichten Spötters oder des übermütigen Zensors. Von den Kaisern nach Konstantin d. Gr. ist es natürlich Julian der Apostat, dem er die größten Sympathien entgegenbringt (4. Band 1911, S. 205—357). Athanasius, der Bischof von Alexandrien, den die griechische Kirche den ‚Vater der Orthodoxie' genannt hat, flößt ihm ebenso natürlich die stärkste Antipathie ein. ‚Die zahlreichen Schriften, die er hinterlassen hat, sind Muster advokatischer Rabulistik. Indem er immer den hohen Ton des heiligen Gottesstreiters zu wahren weiß, überschüttet er seine Feinde mit allen Schmähungen persönlicher Gehässigkeit . . . Im Lügen ist er vorsichtig; solange er Augenzeugen zu fürchten hat, die ihn überführen könnten, hält er sich so eng

wie möglich an die Wahrheit und begnügt sich damit, sie zu verschleiern und zu entstellen. Doch wenn nach den Ereignissen Jahrzehnte ins Land gegangen und die Erinnerung an sie halb geschwunden ist, dann scheut er vor keiner Lüge, keiner Urkundenfälschung mehr zurück' (3. Band S. 433). Diesen Vorwurf, den er schon im Jahre 1897 gegen Athanasius erhoben hatte, wiederholte er nicht bloß 1909 im 3. Bande, sondern auch 1921 in dem Sonderabdruck (S. 493), ohne die Widerlegungen von Snellmann, Die Anfänge des arianischen Streites, Helsingfors 1904, und Rogala, Die Anfänge des arianischen Streites, Mainz 1907, auch nur eines Wortes zu würdigen. Im Anschluß an die Anklage der Gegner des Athanasius, er habe den meletianischen Bischof Arsenius ermorden lassen, von der O. Seeck selbst anerkennen muß, sie sei falsch gewesen, da Arsenius lebend vorgeführt werden konnte, versteigt er sich sogar zu folgender Verdächtigung: ‚Mit dieser Anklage verband sich noch eine andere: man beschuldigte den Athanasius, die abgeschnittene Hand des Ermordeten aufzubewahren, um damit Zauberei zu treiben; denn auch dieses Verbrechen schrieb man ihm zu, und da er dasselbe ganz in Stillschweigen begräbt, ist sehr zu vermuten, daß er in dieser Beziehung nicht unschuldig war. Denn gewiß wäre er sehr geneigt gewesen, ein bißchen im Wundertun zu machen, auch wenn es mit Hilfe des Teufels hätte sein müssen. Daß er zu diesem Zwecke eine Totenhand besaß, wenn es auch nicht die des Arsenius war, ist also gar nicht unwahrscheinlich. Mithin waren die Anklagen gegen ihn zwar nicht in ihrem ganzen Umfange begründet, aber doch auch gewiß nicht so grundlos, wie er sie darstellt. Doch, wie gesagt, hierüber sind nur Vermutungen möglich' (3. Band S. 438 f.). Ist das nicht ‚advokatische Rabulistik'?

Manchem Leser der letzten Bände von Otto Seeck wird es wohl ergehen, wie es mir ergangen ist: die Parteilichkeit des Verfassers wirkt allmählich abstumpfend. Man sieht voraus, wo und wann seine antireligiösen und antiklerikalen Ausfälle sich wiederholen werden, und — plädiert auf mildernde Umstände! Ich werde daher den großen Augustinus gegen seine Angriffe nicht verteidigen. Die 32 Seiten über ihn an der Spitze des 6. Bandes, die Augustins Bekenntnisse als ‚eine große Unwahrhaftigkeit' (S. 4), seine Schrift De civitate dei als ein ‚flaches und unselbständiges Buch' (S. 29) hinstellen und ihm selbst jede Genialität absprechen (S. 20), beweisen nur das eine, daß O. Seeck psychologisch gar nicht in der Lage war, Augustinus ein wahres Verständnis entgegenzubringen. Er konnte ihn daher auch nicht gerecht beurteilen.

Fragt man sich zum Schluß, weshalb das Lebenswerk Otto Seecks trotz der gewaltigen Arbeit, die er ihm widmete, die Geschichte des Christentums im Rahmen der antiken Zeit noch viel weniger gefördert hat als unsere Kenntnis von den tatsächlichen Gründen des Unterganges der antiken Welt, so kann die Antwort nur dahin lauten, daß dieser doppelte Mißerfolg auf eine und dieselbe Ursache zurückzuführen ist, auf seine positivistisch-materialistische Geschichtsauffassung. Die Anwendung derselben auf das Christentum verurteilte sein Geschichtswerk von vornherein dazu, das zu werden, was es in Wirklichkeit geworden ist: eine Karikatur nicht bloß der Entwicklungsgeschichte des Christentums, sondern des Wesens der christlichen Religion selbst.

Neue Dramen / Von Joseph Sprengler

‚Der Prophet von Lochau',* so betitelt sich das jüngste Schauspiel in fünf Akten, das Otto Brües auf seine ‚Füchse Gottes' folgen läßt. Den Jahresangaben und verschiedenen Namen nach ist es eine Historie. Luther und Luthers Kinder werden um die Kirschenreife mit Sehnsucht erwartet. Der Kurfürst Friedrich der Weise, des Reiches Erzmarschall, schickt seine Reiter übers Land. Und aus Münster flackern die roten Lichter der Wiedertäufer und Gleichmacher herüber. Die Zeit scheint aus den Fugen. Und schon ist es unsere Zeit. Oder würde der Lochauer Pfarrherr, der auf den achtzehnten Tag des Weinmonds für die Morgenstunde Sieben den Untergang der Welt ankündigt, heute nicht ebenso seine Gläubigen finden? Ehrwürden Hieronymus Stiefel hat sein Wissen mit Hilfe von lauter Dreieckszahlen, Pentagrammen und Heptagrammen aus Daniel und des Johannes Offenbarung geschöpft, ein nüchterner Rechner, kein Ekstatiker, den in der Nacht ein Traum oder eine Stimme rief. Nüchternheit lagert überhaupt um alle diese Personen; sie ist gleichsam die unterste Seelenschicht des Spiels, das gar nicht den Schimmer eines apokalyptischen Gesichts, eines himmlischen Mysteriums aufkommen lassen darf, weil es ja das Mysterium der Erde predigen will. Also ist es ein Lehrgedicht von der Bühne herab. Welche Szenenreihe von Toller und Hasenclever bis Werfel und Unruh, Welsmantel und Weinrich wäre es nicht gewesen, so sehr, daß fast vergessen wurde, daß ein Drama nicht bloß zu dem Menschen, daß es auch durch den Menschen, den gestalteten, hindurchzureden hat!

Brües ist neben Joachim von der Goltz einer der ersten und wenigen unter den Jungen, die statt der blassen Symbole, statt der Umrisse, statt der Typen wieder lebendige Charaktere zu geben suchen. Noch sind es keine dramatisch vollkommenen Charaktere, denn noch steht bisweilen eine Person in ihren individuellen Eigenschaften, um ihrer individuellen Eigenschaften willen für sich, während anderseits die Handlung wiederum für sich und nicht aus den zielenden Personen weitergeht. Daß sich dabei ein Übergang plötzlich, ein Gesinnungswandel im Einszwei-drei vollzieht, ist wohl die Folge davon. Gewiß, es konnte so geschehen; die formale Logik des Dramas jedoch, die strenge Dramaturgie forderte eine andere Modalität: Es muß so geschehen. Hebbels Meister Anton kann nicht anders denken, fühlen und demnach handeln. Der Erbförster auch nicht. Othello, der arglos Große, wird von einem abgefeimten Spitzbuben auf eine Linie der Leidenschaft getrieben, wo er nicht mehr zu entrinnen vermag. Solch letzte Notwendigkeit, mit der sich Charakter und Handlung gegenseitig durchdringen, fehlt hier noch. Es ist, wie gesagt, nach außen hin mehr ein Tempofehler, daß die Pausen zu kurz, Crescendo und Decrescendo zu rasch genommen werden. Trotzdem ist der vierte Akt, dieser Fünfminutenakt, wie ich ihn nennen möchte, lyrisch der zarteste, innerlichste und schönste, ganz wesentlich nicht bloß für die Idee des Dramas, sondern für das Verständnis des Dichters überhaupt. Am Herzschlag des Waldes genest der Zahlengrübler zum wirklichen Leben. Der Pfarrer und Prophet von Lochau hatte vordem alle Not, Angst und Zeitwende auf einen Tag geworfen. ‚Er war wohl nie im Walde.' Wenn man nach der Idee des Dramas suchte, hier steckte sie. Aber wer sucht noch danach, wenn er sie in jedem Zug fühlt und einatmet wie Harz, Bergrauch, Frühling und Luft unter dem Morgenstern?

Leben! Leben! Es gibt keinen Einschnitt in diesem Schauspiel, kein er-

* Verlag des Bühnenvolksbundes, Frankfurt a. M. 1923.

regendes Moment, keine Schürzung, keinen Aufstieg, keine Spannung, keinen Höhepunkt, keinen Glücksumschlag, keine Katastrophe, wo nicht das Leben, der eigentliche Gegenspieler, hereindrängte. Der Klang des Lebens löst denn auch die Dissonanzen von Leid, Leidenschaft, Zweifel und Tod. Somit keine tragische, nicht einmal eine dramatische, vielmehr eine lyrische Lösung.

Im ersten Akt sagt Stiefel den Untergang an. Die Wirkung im zweiten ist, daß innerhalb der Gemeinde fast jede Arbeit ruht und das Kraut der faulen Lust emporschießt. Der dritte Aufzug bringt, was er am achtzehnten des Weinmonds bringen mußte: die Katastrophe. Nachdem die Weissagung sich nicht erfüllt hat und das überirdische Gericht ausgeblieben ist, greift der weltliche Arm ein, und Stiefel wird von den Reitern des Kurfürsten abgeführt. Der vierte gibt die erwähnte Waldlyrik: innere Einkehr des Entflohenen. Der fünfte ist die äußere: Hieronymus findet heim zu Weib, Kind und Pfarre.

Es ließe sich manches gegen den Bau einwenden. Er ist gestreckt. Er hat drei Aktschlüsse, von denen jeder, nicht bloß der letzte, das ganze Drama enden würde. Er hat eine Katastrophe, die sehr auf der Kippe steht; denn wenn Stiefel in der Erwartung des Jüngsten Tages die drei Geschienten, die im Staube der Straße einhersprengen, um ihn einzuziehen, für apokalyptische Reiter hält, so ist er doch nahe daran, aus dem Pfarrer Hieronymus ein Hieronymus Jobs zu werden. Es gibt in dem Schauspiel mehrere Augenblicke, wo die Gebärde wie das Wort Effekt und Theater sind. Ein Degen wird gar feierlich zerknickt: Schönherr. ‚Gebären ist Schmerz — nicht mehr gebären dürfen, das ist zuviel für eine Mutter': Sudermann. Es sind Augenblicke. Die Kraft des Lebens, die Sprachkraft, die lyrische Kraft überdauert sie. Gleich in den ersten Szenen trifft bei dem Pfarrer sein Jugendfreund ein. ‚Ach, Eßlingen und grünes Schwabenland! Mit dem Bogen schießen, reiten und auch die Schmerle fangen . . . könnten wir das noch einmal!' Welche fast kleistische Musik! Das ‚Ach!' ist gleichsam der spiritus lenis. Erhält hierauf der geographische Begriff Schwaben durch den Zusatz ‚Land' schon einen freundlichen, wohnlichen Aufputz, so gibt ihm das Beiwort ‚grün' bereits den vollen Lenz. Und sofort setzt sich in der Syntax des Gefühls das Hauptwort in die Zeitwörter und mit den Tätigkeitswörtern in Fluß und Leben um.

Lebendige Gliederung ist immer bei Brües, oft geradezu in einer arithmetischen Weise. Ein Beispiel: Die Bauern fangen mit einem sich zu prügeln an. ‚Hier sind zwei Fäuste!' ruft erhitzt der erste. ‚Hier sind vier Fäuste!' der zweite. ‚Sind acht Fäuste!', ‚Zehn Fäuste!' die nächsten. Realismus ist das nicht mehr. Das ist stilisierter Realismus.

Man hat bei Meister Shakespeare von einer Regie des Wortes gesprochen. Da die Rede seiner Handelnden sowohl Raum und Zeit wie Farbe und Stimmung jedem Leser und Hörer unmittelbar, suggestiv mitteilte, brauchte er weder ausgesponnene szenische Vorangaben noch dekorative Untermalungen. Wenn Hieronymus Stiefel durchs Fenster schaut: ‚Sieh, wie die Kirsche blüht,' dann ist die Jahreszeit bestimmt. Wenn jemand in der Stube lauscht: ‚Ein Ruder plätschert im Teich, es ist mitten darauf, ich hör's am Schlag,' dann dehnt sich das Landschaftsbild über den Bühnenrahmen hinaus. Wenn eine Magd schreit: ‚Da! Da! Ein Wolf über den Himmel!' . . . dann wissen wir, daß draußen der Wind braust und dunkle Wolkenrudel fliehen. So genügt für Brües auch als Aktüberschrift (ähnlich der goethischen im Faust): ‚Wald, Hütte.' Der Flüchtling Hieronymus ist hier an Leib und Seele gesund geworden. Jetzt nimmt er von Hubertus, einem Einsiedel, halb zottiger Troll, halb grämiger Menschenfeind,

bei dem er Dach und Schlupf gefunden hatte, seinen Abschied. ‚Unten im Grunde', sagt er, ‚geht der Bach. Der Wald glaubt, es werde schon Tag, so hell ist der Mond gekommen': Regie des Wortes. ‚Ich breite die Arme aus und atme ein': damit strahlt das Wort ins Körperliche über. ‚Jetzt hab' ich Wald und Wasser, Licht und Wolken, Pflanzen und Getier in meine Brust geholt': Regie des reflexiven Wortes. Alles Sinnenhafte wird Seeleneigentum. ‚Brich mir ein Zweiglein, Hubertus, das soll auf meinen Hut': zwei Gestalten erscheinen nun vom Wort bewegt. ‚So, ein Wanderstab noch.' Als dann Hieronymus aus der Ferne noch einmal herüberruft: ‚Gottes Himmel ist ein Stück Thüringer Wald,' da ringt der Einsiedel: ‚Soll ich meine Hütte niederreißen und ihm folgen? Nein! Warum verließ er mich? (Holt den Bogen.) Reiher, Hieronymus, dich will ich treffen. Was da? Das Reh an seiner Seite, die Eichkatz' auf seinem Arm, die Tauben um seine Schultern, der Eichenbruch leuchtet — ich kann nicht schießen . . .'

Eine Szene, die mit Shakespeare anhob, indem sie zwei an der Menschheit Irre, Zerriebene in die Öde ausgestoßen zeigte, senkt sich von König Lear in die Legende deutscher Maler: Ludwig Richter, Schwind und Pocci. Weder die Überwucht noch die Dämonie hat Brües auf seinem Saitenspiel. Er ist der Dichter der Familienidylle — und mehr: des völkischen Aufbaus auf der Familie.

Thomas Mann hat einmal Ordnung, Folge, Fleiß und Ruhe als die ethischen Merkmale und Werte der bürgerlichen Lebensform bezeichnet. Eben das beginnen Stiefels Anbefohlene von sich zu werfen, seitdem sie der falsche Prophet aus Gewohnheit, Naturgesetz und Sicherheit gerissen hat. Ein Moralist allerdings könnte — anders als Indras Tochter — sagen: Es ist nicht schade um die Menschen, die, weil sie das Ende nahe glauben, nun betrügen, stehlen, würfeln, saufen, verführen und dem Fleische unterliegen. Ein Dichter aber, der das Leben und die Menschen, so schwach, dumm und böse sie scheinen mögen, liebt und an sein Herz zieht, findet unter allem Aschengrau gerade jenes Fünklein, an dem sich die Erneuerung entzünden wird. Wie sich dieses Völkchen, als der gefürchtete Morgen andämmert, in der Dorfkirche jammernd zusammenrafft, wie sie zunächst dem lieben Gott alles versprechen, um ja nur leben zu dürfen, wie sie dann dies und das mit Tränen bereuen und, kaum zerknirscht, schon wieder den Himmel als Tummelplatz der Eitelkeiten träumen: da sind sie eben Menschen, Menschlein, nicht Kains, Adams Kinder zwischen Gut und Böse. ‚Schicht um Schicht wächst Wald. Langsam läßt Gott wachsen die neuen Menschen,' erkennt Hieronymus. Zum ersten Male seit den Tagen der Revolution, seit der Verkündigung der Erdenparadiese, seit Rubiner, Edschmid und Kurt Hiller, seit den Expressionisten und Aktivisten ertönt in der deutschen Literatur dieses Wort von der langsamen Reife. Reaktion! Gewiß. Trägheit? Nein, Trägheit ist es nicht. Zuversicht, Glaube, Hoffnung, Liebeswärme, Freude, Mut, Schaffenslust in Selbstbejahung: all das ist es. ‚Wirken ist gut. Da schielen wir nach den Wundern, die von oben kommen, statt die Spiegelbilder hier unten zu sehen. Säe, das ist Wunder! Mähe, das ist Wunder! Backe Brot, das ist Wunder! Nähre Weib und Kind, das ist Wunder.' Möglich, daß viele das Wundersame darin nicht mehr verspüren. Dann sollen sie es. Oder daß es sie dünkt, ein Wunder müßte heller leuchten, müßte flammen und verzehren. Brües gibt Rechtens das, wozu es ihn drängt: die Grenze, den Kreis, nicht Klassizität an sich, immerhin die Klassizität des Bürgertums.

Und jetzt erst ließe sich die Form des Schauspiels vollends nachzeichnen: die Kreisform. Jeder steht in seinem schützenden und zu hegenden Kreis. Für die

Frau heißt er Mann, für den Mann heißt er Weib und Kind. Für den Pfarrer heißt er Gemeinde. Für den Bauern heißt er Acker und Vätererbe. Für alle heißt er Leben. Daß Hieronymus in seinem Zahlenwahn das Aderngeflecht unterbindet, daß er den Kreis stört, ist seine bis zu einem gewissen Grade tragische Schuld. Daß er wieder zurückfindet, ist die Synthese, ist der Kreisschluß dieses Dramas. Brües hat dafür ein einfaches Symbol. Im zweiten Akt vernehmen wir, daß ein Kindlein empfangen ist. Es wird gerade, als die Welt untergehen soll, im dritten geboren. Und kurz, ehe der Vorhang des fünften sinkt, erhält es mit den Patengaben Erde und Eisen von Stiefel die Taufe. Das Leben blüht weiter.

* * *

Da die Entwicklung kaum abgeschlossen ist, wäre es verfrüht, schon die Geschichte des modernen geistlichen Spiels zu schreiben. Zwar kennt man von seiner Geburt den Tag und fast die Stunde. Als Hofmannsthal um 1911 den ‚Jedermann' der Reformationszeit aufgriff, begann die Erneuerung des Gotischen. Noch blieb sie im Rahmen der Moralität. Das Mysterium schuf drei Jahre später erst Reinhard Johannes Sorge. Er schuf es. ‚Guntwar, die Schule eines Propheten' ist von keinerlei Literatur mehr angeregt, so neu, so persönlich quellend, so schöpferisch, freilich auch so kompliziert und verwirbelt, daß bis heute keine Bühne dies Traumgesicht einer bangenden, ahnenden, sakramentalen Christussehnsucht aufgenommen hat. In Frankreich war ihm halbwegs Claudel vorangegangen, aber sowohl dessen ‚Mittagswende' wie ‚Verkündigung' bleiben Mysterien zwischen den Menschen, ja, zwischen Weib und Mann. Das reine Gottes- und Seelenwunder hat doch erst der Deutsche aufgefunden. Nach Sorge kamen ihrer mehr. Voran Ilse von Stach, dann Weismantel, Weinrich, lauter ursprünglich Schaffende. Es ist bezeichnend, daß sie untereinander gar nicht zusammenhängen, eher Gegensätze bilden. Die Stach ist Metaphysikerin. Weismantel ist Moralist. Seine Szene Vision und Predigt. Weinrich ist Klang. Seine Szene Gebet und Hymnus.

Wenn man hierauf das ‚geistliche Spiel' von Gottfried Johannes Gerhart nennt, so darf das nicht bloß unter Wahrung des zeitlichen Abstandes geschehen, seine ‚Magd'* ist auch im künstlerischen Sinne als ein Werk der Nachfolge zu betrachten. Nicht einmal so sehr das Stück, mag sich auch Titel und Opferidee von Claudels Violäne herleiten, als die Sprachgebung, die ganz in den Spuren Rainer Maria Rilkes herzugehen sucht. Ein Mädchen etwa erzählt: ‚Schon an dem Abend flog es in mir wie vor dem Gewitter die Türen. Die schlagen laut zu, und hallt ein Erschrecken durchs Haus.' Oder: ‚Unter den Fenstern die Straße ... heute war sie ganz ängstlich verstummt.' Der König sagt zur Königin: ‚Sind nun auch wir aneinander vorüber geworden'. Ein anderer schildert, wie die Horizonte mit ihrem weißen Lächeln über die Ebene vor der Stadt schauten. Ein Greis klagt, daß rings der Glaube in sich zerfror und die Freudigkeit zu den Wesenheiten. Alles Erinnerung an Rilke. Kämen nicht die vielen Entgleisungen. Schon der Verslauf ist wie ein entgleister Hexameter. Der Grundton in erzählenden Daktylen, oft sieben, oft acht, manchmal ein Dutzend Hebungen, wird immer wieder von Schweren gehemmt, von Ungefügen durchbrochen. Und wo der Hauch stilisierter Poesie gar nicht anfliegen will, da soll eine vertrackte Satzstellung wenigstens den Schein davon erzeugen. So ist das Ganze zunächst ein Nacherleben

* Die Magd, ein geistliches Spiel von Gottfried Johannes Gerhart. Frankfurt a. M., Bühnenvolksbund.

von Worten und Rhythmen; unmittelbar aus dem Menschen Gerhart brechen nur die Regungen, möchte ich sagen, der Pubertät. Er hat, wie die Psychoanalyse es ausdrücken würde, die Komplexe geschlechtlicher Vorstellung noch nicht zu verdrängen vermocht. Er sieht beispielsweise an der Frau zuerst den ‚massigen' Schattenwurf ihres Leibes und den Leib immer in pflanzlicher Funktion. Kein Zufall, daß er gerade nach dem Godivastoff langte, er mußte das Motiv auch noch steigern, zerren und in das Gräßliche wenden. Gemildert wird der Eindruck lediglich, weil sich das alles in Worten vollzieht, weil es Gespräch oder Bericht bleibt und nicht (wie bei Dietzenschmidt) szenisch dargestellt wird, weil es sich also durchstreichen läßt, weil sich vieles durchstreichen läßt. Und dann erst erschiene der geistige Aufriß, der ja nicht fehlt, der aber nicht zu einer gelenkigen und wäre es nur episch klaren Handlung ausgebaut wird.

Gerhart gehört zweifelsohne zu den Jungen, die von der philosophisch religiösen Bewegung der Gegenwart erfaßt worden sind. Sein geistliches Spiel ist Anklage wider den Krieg und die rohe Gewalt. Es verkündigt die Liebe. Es predigt das Opfer. Es preist den Völkerfrühling. Es stellt die Frauen als die Dulderinnen hin. Es sieht in einer von ihnen die Magd der Erlösung. Nun, alles das ist von Claudel, Brod, Werfel, Hasenclever, Unruh und wie vielen schon vorgedichtet worden. Es war einmal Gebot und Drang. Es wurde Blüte, daraus Erfolg. Heute ist die expressionistische Friedenswalze abgespielt. Doch der Verfasser hebt noch anderes empor. Und wie er es tut, in welchem Gang, mit welcher Sinnbildlichkeit, das dünkt mich wichtiger. Und ob es auch nur in Ansätzen geschieht, er zeigt immerhin so etwas wie eine geschichtliche Entwicklung des Geistes: von der Aufklärung zur Phänomenologie. Die höchste Stufe erreicht das Wissen im Besitz des Gegenständlichen, des Objektiven. Darum entscheidet sich das Schicksal der belagerten Stadt für Feinde und Freunde, für Sieger und Besiegte, als dieses Wissen in einem Buch gefunden wird. Wenn sich je ein Regisseur dieses Stückes annähme, er hätte das Buchsymbol, das Symbol der Gebundenheit zu betonen. Die Stach und Sorge kämpften noch unmittelbar mit Gott und seinem Engel in den Lüften. Auch Weinrich hatte erst um den Grund zu ringen. Die Jugend, zu der Gerhart zählt, fühlt den Boden bereits unter sich. Und sie ist glücklich, das Buch, das man verloren hatte, auf das man erst in der Kriegsnot wieder stieß, in den Händen zu halten. Und nach ihm, dem Buch des Glaubens, des göttlichen Evangeliums, benennt sie den Grund: Schau, Wesen, Dogma.

Rundschau

Zeitgeschichte

Politischer Wille. **Ebenso verderblich** wie die Haltung der Nurpolitiker, die im Staate den höchsten Wert schlechthin sehen und die Politik für das eine, was not tut, zu halten geneigt sind, ebenso verderblich ist die Flucht aus dem Politischen, die Verachtung des Politischen oder wenigstens seiner prägnantesten Äußerungsform, des Staates, wie sie heute gerade bei den Trägern des Geistes um sich greift, das politische Feld sehr zum Nachteil der Politik und des Staates nun erst recht den Nurpolitikern und den Geschäftspolitikern überlassend. So hat etwa Ernst Michel in den ‚Schildgenossen' (4. Jahr, Heft 2, S. 151) die verhängnisvolle These aufgestellt, wir seien kein Staat mehr, könnten und sollten auch niemals wieder einer werden, unsere politische Aufgabe liege im Überstaatlichen — als ob irgendeine überstaatliche politische Tätigkeit denkbar wäre, die nicht den Staat als festes Fundament benutzte. Diesen Tendenzen gegenüber versucht Romano Guardini im gleichen Heft der ‚Schildgenossen' eine ‚Rettung des Politischen', des Politischen, dessen Inbegriff nicht Wirtschaft oder Kultur, sondern eben der Staat sei. Und der ‚eigentliche politische Sinn des Staates' sei Hoheit, „zweckfreie Verkörperung von Majestät'. ‚Der Staat hat Gottes Majestät zu vertreten in den Dingen des natürlichen Lebens'.

‚Wenn ich so manches Gespräch höre,' schreibt Guardini unter anderem, ‚gerade unter Leuten der Jugendbewegung, wenn ich so manchen Schrieb lese, dann ist mir, als sei da überhaupt keine politische Kraft! Ich spüre da wohl Kulturwillen, ethischen Willen, aber keinen politischen! Geht es nicht heute im Letzten darum, daß überhaupt wieder politischer Wille erwache? Wesenhafter? Was soll das aber sein, wenn nicht Wille zum Staat? Doch Staat nicht nur als Sicherheitseinrichtung, Wirtschaftsbehörde und Kulturwart, sondern als politischer Staat, der Hoheit hat, Legitimität und Autorität. Als politischer Staat, in dem ein Volk handlungsfähig wird, geschichtsfähig. In dem es für ein Dasein in Ehre und Freiheit eintreten kann . . . Aber freilich: diese Werte müssen wir dem heidnischen Geist aus der Hand nehmen. Das ist ja das Furchtbare, daß man weithin nur noch bei Nationalisten und Staatsanbetern politische Haltung und politischen Willen spürt — wenn auch zum Ersticken ungeistig, eng und brutal. Daher ihre oft unbegreifliche Macht im heutigen Augenblicke. Das Furchtbare, daß die Politik weithin einen ganz offen dargelebten heidnischen Charakter erhalten hat, und man dieses Heidentum auch ganz grundsätzlich betont . . . Aber daran sind wir schuld. Und wir müssen dem politischen Heidentum jene Werte aus der Hand nehmen, sie aus christlich-katholischem Sein heraus richtig sehen und an ihre Stelle im Ganzen des Lebens einordnen. Zuvor aber müssen wir jene Haltung haben, die diese Werte überhaupt erst sieht; den Willen, der sie überhaupt erst zu verwirklichen vermag. Bevor wir von katholischer Politik reden, müssen wir überhaupt erst auf dem politischen Felde stehen! Es darf nicht so sein, daß man unpolitische Haltung mit dem Charakter des Katholischen deckt. Wirklich politische Politik müssen wir wollen, aber aus wirklich katholischem Geist.'

Politische Haltung ist also für Guardini nicht gleichbedeutend mit Staatsvergötterung, So sehr er auch betont, daß der Staat ein nicht zu vernachlässigender Wert sei, so sehr hebt er auch hervor, er sei nicht der höchste der Werte. ‚Jede Forderung des Gewissens steht über

ihm; jeder wirkliche religiöse Ruf Gottes an die Seele. Niemals darf ich Staat und politischen Willen bejahen, sobald ich damit über die Gerechtigkeit, über das Heilige, über Gottes Reich hinwegschreiten müßte. Ebenso ist wahr, daß es Bereiche gibt, darein der Staat nicht zu reden hat: Die Innensphäre der Person, der Innenbereich der Familie mit den wesensmäßigen Beziehungen ihrer Glieder; die Kirche. Hier hat er halt zu machen; und es ist Heidentum, wenn man ihn weiter gehen läßt.'

Und auch in der politischen Sphäre selbst ist der Staat zwar unaufhebbares Fundament, aber nicht die einzige Wirklichkeit. Heute treten vor unseren Blicken ,alle wesenhaften Gliederungen menschlichen Daseins scharf hervor; fordern, in ihrem Wesen erkannt und in ihren Beziehungen zueinander verstanden zu werden: Persönlichkeit, Familie, Volk und Staat, Kulturkreis, Menschheit. (Die Kirche möchte ich hier nicht einreihen; sie ist eine Größe für sich.)' Während der Nationalismus ,mit seinem primitiven Denken und engen Gesichtskreis die hier liegenden, im eigentlichen Sinne politischen Fragen überhaupt nicht sieht, geschweige denn ihnen gewachsen ist,' wird sie die von Michel vertretene Staatsverneinung und Staatszersetzung ebensowenig einer gedeihlichen Lösung entgegenführen können. Staatslosigkeit bedeutet Chaos. Beim Aufbau eines einheitlichen Europa und schließlich der Menschheit werden wir die festgefügten Quadersteine starker Staaten nicht entbehren können. -r.

Literatur

Hermann Loens, von dessen Werken Dr. Castelle eben eine Gesamtausgabe ankündigt, hat bereits seinen regelrechten Biographen gefunden. Mit Sorgfalt und Liebe, aber keineswegs kritiklos schildert W. Deimann zunächst die ersten 26 Jahre.* Wander- und Lautenliederlust nach dem Krieg und der Verfallzeitrummel um die Swaantje mögen das buchhändlerische Wagnis erklären; ob es durch die Bedeutung der Dichterpersönlichkeit für unser Volk gerade in den Jahren tiefsten Niederganges und bitterster Büchernot gerechtfertigt wird, kann doch fraglich erscheinen. Mit wenigen seiner Weisen im Volkston, mit so manchen seiner Naturbilder und mit dem Wehrwolf** mag Loens noch lange fortleben. Aber im ganzen genommen, vermögen Mann und Werk, denen die gnädige Kugel ein Ende in Ehren bereitet, doch schwerlich unserem Elend einen Weg zur Höhe zu weisen oder auch nur nachhaltig Trost und Stärkung zu bieten. Immerhin wird der Freund seiner Muse gern von Kindheit und Werden etwas hören und nähere Angaben zu dem Bilde des Dichters empfangen, das hinter seinen Dichtungen ja so besonders deutlich hervortritt. Überraschungen bietet da die Schilderung dieses Lebens nicht; doch stellt sie einiges richtig, worin andere und Loens selbst*** von den Tatsachen abgewichen sind. Auch wo das Jägerlatein nicht mitspricht, schließt wohl echte Erzählergabe meist eine volle Zuverlässigkeit in der Darstellung des eigenen Erlebens aus.

Neigungen und Begabung werden von Deimann, wie heute beliebt, aus der Abstammung nach Blut und Boden erklärt, und aus den Verhältnissen der Kinder- und Studentenjahre wird die Entwickelung der Gesamtpersönlichkeit begreiflich gemacht: Des Vaters Groß-

---

* Hermann Loens, Sein Leben und Wirken von Wilhelm Deimann. Erster Teil (mit Bildern und handschriftl. Beilage). Verl. von Gebr. Lensing in Dortmund.

** Vgl. die Würdigungen in Jahrg. 12 Bd. I S. 741, Jahrg. 8 Bd. I S. 217 und Jahrg. 18 Bd. I S. 223.

*** Vgl. ,Von Ost nach West', Selbstbiographie von Hermann Loens, Verlag der Schriftenvertriebsanstalt G. m. b. H. Berlin SW 68.

vater Loens saß noch auf dem angestammten Bauerngut in Westfalen; jener der Mutter, Moritz Bachmann, zuletzt Obergerichtsrat in Paderborn, tummelte mit Eifer und Geschick sein Dichterrößlein. Die Mutter selbst, eine leidenschaftliche Tierpflegerin, war auch mit allen Kräutern und Gewächsen vertraut, die sie mit dem Großvater Cramer für die Apotheke in Paderborn gesammelt hatte, und der Vater Oberlehrer, ein großer Wanderer und Naturfreund, kannte jeden Vogel an der Stimme. In Loens' Zug zum niedersächsischen Bauerntum — bis zu den Mägden herab, in seiner Naturliebe und seiner poëtischen Anlage finden sich diese Vorfahren wieder; dazu kam ein Zeichentalent, das auch ihn zeitweise an den Malerberuf denken ließ. Als fünfzehnjähriger Obertertianer in Deutsch-Krone begann Loens zu dichten; bereits als Sekundaner verfaßte er eine Vogelfauna seines Schulorts, und schon als Schüler legte er den Grund zu seinem sechs Jahre nach dem Fortzug verfaßten Aufsatz über die Weichtiere jener Gegend. Die Schönheit der weiten Felder, der Heide, Wälder und Seen, der wehmütige Reiz Westpreußens und seiner Lieder hatten es ihm so angetan, daß er sich in Münster, wohin er als Primaner kam, nach Land und Leuten seiner Geburtsheimat* zurücksehnte und erst nach einem starken Anpassungskater das angestammte Niedersachsen lieben lernte. Zu der inneren Zerrissenheit, von der so auch sein Heimatgefühl nicht freiblieb, legte schon die Kindheit und namentlich das Verhältnis zum Vater den Grund. Der Schüler bereits nahm sich das Recht, seinen Neigungen und Launen rückhaltlos nachzugeben, und geriet mit seiner Forscher- und Sammelwut wie mit seiner Vorliebe für die Unterschicht des Volkes und für nächtliche Gelage in Widerstreit zu den Schulgesetzen. Sein Vater, unfähig zu herzenswarmem Anschluß, wandte dem unlenksamen und dickköpfigen Jungen gegenüber ein auf Verneinung und Prügel aufgebautes System täglicher Maßregelungen an, deren offenbare Sinnlosigkeit jede Ehrfurcht untergrub. Der unselige Mißbrauch religiöser Übungen zum Strafmittel hat auch diesem Kinde eines streng katholischen Hauses die Kirche verleidet und so dem frühen Verlust des Glaubens bei der naturwissenschaftlichen Beschäftigung und im Umgang mit freisinnigen Studenten- und Literatenkreisen vorgearbeitet. Loens stand dem Christentum bald völlig gleichgültig, ja mit Abneigung und Satire gegenüber und hat die materialistische Weltanschauung nie überwunden. Sie mußte freilich gerade ihn, der ebenso begeisterungsbedürftig wie leicht enttäuscht war, tief unbefriedigt lassen und konnte ihm weder inneren Halt noch einen Sinn für das Leben bieten, das ihm ‚ein schlechter Witz' war. Hemmungslos verfiel er den Trieben, die er dann, wie üblich, gegen ‚Frömmler und Heuchler' verteidigte, und unter dem Nachgeschmack einer verfehlten Zucht lehnte er sich gegen jede Zucht und Autorität auf. Der zechlustige und vorurteilslose Kreis um Landois, dessen Besonderheit in der Münsterschen Luft er witzig festgehalten hat, ist da, so viel er den Dichter und Naturforscher anregte, dem Menschen schwerlich zum Heile gediehen. Seine vor nichts einhaltende Kritik und Satire — auch dem gegenüber, was er, wie die revolutionäre Literaturmoderne, eben vergöttert hatte — war wieder nur Ausdruck seiner inneren Zerrissenheit. Die Selbstzucht, die Liliencron einmal auf seine Fahne schreiben wollte, fehlte diesem seinem Verehrer (der daneben besonders für W. Busch und die Droste schwärmte) durchaus, und daran ist er gescheitert. Wohl konnte er auch gründlich arbeiten und als Dichter wie als Forscher (na-

* Geboren 29. August 1866 zu Culm a./W.

mentlich über die Holzläuse) Treffliches leisten; aber auch da wie sonst, sogar im Anschluß an Menschen, ließ er sich ganz von der Laune treiben. Daß er bei aller Begabung ein immer schlechterer Schüler wurde, dreieinhalb Jahre in Prima saß, dann ohne irgendeinen Abschluß sieben Semester (in Münster, Greifswald, Göttingen und wieder Münster) verbrachte, dabei durch Saufen und Raufen, Rempeln und ‚Mädelpürschen' von sich reden machte, das mußte sein Verhältnis zum Vater noch verschlechtern; wenn schon zunächst noch ‚die endlose Liebe, Pflichttreue und Schaffenslust der Mutter', die nach ihm noch 14 Kinder geboren hatte, den immer weiter klaffenden Spalt überbrückte. Sein steter grober Leichtsinn in Geldsachen, der ihm schließlich einen nie verwundenen Ausschluß c. c. aus seiner geliebten Verbindung zuzog, steigerte zudem die Sorgen der kinderreichen Familie. Schließlich wurde die Entfremdung so arg, ‚daß der Vater dem Sohne die Teilnahme an der Beerdigung der Mutter verweigerte und der Sohn dem Vater bei zufälligem Begegnen kalt vorüberging'.

Bald ‚von gewinnender Liebenswürdigkeit und Feinheit, von prächtiger Kameradschaftlichkeit, besonders einfachen Leuten gegenüber', bald ‚von solcher Launenhaftigkeit, Eitelkeit und Unumgänglichkeit, daß man sich vor seinem Besuche geradezu fürchtete'; hier ‚rauhbeinig und rücksichtslos, dort treu und aufopfernd hilfreich', im Grunde immer der verbummelte Greifswalder Radaustudent — so schildern ihn schließlich seine nächsten Vertrauten und — er sich selbst.

Das Recht des Gatten scheint er bei einer Liebe zu einer Frau doch noch geachtet zu haben; aber Mädchen waren ihm Freiwild, und vom Nachtschwärmen konnte er nicht mehr lassen. Selbst seine Verlobung und der Wunsch, einen Hausstand zu gründen, halfen ihm nicht mehr heraus. Sie führten ihn zur Journalistik. Aber wie er sich früher schon nicht zu gut gewesen war, anonym für das ‚Kaviar'-Schmutzblatt zu schreiben, so wechselte er jetzt in Not das national-monarchistische Lager in Kaiserslautern mit dem sozialdemokratischen in Gera und — verlor beide erste Stellen durch seine planlose Zecherneigung und dienstliche Unzuverlässigkeit. Nach einer Cholera-Berichterstattung in Hamburg ging er im Herbst 1892 nach Hannover. Mit diesem vorläufigen Ende seiner Wanderjahre schließt auch der Band.

Wer seine Schriften kennt, weiß, daß der Mann sich in den folgenden 22 Jahren nicht mehr wesentlich geändert hat, und dieses Bild seiner ersten Lebenshälfte bestärkt die früher* ausgesprochene Vermutung, ob der Soldatentod nicht ihm und uns seinen weiteren Nieder- und Untergang erspart hat.

Hans Norbeck.

Kunst

Die religiöse Landschaft. Joris Karl Huysmans' Roman ‚Die Kathedrale', eben in deutscher Übertragung erschienen,** ist im Grunde ein mit mystischen und liturgischen Notizen beladener Traktat über christliche Kunst: entzückter

* Jhrg. 12 Bd. I S. 743 a. E.

** Kurt Wolff-Verlag, München. Warum hat der Verlag die Übersetzung der Hedda Eulenberg, wo doch unzählige gelehrte Notizen über die beiden Bände verstreut sind, nicht von einem Fachkundigen durchsehen lassen? So blieben die Eigennamen (wohlverstanden nicht die französischen) einfach unübersetzt: die hl. Reine (Regina), der hl. Pacôme (Pachomius), Franziska Romaine (Romana), der heilige Nil (Nilus). Falsche Übersetzungen sind: Epiphanias (Epiphanius), Sankt Georg, der Papst und Kirchenlehrer. (Gregor), das (der) Narther, der Menolog (das Menologion), muffarabisch (mozarabisch). Ichtos (Ichthys), das (der) Chor der Engel, die Prosa des hl. Sakraments (Sequenz vom hl. Sakrament) — Proben, die beliebig vermehrt werden könnten!

Lobpreis auf ihre mittelalterliche Erscheinung, ingrimmige Abrechnung mit ihrer modernen. Unter den Künstlern seiner Generation läßt Durtal, der Held der Dichtung, nur einen einzigen gelten: Charles Dulac; ihm billigt er zu, daß er sich wagen dürfe an die großen Gegenstände der Kirche. Und doch hat diese Gegenstände Dulac nie behandelt. Er schuf Landschaften. Aber auf diese Arbeiten wendet Huysmans eine Definition der Landschaft an, die sie einen ‚Seelenzustand' nennt. ‚Der Künstler', so sagt er, ‚hatte diese Gefilde mit seinem Glauben durchtränkt', und er nennt die bedeutendsten dieser Landschaften bei ihrem Namen: Stella matutina, Spiritus sancte Deus, Jesu sol iustitiae. Ihrem Titel zum Trotz waren es reine Landschaften ohne jedes symbolistische Beiwerk, ‚nach der Natur gemalt, doch mehr mit der Seele als mit den Augen erschaut, mit einer Seele, die laut den Lobgesang Daniels und die Psalmen Davids sang, und die wie sie das Thema wiederholte: daß die Erde und die Elemente da seien, um ihren Schöpfer zu preisen'.

Religiöse Landschaften hat es auch vor Charles Marie Dulac († 1899), hat es schon bei den Chinesen des 7. Jahrhunderts gegeben. Aber nie sind sie, vielleicht abgesehen von Kaspar David Friedrichs Landschaften, auf deren religiösen Gehalt hier kürzlich hingewiesen wurde, so mit Bewußtheit geschaffen worden (womit nicht gesagt sein soll, daß sie dadurch auch schon an religiöser Tiefe gewonnen), mit solch geradezu programmatischer Ausgesprochenheit.

So läßt der konkrete Einzelfall Dulacs, dessen Werk eine hier erschienene Studie Karl Muths* in Deutschland bekannt machte, es nicht mehr als ‚ein kühnes Unterfangen' und ‚Wagnis' erscheinen, den Begriff der Landschaft und den des Religiösen in Verbindung zu bringen, wie es noch Oskar Beyer in seinem Buche ‚Über religiöse Naturmalerei und ihre Meister': ‚Die unendliche Landschaft',* das eben diese Verbindung herstellt, bedünken will; der Fall Dulacs sollte aber auch davor bewahren, die grundsätzliche Möglichkeit religiöser Landschaftsdarstellung mit Beyer vom Pantheismus aus zu beleuchten. Die Frage nach der Darstellung religiöser Landschaft wie der Landschaft überhaupt läßt zuerst die Frage nach dem Naturgefühl stellen. Unser abendländisches Naturgefühl erwacht mit der Renaissance, aber keineswegs aufgeweckt durch die neuentdeckte pantheisierende Antike, sondern ursprünglich durch den heiligen Franz von Assisi und die franziskanische Bewegung. Beyer sieht im Entstehen der Landschaft ein Zeichen für die Wendung eines Volkes von der religiös gebundenen Kultureinheit hin zu individuellen Lebensformen. Mit der Landschaft fange die Kunst an, zweckfrei zu werden, sie werde es überdrüssig, noch weiter religiösen, kirchlichen oder repräsentativen Bedürfnissen zu dienen. Bei diesen Sätzen scheinen die Akzente nicht ganz richtig gesetzt zu sein. Beyer weist selber an anderer Stelle darauf hin, daß die Naturschilderung bei Künstlern entstand, die in Städten ansässig waren. Tatsächlich ist hier der Anstoß zur Entwicklung des Naturgefühls und damit der Naturschilderung zu suchen. Erst bei der Trennung des städtisch gewordenen Menschen von der Natur wird sein bisher naives Verhältnis zu ihr bewußt und die ersehnte Natur Gegenstand seiner Kunst. So war es in der Antike. Aber die alexandrinischen und römischen Stadtmenschen, welche die Landschaft in ihren bukolischen Idyllen besangen und sie hereinholten an die Wände ihrer Säle (durchaus zur Befriedigung ‚repräsenta-

* **Hochland IX 11, August 1912: hier sind auch die von Huysmans erwähnten und auch andere Steinzeichnungen Dulacs wiedergegeben.**

* **Mit 34 Bildwiedergaben. Furche-Verlag, Berlin.**

tiver Bedürfnisse'), diese pantheistischen Intellektuellen der Spätantike schleppten die Zivilisation, der sie zu entrinnen gedachten, in die Natur ein, caelum, non animum mutant, wie einer der Ihren sagt. Sie finden nicht die unberührte große, göttliche Natur, sie finden nur Lappen ihres Gewandes, in die sich die Corydon und Tityrus mummen. Wohin sollte denn auch der pantheistische Mensch sich flüchten, wie sollte er sich entgehen, da alles ein Kreislauf ist, ohne Spannung von Gott zur Welt, von Seele zu Gott, vom Menschen zur Landschaft? Als sich der Heilige von Assisi aus der Erstickung der städtischen Zivilisation rettete in die Armut und in die Natur, ließ er sich wahrhaft dahinter, denn in der Armut und in der Natur flüchtete er zu seinem Schöpfer und Erlöser. Und diese Hinkehr zur Gottesnatur war keineswegs eine Abwendung ‚von der religiös gebundenen Kultureinheit'. Franz stand in ihr festen Fußes. Immer wiederholt sich das Erlebnis Franzens, wenn der christliche Maler die Natur schaut und gestaltet. Dulac, der Schöpfer der von Franz inspirierten Bildfolge ‚Le Cantique des Créatures', schreibt einmal aus Assisi: ‚Ich finde, daß diese nackte Landschaft ohne Bäume, aber voller Hügel, die überall den Horizont und die Sonne zeigen, wie dazu geschaffen ist, um mit dem hl. Franz den Gesang an meinen Bruder, die Sonne, zu singen.' An den Franz des Alvernerberges gemahnt ein anderes Wort Dulacs: ‚Wenn alles, was in der Schöpfung schön ist, für den christlich fühlenden Menschen einigen Reiz hat, so doch nur mit Bezug auf den schmachvollen Tod unseres Herrn.'

Wie aber liegt nun grundsätzlich das Verhältnis zwischen Landschaftsdarstellung und Religion? Die Aufklärungen, die Beyer darüber gibt, scheinen uns nicht weit zu reichen. Nach Beyer kann nicht der ‚religiöse' Gegenstand als das entscheidende Merkmal religiöser Kunstleistung betrachtet werden, sondern einzig und allein die persönlich-seelische Gesinnung oder noch deutlicher: das religiöse Erlebnis. Diese Feststellung soll allerdings nur für Werke gelten, die nicht mehr religiös bedingten Kulturkreisen entstammen — eine bedeutsame Einschränkung; wenn dann freilich die Renaissance eine ‚bewußt und ausgesprochen unreligiöse Kulturbewegung' genannt wird, so können wir dem nicht beipflichten. Die Renaissance hat neben anderen auch religiöse Wurzeln, wie ja die Idee der Renaissance, der regeneratio, aus christlichem Bewußtsein stammt, auch ist sie in ihrem ganzen Verlaufe von der Spannung religiöser und unreligiöser Elemente erfüllt gewesen. Die Renaissancemenschen lebten eben in einer trotz allem noch geschlossenen Welt religiöser Gegenständlichkeit, im Bannkreis der Kirche und der von ihr repräsentierten objektiven übernatürlichen Wirklichkeit, deren Macht sie sich nicht zu entziehen vermochten. Beyer aber unterschätzt in religiösen Dingen die Bedeutung des Objektiven; er stellt alles auf ‚Gesinnung', ‚Erlebnis', ‚Stimmung', ohne zu bedenken, welche Kraft vom Objekt auf den Erlebenden ausgeht, in welchem Maße mit dem Inhalt die Form wächst. Dieser Formalismus erklärt sich bei ihm aus seiner liberalen, man kann nicht mehr sagen: modernen subjektivistischen Religionsauffassung; aber auch aus dem Zwang, seine These: die religiöse Landschaft, zu beweisen. Der ‚religiöse Gegenstand' existiert für Beyer nur im Bereich der Mythologie (worunter auch das christliche Dogma und die heilige Geschichte verstanden wird). Nun gibt es aber offenbar Kunst, nämlich Landschaftsdarstellung, die solche Gegenstände nicht enthält, aber nichtsdestoweniger unzweifelhaft religiös ist. Ergo kann es nur am Subjekt liegen. Nun wird sich aber herausstellen, daß die Landschaft durchaus ein religiöser Gegenstand ist.

Hier muß freilich zuerst darauf ge-

drungen werden, daß man Antwort gibt auf die Frage nach dem Inhalt des religiösen Erlebnisses, und wenn wir darauf ein ‚Je nachdem' als Bescheid erhielten, so dürften wir uns nicht zufrieden geben und müßten wenigstens die Frage nach dem Sinn der Religion stellen. Wenn Oskar Beyer der naturalistischen Malerei, die er als Ausdruck der materialistischen Weltanschauung kennzeichnet, in seinem Sinne, also von der Form und nicht von einem möglicherweise ‚mythologischen' Inhalt her, religiöse Wirkungen (wenn auch nur in schwachem Maße) zuschreibt, so setzt er eine materialistische Spielart der Religion voraus. Vom Pantheismus her sucht er die religiöse Landschaft zu begreifen, Pantheismus gefaßt als ‚Sammelbecken für alle religiösen Erkenntnisweisen, die dem Dualismus und der Mythologie entgegenstehen'. Wie ohne irgend ein dualistisches Element religiöse Kunst und hier im besonderen eine religiöse Landschaft möglich sein soll, bleibt für uns ungeklärt.

Fassen wir Religion mit Augustinus als Rückverbindung mit dem unendlichen Gott, so muß in der religiösen Landschaft der Weltvordergrund sich teilen und aufleuchten der göttliche Welthintergrund; oder als Beziehung des Abhängigen und Zufälligen zum Absoluten (immer steckt darin ein dualistischer Kern), so muß die religiöse Landschaft aus ihrer zufälligen Bedingtheit und Vereinzelung mit eins in den Weltenzusammenhang gerückt erscheinen als ein Fragment, zu dem der Blick des Künstlers das Ganze hinzusieht. Aber reden wir doch als Christen! Die Absolutheit des Christentums schließt ja keineswegs aus, daß nicht auch außer seinem Bereich religiöse Kunst, religiöse Landschaftsdarstellung möglich sei; sie entsteht auch dann nach seinen selben Gesetzen, nur unbewußt.

Gott hat die Natur erschaffen; erschaffen, auf daß er in ihr verherrlicht werde. ‚Die Natur', so schreibt nach einer Schweizerreise Dulac, ‚ließ mich denjenigen kosten, dem ihre Seele lobsingt. Sie ist uns wie eine Schwester, und sie sucht uns im Gnadenschmuck ihrer Anmut zum Lobe ihres Schöpfers heranzulocken. Sie klagt, daß so viele nur ihrem Äußeren huldigen und sie zu einer Buhlerin machen: ihre Seele, was ist sie anders, als die greifbare Schönheit des Himmels? Ihr Körper wird eines Tages verklärt sein.' Von Dulacs ‚Cantiques des Créatures' hat man denn auch gesagt, bei ihrem Anblick verharre die Seele weniger bei dem, was sie darstellen, als bei dem, was sie wachrufen, und berühre wie der Vogel die Erde nur, um desto leichter den Aufschwung gen Himmel zu nehmen. Die Natur als Gottes unmittelbare Schöpfung ist im Gegensatz zum Gebilde der Menschenhand ein ‚religiöser Gegenstand'. Darum kann man eine Landschaft religiös darstellen, ein Automobil wohl kaum. Daher ist die Art, wie Beyer Inhalt und Form auseinanderreißt, irrig. Wenn aber die Natur ein religiöser Gegenstand ist, muß dann nicht schon ihre getreue Wiedergabe religiöse Kunst sein? Nicht doch. Die Natur, wie sie sich den Sinnen darbietet, ist zugleich Offenbarung und Verhüllung Gottes. Bei Paulus steht ein tiefes Wort über die Natur: Der Nichtigkeit ist die Schöpfung unterworfen worden. Aber sie wird befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Gotteskinder. Wissen wir doch, daß die ganze Schöpfung mitseufzt und mit in Wehen liegt bis auf den heutigen Tag. — Von Adams Schuld fiel auch ein Schatten auf die Natur. So ward der Glanz der jungen Schöpfung getrübt und die Natur konnte die Schönheit, die Gott keimhaft in sie gelegt, nicht zum Lichte gebären. Des Künstlers Sendung aber ist es, dem ‚sehnsüchtigen Harren' der Schöpfung entgegenzueilen und ihre verborgene Schönheit ans Licht zu heben. Im Anfange war die Land-

schaft des Vaters, die paradiesische Landschaft im Frühlicht des Schöpfungsmorgens. Gott sah, daß alles gut war. Am Ende, wenn die Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge, tempora restitutionis omnium, anbrechen, wird die Landschaft des Sohnes sein. In der Verborgenheit leuchtet sie schon unter uns seit dem Ostermorgen, schon schien ihr Glanz durchzubrechen während vierzig Tage um den See Genesareth, aber offenbar wird sie erst werden am Ende. Und zwischen der Landschaft des Vaters und der Landschaft des Sohnes liegt die Landschaft dieses und jedes Augenblicks, die des Pneuma: dem Auge des Künstlers, der den Heiligen Geist hat, öffnen sich vom Sturm getrieben die Wolken, ihm bricht die göttliche Sonne durch, und er sieht in ihrem Glanze, ein Prophet, die Landschaft verklärt wie am ersten Tag, wie am Ende der Tage, er nimmt die nova terra vorweg.

Wer den Pantheismus zu Hilfe holt, um die religiöse Landschaft zu erklären, vergißt eines: der Gott der Christen ist nicht nur jenseits der Natur, er wohnt ihr auch inne. Sein ist nicht nur die Weltschöpfung, sondern auch die Welterhaltung, die nach einem Worte St. Augustins eine Fortsetzung der Weltschöpfung ist. Der Christ, der hinter den Weltgestalten den Schöpfer ahnt, betet in Augenblicken frommen Hochgefühls angesichts einer Landschaft wohl den eucharistischen Hymnus: Adoro Te devote / Latens Deitas / Quae sub his figuris / Vere latitas. Der Künstler, der aus solchem Erlebnis die verborgene Gottheit aus dem Grunde einer Landschaft aufleuchten läßt, schafft die religiöse Landschaft.

Was die Publikation Beyers wertvoll macht, sind die vom Autor gut ausgewählten und vom Furche-Verlag trefflich vervielfältigten Abbildungen, welche von den Chinesen bis zur Moderne reichen. Die Grünewaldsche Landschaft, die wir hier wiedergeben, ist ein Ausschnitt aus der ‚Beweinung', der Predella des Isenheimer Altars. Ob man diesen Landschaftshintergrund von seinem Bilde loslösen darf? Was liegt hier anders vor als ein Motiv der mittelalterlichen Marienklage: die ganze Natur trauert um den Herrn, der ins Grab gelegt wird, und stimmt ein in die Totenklage Mariens und des Liebesjüngers. Der Fels, in Schmerz erstarrt, die beiden gekrümmten Bäume nehmen, zwischen die Figuren des Vordergrundes und die Landschaft gestellt, die Klage der Beweinenden auf, die dann in das ferne Flußtal verzittert. Der Raum der Landschaft ist hier eine Ausweitung und Fortsetzung der Personen, die er umschließt. Statt zu loben, klagt die Natur; auch hier ist sie als Kreatur dem Menschen geschwisterlich gesellt. Verstärkt bei Grünewald die Landschaft nur die Geste des Menschen, so trägt sie auf dem Höllenbilde des Hieronymus Bosch, das wir zur Ergänzung der Monographie entnommen haben, die Walter Schürmeyer dem kongenialen flämischen Zeitgenossen Grünewalds gewidmet hat,* ihrerseits die Menschen, nicht anders wie sie Bäume, Felsen und Vögel trägt. Man denkt an das Höllenbild, das aus der Bitte des Totenoffiziums aufsteigt: Libera animas de profundo lacu, ne absorbeat eas tartarus. Diese Tartaruslandschaft mit ihrem stygischen See hat die Seelen in sich verschluckt. Die Landschaft des Bosch wie des Grünewald empfängt ihren metaphysischen Zug nicht zuletzt vom Lichte. Aber das Licht, das über der Landschaft der ‚Beweinung' liegt, ist ein gleichmäßiger Schimmer der Verklärung. Das unstete Licht Boschs läßt aufschrecken wie der Widerschein einer Feuersbrunst, einer Naturkatastrophe. Der geknickte, überhängende Fels ist Bedrohung. Das Leben, das diese Landschaft

* ‚Hieronymus Bosch', mit 57 Lichtdrucktafeln, Rudolf Piper & Cie., München. Auf dieses monumentale Werk wird hier noch zurückzukommen sein.

belebt, nein, tötet, verdoppelt ihre Trostlosigkeit. Denn dieser Baum, der noch in solch höllischer Landschaft vegetiert, wird ja nur am Leben gehalten, um in ewig sich hinziehendem Tode zu verdorren. Die einsam hockenden Nachtvögel, freudlos und böse, leben wohl, aber ob sie die schweren Flügel schlagen oder die heisere Stimme hören lassen, dieses Leben ist Tod. Hier ist das bildgewordene metaphysische Grauen. Auch dieser Bosch ist eine mystische Landschaft: es gibt auch ein mysterium iniquitatis.

Vielleicht halten sich Mensch und Gefilde die Wage in Carl Mense's (geb. 1889) ‚Landschaft mit barmherzigem Samariter', die als Ausblick in die Zukunft Beyers Bilderfolge beschließt. Der lautlose Schnee, der diese Gegend zudeckt, der Weg, der im Zickzack in den schimmernden Horizont führt, die zum Himmel weisenden kahlen Bäume, das alles bringt den Eindruck einer stillen Unendlichkeit hervor, der noch eindringlicher wirkt, wenn man die in den weiten Raum hineingestellte kleine Menschengruppe betrachtet. Man spürt die Angst, die in dieser Unendlichkeit bei sinkendem Tag den eben noch hilflos Daliegenden bedrängte, man spürt nun seine Geborgenheit. Es ist die Geborgenheit der Menschenseele, die klein und nackt eben noch bangte und fror in der Unendlichkeit, bis sie eben diese Unendlichkeit als des ewigen Gottes Schoß erkannte.

Dr. Friedrich Fuchs.

Verschiedenes

Der ‚Nobel'. Das Verhältnis

zwischen auswärtiger und innerer Politik ist erst jüngst im ‚Hochland' sehr eingehend dargelegt worden. ‚Primat der auswärtigen Politik über die innere' als Grundgesetz, verhängnisvolle Beeinflussung der auswärtigen Politik durch die innere in praxi, waren die Grundgedanken der vortrefflichen Untersuchung. Die letztere Tatsache macht es jedem Beobachter fremder Politik zur Pflicht, auch die innere Politik der anderen Staaten im Auge zu behalten. Es ist kein Zweifel, daß wir darin in Deutschland zu wenig tun. So leicht wir ‚die Innenpolitik der Heimat überschätzen, unterschätzen wir die Bedeutung der Innenpolitik des Auslandes'. Dieser wahre Satz ist der Leitgedanke, der das ‚Handbuch des Staatsmannes' von Alfons Nobel (Wieland-Verlag, München 1923) entstehen ließ, um der mangelnden Kenntnis der inneren Politik der außerdeutschen Staaten abzuhelfen. Es ist ein Nachschlagewerk, das in alphabetischer Reihenfolge Staatsform, Bevölkerung, Religion, Partei und Presse sämtlicher Staaten in knapper Form darzustellen sucht. Der Nutzen eines solchen Nachschlagewerkes liegt auf der Hand. Wie undurchsichtig ist uns nur z. B. das Parteiwesen des modernen Frankreich, wie verschiedenartig der Aufbau der inneren Politik in den einzelnen Staaten Europas! Hier wird das Handbuch von Nobel rasch Aufschluß geben. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern sind sehr gut herausgearbeitet, was besonders bei einem Vergleich der Kapitel über Frankreich und über England in die Augen fällt. Es kommt einem erst bei der Lektüre dieser zusammengefaßten Charakteristiken zum Bewußtsein, wie grundverschieden diese beiden demokratischen Staaten in ihrem inneren Aufbau sind. Ganz anders wiederum ist die innere Politik der Vereinigten Staaten; die neueste Form eines politischen Staatswesens, die russische Sowjetrepublik, ist sehr anschaulich gezeichnet. Das Geschichtliche ist soweit als notwendig mitherangezogen. Allerdings wäre zu wünschen, daß bei einer neuen Auflage der Verfasser noch mehr auf das Programmatische der einzelnen Parteien eingeht und auch die geschichtliche Entstehung wenigstens der wichtigsten Parteibewegungen, die auch für die Parteibildung anderer Länder maßgebend ge-

worden sind, schildert. Die parlamentarische und demokratische Bewegung in Europa ist doch schließlich von einigen wenigen Grundkräften ausgegangen, die als Vorbilder auch auf die anderen Länder hinübergewirkt haben, wobei sie allerdings mannigfaltig von den besonderen Kräften des aufnehmenden Landes umgestaltet worden sind. Gewiß wird der Umfang des Buches dabei größer werden, aber es würde auch an innerem Werte noch gewinnen. So manches Handbuch hat schon mit einem ähnlich schmalen Bande begonnen wie das Nobelsche und ist schließlich zu einem stattlichen Lexikon ausgewachsen. Möge dieses auch dem Nobelschen Buche beschieden sein, denn es ist mit ihm ein vortrefflicher Anfang gemacht!

Ein ähnliches Unternehmen ist der im ersten Jahrgang vorliegende Politische Almanach Pola 1923, herausgegeben von Maxim. Müller-Jabusch (Verlag des Politischen Almanachs, Berlin SW 68). Hier stehen die innerstaatlichen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und Einrichtungen des Reichs und der Länder überragend im Vordergrund. Die Organisationen der Wirtschaft und des sozialen Lebens sind dabei wiederum bevorzugt. Auf etwa 450 Seiten im Taschenformat ist unter praktischen Gesichtspunkten eine ungeheuere Fülle von Stoff verarbeitet, die es aber dank übersichtlicher Gliederung doch nicht schwer macht, sich über alle öffentlichen Anstalten mit den Adressen ihrer Vorstände usw. schnell zu unterrichten, von den führenden Politikern der Gegenwart die wichtigsten Lebensdaten bei der Hand zu haben. Sehr schätzbar sind die Übersichten über die große, auch ausländische Presse; ferner der Abschnitt über die großen internationalen Gesellschaften und Bureaus und nicht zuletzt die sehr lehrreiche Zusammenfassung der Bestimmungen des Vertrags von Versailles, in bezug auf den es im Vorwort heißt, daß er dem deutschen Volk, obwohl doch sein Leben und Sterben davon abhänge, sowohl was die Bestimmungen als auch was die Durchführung des Vertrags anlange, viel zu wenig bekannt sei, nicht ohne Schuld der deutschen Behörden, die es nicht verstanden hätten, dem eigenen Volk wie auch dem Ausland das Notwendige mit aller Eindringlichkeit zu sagen. Hier ist ein Versuch dazu gemacht. Allein schon um dieses Abschnitts willen verdient der ‚Almanach‘ weiteste Verbreitung. Im übrigen ist er eine gute Ergänzung des ‚Nobel‘. **

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes vergl. den Artikel ‚Die religiöse Landschaft‘ auf S. 330. ‚Die Hölle‘ von Hieronymus Bosch (Venedig, Akademie) ist der bei R. Piper & Co., München, erschienenen Monographie von Walter Schürmeyer ‚Hieronymus Bosch‘ entnommen, die Landschaft aus der ‚Beweinung‘ Grünewalds (Isenheimer Altar) sowie die ‚Landschaft mit barmherzigem Samariter‘ von Carl Mense (München, Sammlung Goltz) dem im Berliner Furche-Verlag erschienenen Werke von Oskar Beyer ‚Die unendliche Landschaft. Über religiöse Naturmalerei und ihre Meister‘.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.

Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst · Herausgegeben von Karl Muth

Zehntes Heft 1923/1924 * Einundzwanzigster Jahrgang

Juli

Jos. Kösel'sche Buchhandlung München u. Kempten


Friedrich Gottlieb
Klopstock.


Hoch-
land

Klopstock / Von Karl Muth

Wenn sich unser Volk in seiner heutigen politischen und wirtschaftlichen Versklavung fragt, wo der Hort seiner Freiheit ist, wo es sich unerreichbar jedem Feind als eine fest verbundene Einheit fühlen und von wo es am wirksamsten an der inneren und damit auch an der äußeren Wiederaufrichtung seiner europäischen und Weltgeltung arbeiten kann, so bleibt ihm als Erstes und Wichtigstes das geistige Reich, das allen offenliegt in der gemeinsamen Sprache. Die Sprache, und zwar die bewußt gehegte und gepflegte Sprache ist das deutlichste, untrüglichste Kennzeichen des Willens zur Volkspersönlichkeit. Ein Volk, das seine Muttersprache vernachlässigt, gibt sich selbst auf, übt Verrat an seinem Ursprung, trennt sich von der Quelle, aus der ihm der Volksgeist geboren wurde, und überantwortet sein höheres Leben einer Bastardierung, in der alle Sondereigenschaften untergehen und die Volksindividualität vernichtet wird. Sprache ist verdichteter, hör- und austauschbar gewordener Geist, und wie sich in der Sprache das geistige Leben differenziert, so wird es umgekehrt durch das Instrument einer geistig verfeinerten Sprache auch selber wieder gesteigert und zu umfassenderen Leistungen befähigt. Der Geist ist es, der sich die Sprache baut, und aus dem Bau einer Sprache kann ich auf die Höhe der Geistigkeit eines Volkes zurückschließen. Die Eroberungen, die ein Volk durch entwickelte Sprachkultur auch jenseits der Sprachgrenzen macht, sind unausbleiblich und dauerbarer als jedwede andere Eroberung, denn in jeder charakteristischen Wendung, die ein anderes Volk zu übernehmen sich angetrieben fühlt, vollzieht sich ein geistiger Herrschaftsakt des Gebenden über den Nehmenden. Als wir im 17. Jahrhundert dem russischen Volk zum Vorbild wurden in Dingen der Staats- und Gemeindeverwaltung, da vermochten sich die Russen der Übernahme auch vieler Ausdrücke der deutschen Verwaltungssprache nicht zu entziehen, denn wer zuerst die Sache hat, hat auch das Wort dafür, eine Erscheinung, die uns in unserer Abhängigkeit von der Militärsprache Frankreichs greifbar wird und die die ganze Welt in der Rezeption der englischen Sportterminologie noch immer von neuem erfährt. Das sind grobe Beispiele für einen Vorgang, der sich auf allen Gebieten vollzieht bis hinein in die innerste Heiligkeit des Geistes und der Seele, und ich stehe nicht an, zu behaupten, daß die Vitalität eines Volkes steht und fällt mit der Zeugungskraft, die von dem in seiner Sprache verkörperten geistigen Lebenswillen ausgeht. So eng der Umkreis war, in dem die Sprache des jüdischen Volkes gesprochen wurde, die Wirkungen der in dieser Sprache verlautbar gewordenen Begriffe in der selbst durch andere Sprachen uns überlieferten biblischen Form sind dennoch so beispiellos, daß selbst große Kultursprachen wie die griechische und römische sie nicht übertreffen, und die unerklärbare Lebenskraft der jüdischen Rasse ist nur eine andere Form der geistigen Vitalität, die sich hier offenbart hat. Verfolgen wir diesen Gedanken in die Tiefe, so führt er uns zu einer ganz großen Einsicht, die darin gipfelt, daß alles Sprachleben aufs innigste,

weil ursprünglich, mit dem Leben der Religion zusammenhängt, wie denn Sprechen schlechthin, eine Manifestation des Geistes, dem Offenbarwerden des göttlichen Logos im zeitlichen Logos am nächsten steht. So bilden Religion, Sprache und Volkstum noch in einem viel ursächlicheren Zusammenhang, als gemeinhin angenommen wird, eine Einheit, ja diese Einheit ist so groß, daß, wenn auch nur ein Glied daraus gelöst wird, die anderen darunter leiden und schließlich notwendig verkümmern. Wer eine solche Betrachtung als Einleitung zu einem Aufsatz über Friedrich Gottlieb Klopstock, den Dichter des Messias, der religiösen und vaterländischen Oden und Schauspiele und den Verfasser der Grammatischen Gespräche, als weit hergeholt und künstlich empfindet, den hoffen wir eines Besseren zu belehren und ihm bei dieser Gelegenheit zu zeigen, wie schlecht im allgemeinen unser Volk über einen seiner größten Dichter und Sprachmeister unterrichtet ist.

* * *

Schon einmal haben wir Deutsche ein ähnliches Schicksal erlebt wie nach dem Weltkriege, in jener dreißigjährigen Blutsaat, bei der mit dem Zerfall der Ständeordnungen auch das geistige Leben zerrüttet wurde, das an jene Ordnungen geknüpft war.

Der bewußte Zusammenhang mit der altdeutschen und der ritterlich-höfischen Dichtung des Mittelalters war schon vorher unterbrochen, denn mit dem Jahre 1500 ungefähr war der Zeitpunkt eingetreten, wo man aus dieser versunkenen Welt nicht einmal mehr die Glocken der Tiefe läuten hörte. In der größten Sprachleistung des ausgehenden Mittelalters, in dem zu Beginn des 15. Jahrhunderts gedichteten Zwiegespräch ‚Der Ackermann aus Böhmen' des Johannes zu Saaz, spürt man noch den Nachklang ritterlich-höfischer Zucht in Sprache und Lebensart, aber es bleibt ein vereinzeltes Werk des mitteldeutschen Siedellandes, vor dem sich dann bald die unüberbrückbare Kluft auftut, welche die sich allmählich bildende neuhochdeutsche Gemeinsprache von der einstigen Kunstform der mittelhochdeutschen Dichtung trennt. Doch hatte sich immerhin eine charaktervolle Volksliteratur herausgebildet, mundartlich verschieden zwar nach den Landschaften, aber doch von beweglicher und wortreicher Sprache mit volksmäßigen Stilmitteln und nicht geschwächt durch Einmischung völkisch fremder Elemente. Die Gefahr war groß, daß sich mehrere Schriftsprachen bildeten. Im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts rangen nicht weniger als vier Sprachtypen um ihre Selbstbehauptung: in Bayern in der Bibelverdeutschung Ecks das Wiener Kanzleideutsch, in Niedersachsen die niedersächsische Mundart in der mit Bugenhagens Hilfe erschienenen sächsischen Bibel und im Südwesten eine alemannische, die von der Sprache Luthers nichts wissen wollte. Wenn trotzdem Luthers Sprachleistung den Sieg davontrug, so daß Josef Nadler sagen kann, die Bildung mehrerer Schriftsprachen verhindert zu haben, sei ‚das Große an seinem Werk', so wurde das neue Ostdeutsch, und zwar, nachdem der böhmische Ast der neuen Schriftsprache aus Ursachen politisch-kul-

tureller Verschiebung, von denen das genannte Werk Nadlers eine aufschlußreiche Darstellung gibt, nicht weitertrieb, das Meißner Mitteldeutsch der Ansatzpunkt für die Bildung einer gemeindeutschen Schriftsprache. Wenn Burdach, der beste Kenner dieser geschichtlichen Wandlungen, sagt, nicht deshalb sei das Meißner Deutsch allgemeine Schriftsprache geworden, ‚weil Luthers gewaltiges Ansehen und seine ungeheuere schriftstellerische Tätigkeit ihm zu dieser Bedeutung verhalf, sondern weil der mitteldeutsche Osten seit dem ausgehenden vierzehnten Jahrhundert je länger je mehr der Träger der geistigen Kultur, der fortschreitenden Bildung, der politisch territorialen Konsolidierung und Zentralisierung war, weil hier die große Befreiung der Geister erfolgte und andauerte, deren sichtbares Werkzeug allerdings das Genie Luthers ist, weil hier zuerst Schulen und Universitäten nationale Kräfte entfalteten, weil hier zunächst und langehin eine nationale gebildete Literatur erwuchs,' so ist bei dieser im Ganzen gewiß unanfechtbaren Erklärung nur auf einen Umstand zu wenig Nachdruck gelegt, der für alle Sprachentwicklung und -durchsetzung von jeher wesentlich mitentscheidend war und dem durch die Wendung von der ‚großen Befreiung der Geister' nicht genug getan wird, ich meine die starke religiöse Grundwelle, die auch in Luthers Genie Kräfte der Tiefe entband und sprachliche Schätze ans Licht hob, wie sie nur eine seelisch stark erregte Zeit zu finden vermag. So hatte schon die mystische Welle in die böhmische Sprachkultur des Johannes zu Saaz hineingewirkt, so ist der ‚Sprachriese Notker' in der karlingischen Renaissance von religiösen Grundkräften getragen und so haben später, Klopstocks Leistung befeuernd, die Brüderbewegungen schöpferische Energien entbunden.

Aber zunächst wurde auch diese in Luthers Bibelübersetzung gipfelnde Entwicklung wieder unterbrochen und dem Trieb einer schier unabsehbaren Verwilderung Tür und Tor geöffnet. Wir nähern uns, um mit Jakob Grimm zu sprechen, der ‚unseligsten Zeit, die auf den Dreißigjährigen Krieg, Deutschlands innerste Schmach, folgte, als beinahe jedes Gefühl der Würde unserer Sprache und Nation erloschen war'. Und unsere ohnehin ‚von Natur blöde Sprache' leidet noch heute, so behauptet dieser größte Erwecker des deutschen Sprachgewissens, an den pedantischen Unarten im Sprachgebrauch jener Jahrhunderte. ‚Was sich der gesunkenen Sprache des 16. und 17. Jahrhunderts Verkehrtes festsetzte, nennt man nationale deutsche Entwicklung,' sagt er mit Ingrimm spottend.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, über den von der Scham über das gedemütigte Deutschtum hervorgetriebenen Willen zur Sprachverbesserung im Wettbewerb mit Romanen und Engländern und seine Regungen in Männern wie Opitz, Moscherosch, Gottsched, Adelung und anderen zu sprechen, obwohl Sprachgeschichte, mit Rudolf Hildebrand zu reden, heute wieder mehr als je die ‚fast noch einzig reine und schmerzlose Darstellung unseres armen Vaterlandes' ist, es wäre auch ein zweckloser Versuch, durch diese Vorläufer und Gleichstrebenden eine Erscheinung wie Klopstock zu erklären, denn das

Genie ist immer nur für Unwesentliches seiner Zeit verpflichtet, da es ja gerade seine Mission ist, ein Wesenhaftes zur Geltung zu bringen. Und in der Tat, wir gewahren nirgends, daß Klopstock in diese Bemühungen mit den Mitteln und Methoden dieser Männer eingegriffen hat, ja er fühlte sich ihnen nicht einmal wesentlich verpflichtet und konnte in seinen alten Tagen noch von Adelung als von einem Ignoranten und naseweisen Schulknaben sprechen, der ohne Kritik und Geschmack sei. Sein Verfahren war ja nicht Sprachkritik, sondern Sprachschöpfung, er war Gesetzgeber aus Berufung, nicht von Beruf. Längst ehe ihm sprachliche Probleme aufgingen, wurde ihm die Sprache zum Gefäß seines übervollen Herzens, seiner strömenden Empfindung, seiner quellenden Phantasie. Im 21. Lebensjahre noch als Schüler von Schulpforta war ihm, den die Phantasielehre der Schweizer gesäugt hatte, auf der Suche nach einem epischen Stoff, in schlafloser Nacht der Messias als Held vor die fiebernde Seele getreten, und schon stand die Wahl nicht mehr in seiner Macht. Mehr ergriffen von dem Stoff, als daß er ihn ergriff, begann er den Entwurf, und so stark fühlte er sich in seinem Bann, daß er schon nach drei Jahren die ersten drei Gesänge der Messiade kundmachen konnte. Was war da plötzlich geschehen? Große episch-didaktische Anstrengungen waren vorangegangen; so überragende Leistungen wie des früh verstorbenen Immanuel Pyra Lehrgedicht ‚Der Tempel der wahren Dichtkunst‘ und Albrecht Hallers ‚Alpen‘ hatten einen neuen Ton zu finden, neue Sprachquellen anzubohren getrachtet. Aber es war wie schon einige Male bei Spee, Scheffler, Günther Lerchensingen bei unverhofftem Himmelsblau und Schneeschmelze, aber kein neuer Frühling noch. Der brach als ein ver sacrum mit einemmal in Klopstock herein. Wie eine der seltsamen Ironien der Geschichte erschien gleichzeitig mit den ersten Gesängen des Messias Gottscheds ‚Grundlegung einer deutschen Sprachkunst‘ 1748. Aber der gewiß nicht unbedeutende noch verdienstlose Mann kämpfte damit auf einem verlorenen Posten. Die tiefsten Strömungen der Zeit hatten ihn unberührt gelassen. Helle Verständigkeit bei völlig ungeschichtlichem Fühlen überantwortete ihn dem kalten Wahn, er könne dem gesamten Deutschland sein Ideal französisch-verständiger Klassizität und eine in diesem Geiste gereinigte Sprache aufdrängen. Für das, was er und seine ‚aufgeklärte‘ Anhängerschaft auszusprechen hatten, mochte sie genügen; ging ihr Erlebnisbereich doch nicht über eine in reiner Empirik begründete Welt- und Lebenserkenntnis hinaus. Gegen sie hatte sich der deutsche Südwesten im Bunde mit den alemannischen Schweizern erhoben. Der Widerstand wurde überall dort rege, wo Reichtum inneren Erlebens, höhere Schau, Inbrunst des Glaubens, Fülle des Herzens sich fanden, und das war in jenen Himmelsstrichen, wo die alte Mystik ehedem ihre Feueradern durch die Lande ergossen hatte und wo die aus den Streitigkeiten des neuen Glaubens, aus seinem Verstandes- und Formelwesen geflüchtete Frömmigkeit der Brüdergemeinden und der Pietisten einen noch nicht ganz erkalteten Boden fanden. Quedlinburg, wo

Klopstock geboren wurde und aufwuchs, gehörte gleich dem nahegelegenen Halle zu den ‚Fruchtgärten des Pietismus'. Das geistige Charakterbild der Landschaft hat Josef Nadler unvergleichlich scharf und knapp mit den Worten gezeichnet: ‚Das freie Stift Quedlinburg war im zehnten und elften Jahrhundert von Frauen, den Schwestern und Nichten sächsischer Kaiser, beherrscht worden. Das ganze Stift seit Jahrhunderten ein Fürstentum der Frauen. Helfta, nordwestlich von Halle, war ein Herd der Frauenkultur im vierzehnten Jahrhundert gewesen. Harz und Brocken hatten die Seele des Ostfalen in ihre belebten Schleier gehüllt. Im sechzehnten Jahrhundert glühten sie vom Widerschein auflohender mystischer Brände. Hier hatte sich eine ganze Teufelssage ausgebildet. Dann scheuchte Spener Bildkraft und Willen auf. Quedlinburg war um 1690 von Sehern und Gesichten erfüllt. Jakob Böhmes Brennen der Gottheit in Zorn und Liebe lohte in Männern und Frauen auf. 1691 kam Magdalena Schultz in Verzückung, und betörte der Goldschmied Heinrich Kratzenstein, aus der Grafschaft Rheinstein, die Stadt mit aufreizenden Weissagungen. Zwar erklärte Spener 1693, Kratzensteins Offenbarungen seien nicht göttlich, und drei Jahre später starb der Verfolgte im Gefängnis; aber wo kam es auf den Inhalt an, wenn das Räderwerk in nie gehörter Weise zu klingen begann. Das war Klopstocks Heimat.'

Aber auch die häusliche Luft, in der Klopstock aufwuchs, war religiös erwärmt. Nicht ungesund offenbar, denn der lebenslustige Knabe führte ein Körper und Geist stählendes Leben in Wald und Busch, und auch als der zum Studium der Theologie Bestimmte die Hochschulen in Jena und Leipzig besuchte, war es nicht asketische Dürre, mit der er seine poetischen Feuer schürte, sondern jene echte quellende Herzensliebe, die sich auf Himmel und Erde erstreckt und keinen Trennungsstrich duldet zwischen sinnlicher und geistiger Schönheit. Das verstanden die schweizerischen Biedermänner in Zürich nicht, als sie erleben mußten, daß der dichtende Seraph für Mädchenlachen und Mädchenlippen nicht taub und stumpf war. So kam es zu dem bekannten Zerwürfnis und dummen Briefklatsch auch über die helvetischen Grenzpfähle hinaus, denn nie war vordem einer, ‚den des Genius Blick, als er geboren ward, mit einweihendem Lächeln sah', in diesen Kreis getreten, und so waren diesen Spießern die ‚Geschäfte großer Seelen unsichtbar stets und verdeckt gewesen'. Schon früher hatte der jugendliche Dichter, in Auflehnung gegen diesen gleichen Geist der Enge und des Argwohns, seiner Leyer ein ‚tibullisches Lied' entrissen. Er lehnt es darin ab, ‚von Küssen entfernt, anderer Küsse besingen!' Und kühn spricht er es aus: ‚ein einziger Blick, von einer Seele begeistert, die von der süßen Gewalt ihrer Empfindungen bebt; und ein Seufzer, mit vollem Verlangen, mit voller Entzückung, ausgedrückt auf einen zitternden blühenden Mund, ein beseelender Kuß, ist mehr als hundert Gesänge mit ihrer ganzen langen Unsterblichkeit wert'. Das mußte fromme, ängstliche Gemüter erschrecken. Wie ließ sich solche ‚Libertinage' zusammenreimen mit

dem Sänger des ‚Messias'? Hier verschüttete doch den heiligen Gral frevelnd der, der vordem mit priesterlichen Händen ‚die geistervolle silberne Flut' geschöpft? Aber hatte Klopstock es nicht in seiner Ode ‚An Gott' ausgesprochen, die gleichen Grundkräfte in der Seele seien es, die Gott in der Geliebten und die Geliebte in Gott umfassen? Da Gott die Seele unsterblich schuf, ‚hauchte er ihr, sein Bild zu schaffen, hohe Begierden nach Ruhm und Glück ein', gab er ihr, herrlicher vor allen andern, eine, die Königin ward, und die seines Bildes letzten und göttlichen Zug trägt, die Liebe. Vereinzelt gesehen, mußte als jugendlicher Überschwang erscheinen, was, aus dem Ganzen erschaut, nur existentielles Liebesgefühl ist. Das spielerische Treiben der Anakreontik ist überwunden. Es kommt ein hoher Ernst in die Dichtung, deren wesensnotwendiger Ausgangspunkt das dichterische Erlebnis wird. So erfaßt, stellt sich die Klopstocksche Empfindung und Begeisterung als der gelebte Ausdruck einer Weltanschauung, als tiefste Wesensart der Persönlichkeit dar. Wo hat sich je in deutscher Zunge ein Dichter, ein religiöser Sänger höher erhoben als Klopstock in seinen Oden an Gott, an den Erlöser? Was immer der religiöse Expressionismus unserer Tage an göttlichem Gefühl mit neuen Sprachmitteln geformt hat, an Inbrunst, Weite und Tiefe wird ihm die Klopstocksche Empfindung immer ebenbürtig, wo nicht überlegen sein. Und ist gar, was den Dichter macht, nicht sowohl die Stärke als vielmehr die Dauer der Empfindung, wer hätte mehr Anspruch, ein Dichter zu heißen als der Sänger des ‚Messias'? — Goethes religiöses Gefühlsleben ist durch drei große dichterische Aufflüge gekennzeichnet (gewiß nicht erschöpft), aus den Tagen genesender Jugend, da er seiner Sehnsucht die Strophe dichtet: Könnt ich doch ausgefüllt einmal — Von dir, o Ewiger, werden! — Aus der Mittagshöhe des Lebens, da er sich den Frieden erfleht mit den brünstigen Versen: ‚Der du von dem Himmel bist' und aus dem Greisenalter, da er den steilsten aller Aufstiege wagt in dem Schluß der Faustdichtung. Dazwischen liegen weite Strecken, auf denen sich die Fülle anderer Gesichte drängt. Klopstocks ganzes Dichten war nur ein großes Ergriffensein vom Göttlichen. Was er damit an Mannigfaltigkeit und gestalthaft sich auslebender Künstlerkraft einbüßt, gewinnt sein religiöses Dichtertum an Intensität und damit an geschichtlicher Bedeutung. Er hat sein ganzes Zeitalter in seinen Reigen gerissen und das hervorgebracht, was selbst ein Gervinus die Wiedergeburt der Dichtung aus der Religion nennt.

* * *

Zu keiner Zeit war unser Volk arm an poetischen Begabungen. Selbst in den trübsten Tagen, da die Dichterherrlichkeit der mittleren Zeit längst versunken war, glühte es von innerem Leben in seinem Sinnen und Denken. Aber die Gefühle zu dichten, sie im Worte zu künden, sie zu gestalten, versagte sich die Sprache. Ihr die Zunge zu lösen, bedurfte es großer Erschütterungen, die neue Brunnen der Tiefe öffneten. An gutem Willen,

ehrgeizigem Verlangen, es den von der Geschichte günstiger behandelten Nationen gleichzutun, hat es wahrlich nicht gefehlt. Die Lehr- und Heldengedichte des Auslandes wurden im Wettbewerb nachgeahmt. Es war ein eitles Geschäftigsein ohne gebietende Mächte im Innern, ohne den Imperativ des Gottes. Was auch sollte diese Seelen glühen machen, die nur Fürstengunst sich zu ersingen trachteten! Liebe des Vaterlandes, dem es am Helden gebrach, Liebe zur Religion, die in dem Stimmengewirr zankender Theologen verstummt war? Das Epos verlangt den Helden, und gerade der Held versagte sich dem Zeitalter. Das empfand keiner so tief wie Klopstock. Die Liebe zur Heimat, zum Bergland des Harz, wo das Andenken Heinrich des Finklers Spuren der Erinnerung hinterlassen hatte, drängte vorübergehend diese Gestalt in seine dichterische Schau. Hat nicht Homer sogar einen Fürsten von Ithaka zum Helden einer Dichtung gemacht? Wohl, aber er hatte gewaltige Mitspieler, Minerva, den Göttervater selber und den ganzen olympischen Hofstaat. Dergleichen ist hier nicht anzubringen, und doch kann das Epos, schon nach der neuen Kunstlehre der Schweizer, ohne das Wunderbare nicht auskommen. Auch sind wir Christen. Christen? Und suchen unsrer Dichtung einen Helden, den Helden?

Der Gedanke ist erschütternd. Wo hat je ein Volk einen Helden gehabt, so göttlich an Taten, so erhaben an Würde, so schicksalsvoll für das ganze Menschengeschlecht, so groß im Erleiden und so sieghaft im Tode wie wir Christen? Und noch suchen wir danach für unsere Dichtung? Was wäre Homer, was Virgil, hätte ihnen die Gunst des Geschickes diesen Stoff gegeben! Wir haben keinen Brief jener Jahre, worin Klopstock eine solche Überlegung ausspricht; aber wer tiefer auf alle seine Äußerungen hinhört, dem ist sie unzweifelhaft so oder ähnlich verlaufen. Erst im 57. Lebensjahre rückblickend, dichtet er in der Ode ‚An Freund und Feind' die beiden Strophen:

Flog und schwebt' umher unter des Vaterlandes Denkmalen,
Suchte den Helden, fand ihn nicht, bis ich zuletzt
Müd' hinsank, dann, wie aus Schlummer geweckt, auf einmal
Rings um mich her wie mit Donnerflammen es strahlen sah!

Welch Anschaun war es! Denn ihn, den als Christ ich liebte,
Sah ich mit einem schnellen begeisterten Blick
Als Dichter und empfand: es liebe mit Innigkeit
Auch der Dichter den Göttlichen.

Das war das Erlebnis des Fünfzehnjährigen! Siebenundzwanzig Jahre hat der Dichter zur Ausführung gebraucht, und als im Jahre 1772 der letzte Band erschien, war die Arbeit nicht vollendet. Bis zur Jahrhundertwende hat er die Feile daran gelegt. Länger als zwei Menschenalter hat in ihm das Feuer gebrannt, an dem diese Dichtung, eines der merkwürdigsten

Werke der Weltliteratur, reifte. Und doch, was wissen die Deutschen von Klopstocks Messias? Jetzt, zu seinem 200. Geburtstage, werden tausend geschäftige Federn ihn loben. Aber, mehr als in seinem Zeitalter notwendig war, möchte man mit Lessing unsern Deutschen zurufen: lobt ihn weniger, lest ihn mehr! Eitles Beginnen! Klopstocks Dichtung kann nur mit gläubigem Herzen oder sie kann nicht gelesen werden. Wer immer sie lesen wollte, wie er Homer gelesen, würde sie enttäuscht aus der Hand legen müssen. So sehr der Gegensatz, hier der sinnenfrohe Homer und dort der übersinnliche Klopstock, mitspricht, er ist nicht das Entscheidende. Viel tiefer greift ein anderer Gegensatz. Als Homer seine Götterwelt dichtete, war sie bereits Mythos. Er konnte sie als eine Maschinerie und als ein heiteres Spiel über dem Spiel brauchen. Um uns an seiner Dichtung als an einem Spiel zu erfreuen, müssen wir so wenig an diese Götterwelt glauben, als er selber daran geglaubt hat. Und doch soll das nicht heißen, Homer wäre ungläubig gewesen. Er glaubte an übermenschliche Kräfte und Lenkung menschlicher Geschicke, aber die anthropomorphe Einkleidung dieser Kräfte war ein reines Phantasiespiel. Was immer man auch zur Verteidigung des Rechts der Dichtung sagen mag, sobald diese Entgeistigung, diese Verkörperung religiöser Vorstellungen beginnt, ist ein Glaube im Abnehmen, nähert sich die Religion dem ästhetischen Spiel. Schiller hat Klopstock entgegengehalten, er habe als Dichter gefehlt, indem er allem, was er behandelt, den Körper ausgezogen habe, um es zu Geist zu machen. Die Bemerkung ist nur halb richtig, Klopstock hat es nur vermieden, seine Welt körperhafter zu gestalten, als für seine Zwecke notwendig war. Er wollte und konnte kein mythologisches Spiel schreiben, weil ihm nicht Mythos war, was er dichtete, sondern erschütterndste Wahrheit. Zugegeben, daß es vom Standpunkt des Dichters als des gestaltschaffenden Künstlers, wie wir ihn heute auffassen, gefehlt war, einen Stoff zu wählen, zu dem als Glaubender Abstand zu gewinnen, so schwer fiel; zugegeben auch, daß Klopstock im Sinne jenes naivgestaltenden Dichterkünstlertums kein Künstler ist: Mit Goethe zu behaupten, es habe ihm das Wesentliche zu einem Dichter überhaupt gefehlt, heißt den Begriff des Dichters gegen alles Zeugnis der Geschichte willkürlich verengen. Klopstock wählte den Stoff, weil er sich allein an ihm als Dichter genug tun konnte. Jeder andere mehr mit dem sinnlichen Auge als mit der lyrischen Empfindung zu fassende Stoff wäre in seinen Händen ein künstlerisches Monstrum geworden. Man darf das zugeben und wird doch damit Klopstocks hohes Verdienst um unsere Dichtung und Sprache nicht im geringsten verkleinern. Denn wenn Dichtung und lyrische Dichtung insbesondere vor allem Kunst der Sprache ist, die Kunst, das Gefühl im Wort erklingen zu lassen so, daß das gleiche Gefühl bei dem Hörer entstehe, wenn der Dichter also nicht mit dem Maler und Bildhauer wetteifert, sondern mit dem Musiker, so hat Klopstock in einer Zeit, da unsere Sprache zu allem, nur nicht zu musikalischen Wirkungen fähig war, das Unerhörte

geleistet. Und das vermochte er nur, weil er von seinem Gegenstand ergriffen war, weil er keinen künstlerischen Abstand zu ihm hatte, sondern mit all seiner Empfindung mitten drin stand und immer neu wieder die Bewegungen seines Herzens sang, die in dem Maße anwuchsen und fluteten, als ihm die Phantasie die großen Bilder der Heilsgeschichte immer neu erschütternd vor die Seele stellte. Denn Heilsgeschichte in hymnischer Betrachtung, Bewunderung, Entzückung, Anbetung und Danksagung ist es, was wir von Seite zu Seite in diesem Messias erleben, für den gewöhnlichen Sterblichen gewiß eine fast nicht zu leistende Hochhaltung des Gefühls, aber deshalb nicht weniger bewunderungswürdig, denn sie ist die seelische Kraftprobe eines Mannes, der so und nicht anders sein mußte, wenn ihm die Rolle in unserer Dichtung zufallen sollte, ihr Erneuerer in der Befreiung unseres Gefühls und seiner Ausgießung in die Sprache zu werden. Und das ist es, warum ich behaupte, daß der durch die Kritik und Skepsis des neunzehnten Jahrhunderts erzogene moderne Mensch den Messias schlechthin nicht lesen kann. Um es wirklich zu vermögen, müßte seine Seele im gleichen Rhythmus mitschwingen, müßte Saiten in sich haben, die den spezifischen Klopstockschen Ton aufzunehmen und festzuhalten fähig wären, müßte er selbst mit allen Kräften sich gern und willig in den Liebesreigen mithineinziehen lassen, in dem die Klopstocksche Muse sich dreht und außerhalb dessen sie hilflos und nicht mehr in ihrem Element ist. Und doch sollten wir Klopstock lesen! Denn wir brauchen wieder seelischen Schwung, Begeisterungsfähigkeit, Liebeskraft. Nun, so mögen jene vorangehen, bei denen sein Wort noch auf verwandte Kräfte stößt. Nicht unter den Gläubigen allein werden sie sein, auch unter den wieder glauben Wollenden. Ihre Zahl ist größer, als man weiß; denn zu ihnen gehören alle wahrhaft Liebenden. Und so seltsam es klingen mag inmitten einer Welt der Streitigkeiten, des Hasses und Völkerneides, unsere Welt ist voll von Liebe. Hier könnte wirklich ‚neues Leben aus Klopstock' quellen. Und so ist es gewiß mehr als nur eine Mode, wenn sich Dichterkreise wie der um Stefan George heute des Messias-Dichters wieder annehmen und durch das begeisterte Sprechen seiner Dichtung dieses Leben zu erwecken trachten. Mit Rezitation im üblichen Verstande, sagt einer der verständigsten Förderer dieser Bewegung, ist da nichts zu machen, und in dieser Behauptung gebe ich Felix Zimmermann vollkommen recht. Klopstocks Hexameter ist ein ihm eigenes Versmaß, das seine schönsten Wirkungen dort tut, wo es nicht als solches gelesen wird. Doch das wäre ein langes Kapitel, das nicht hierher gehört.

Man hat auf katholischer Seite den Messias oft, zu oft als ein protestantisches Werk bezeichnet und damit eine Schranke gegen seine Wirkung aufgerichtet, die nicht in allewege eine Wohltat war. Einem Werk religiöser Phantasie wird man auch von kirchlicher Seite immer eine gewisse Freiheit der Bewegung lassen können und sich damit zufrieden geben müssen, wenn es nicht eine Lehre kränkt oder außer acht läßt. Auch innerhalb des

Dogmatischen ist wie für Spekulation, so für Entfaltung dichterischer Kräfte Raum in Fülle. Das hat mit Hilfe mittelalterlicher Vorstellungen von Erd- und Himmelsräumen Dante, das hat im Rahmen des copernikanischen Weltbildes Klopstock erwiesen. Das neue astronomische Weltbild hat zwar die Phantasie von älteren Vorstellungen befreit, aber für den Dichter auch den Nachteil mit sich gebracht, sie schrankenlos zu machen und die Vorstellungen zu verflüchtigen. Vorherrschaft des Gefühls war eine Folge. Sie ist eine allgemeine Zeiterscheinung, keine konfessionelle, weshalb denn auch die katholischen Zeitgenossen des Dichters hier keinen Gegensatz empfanden. Dagegen ließe sich darüber streiten, ob Klopstock, im Gegensatz zu der auch von den Reformatoren festgehaltenen Lehre von der Ewigkeit der Hölle, die Erlösung auch den Verdammten zuwende. Diese Frage ist aus der Dichtung endgültig und zwingend nicht zu beantworten. Unkatholisch ist lediglich das Fehlen eines Läuterungsortes für solche Seelen, die zwar im Stande der Gnade, aber behaftet mit großen Unvollkommenheiten den irdischen Leib verlassen. Es fehlt in der Dichtung aber nur die Lokalisierung, nicht die Läuterungsidee; diese wird von dem hier konfessionell nicht gebundenen Klopstock zum Teil in die Hölle verlegt, der Hauptsache nach in einem stufenweisen Aufsteigen der Erlösten ausgedrückt. Faßt man hingegen die große Konzeption ins Auge, so ist des Katholischen mehr als des Protestantischen in der Dichtung. Gerade die überweltlichen Vorgänge, das ungeheuere Vorspiel im Himmel, das in der Dichtung vorausgesetzt ist und das mit dem Engelsturz die Schöpfung hervorrief, das trinitarische Geheimnis offenbar machte, den Ursprung des Bösen enthüllte, kurz das, was man die ‚Engelsmaschinerie' in dem Gedichte nannte in völliger Verkennung von Klopstocks Dichterernst, da es doch nichts weniger als nur poetische Maschinerie ist, sondern furchtbarste Wirklichkeit, durch Seherkraft ins Wort beschworen, all dies steht katholischem Denken und Fühlen heute näher als dem des neuzeitlichen Protestantismus, der vielmehr geneigt ist, darin mythologisches Beiwerk zu sehen. Felix Zimmermann, dem wir die Schrift ‚Neues Leben aus Klopstock'* verdanken, nennt den Messias ein ‚dichterisches Gesamtkunstwerk barocken Stils' und gliedert ihn damit formal in die katholische Kulturwelt ein: ‚Auf antiken Grundlagen der Architektonik errichtet, wölbt sich der Bau empor zu der ekstatischen Weite und Fülle eines Kirchenraumes, den eine stolze, reiche, christlich-religiöse Baugesinnung mit allen Reichtümern der Künste überschüttet hat. Plastische Anschaulichkeit überkleidete ihn mit der ganzen Heerschar der heiligen Gestalten des alten und des neuen Bundes, die seine architektonische Gliederung schier überdecken. Das Pathos der geoffenbarten Religion umwallt Propheten und Könige des Alten Testamentes, Jünger und heilige Frauen der Evangelien, Menschen des biblischen Mythos und der jüdisch-römischen Geschichte. Über ihnen wölbt sich eine Decke mit dem unermeßlich weiten Him-

* Sibyllen-Verlag, Dresden 1923.

melsraum, den die himmlischen Heerscharen bevölkern. Ein Gemälde von der schweren Pracht des Tintoretto. Aber der Finger des heiligen Sängers sprengt das Gewölbe des Baues und öffnet den Blick in den Himmel selbst, in den Sternenraum der rollenden Welten, über denen der Thron Gottes steht. Aus Tiefen empor schauen wir in die Glorie des Lichtes. Vom Altar her, dem Opferberge Golgatha, erhebt sich der Gottmensch vor unseren Augen, wandelt durch die Scharen der Lebenden, Toten, Auferstandenen, Engel leidend und siegend hinauf in die Glorie und sitzt zur Rechten Gottes. Seinen Erlösungsweg umbrausen Musik, Orgelklang und Engelschöre. Hölle, Erde, Himmel verschmelzen zum kosmischen Dreiklang; farbige Anschauung löst sich in Goldglanz auf, menschliche Worte singen in rauschenden Rhythmen, letzte Spannkraft seelischen Ausdrucks verflüchtigt Begriffliches in helle, lichtschimmernde Bilder. Nie wieder wagte sich Sprache so ins Bereich der Musik.' Auch in der barocken Kunst ist oft die Gestalt nichts, die Geste alles! Ja, die ganze Gestalt scheint um der Geste willen da zu sein. Was im Malerischen und Plastischen aber die Gebärde, muß im Dichterischen die Rede vollbringen. Das macht diesen ‚Messias' so reich an gesprochener Rede, so scheinbar deklamatorisch und ist doch am Ende alles nur Bewegtheit und Ausdruck.

Diese Gedanken über den konfessionell eingeschränkten Klopstock mußten einmal ausgesprochen werden gegenüber Urteilen, die gedankenlos von einer Literaturgeschichte in die andere hinübergenommen werden und die viel mehr schaden als sie verhüten. Die Erkenntnis wird nicht hindern, daß ein katholischer Dichter den gleichen Stoff in seiner Weise zum dichterischen Vorwurf nehme. Daß dies ohne Nachahmung möglich ist, davon gewinnt man aus Hlatkys ‚Weltenmorgen' — bei allem gebührenden Abstand! — eine bessere Vorstellung als etwa aus Helles ‚Jesus Messias', der mit dem wenig bedachten Anspruch unternommen wurde, das katholische Gegenstück zu dem Klopstock'schen Messias zu schaffen. Als ob hier der noch so ernste Wille genügen könnte! Als ob ein solches Werk nicht seine geschichtlichen Vorbedingungen, den heißen Schoß eines Glaubenszeitalters, die Brutwärme großer geistiger Spannungen und Reibungen eines Jahrhunderts notwendig habe! Nur eine von Glaubenskämpfen noch schwüle Luft vermag Früchte zu reifen wie den Klopstock'schen Messias.

* * *

Die sprachliche Erneuerung, die damit in die Erscheinung trat, ist das die Literatur im engeren Sinne bewegende Ereignis. Sie war so groß, daß die Leserwelt sich zunächst an ihr stieß. In der Zeitschrift ‚Der Hofmeister' meinte ein Beurteiler, unter tausend Lesern werde kaum einer die ‚auf englischen Fuß gesetzten' (!) Gedichte beim ersten Durchlesen verstehen. Und als der Pädagoge Basedow einst in Gegenwart des Dichters aus dem Messias vorlesen hörte, rief er aus: ‚Aber man wird Ihre Sprache in Deutschland nicht verstehen', worauf Klopstock selbstbewußt antwortete: ‚So mag Deutschland sie verstehen lernen.' — Tatsächlich war damals, wie

Sturz, der Sekretär des dänischen Ministers Bernstorf und selber einer der besten Köpfe des Zeitalters, sagt, ‚der deutsche Geschmack noch in seiner Kindheit; die Schreibart beschäftigter Leute war mehr oder weniger eine Art des Aktenstils, der entweder in frostigem Einklang ertönte oder sich in verschränkten Perioden verwirrte, wo der Sinn im Gedränge müßiger Worte verschwand‘. In den gebildeten Schichten galt es als unvornehm, sich nicht in ausländischen Sprachen zu unterhalten. Die von Leibniz zur Pflege heimischer Sprache mitbegründete Berliner Akademie mußte es 1744 erleben, ‚daß ihr für Abhandlungen die französische Sprache aufgedrängt wurde, unter deren vorwaltendem Einfluß lange Jahre hindurch Förderung der einheimischen am wenigsten als zeitgemäße akademische Aufgabe angesehen werden durfte.‘ (Jakob Grimm.) Die Prosa war — wenn schon sich manches im Vergleich mit dem à-la-mode-Stil der Zeit Moscheroschs gebessert hatte — noch immer durch überflüssige Fremdwörter verunstaltet. Schlimmer: sie war noch so ungelenk und schwerfällig, daß selbst ein Lessing sich versucht fühlen konnte, seinen ‚Laokoon‘ zunächst französisch zu schreiben.

Das sind nur einige Beispiele von den zahllosen Erscheinungen, die es klarmachen, was sich mit dem Auftreten Klopstocks ereignete. Und doch war Klopstock kein Stürmer und Revolutionär. Er wußte, der Dichter ist immer in erster Linie Verwalter eines großen Erbes. Tieferes Eindringen in das Leben einer Sprache macht ohnehin ehrfürchtig. Und so hütete er die drei großen Grundbestandteile unserer Dichtung mit hoher Sorgfalt: Das Antik-Klassische, das Christlich-Universelle und das Deutsch-Vaterländische. Was die Reinigung unserer Muttersprache anlangt, so handelte er so, daß der lange nach seiner Leistung geäußerte Gedanke Goethes: ‚Reinigung ohne Bereicherung erweist sich öfters geistlos‘, nur wie der aus seiner Tat abgezogene Lehrsatz erscheint. Gewiß kommt diese Bereicherung zunächst nur dem Gebiet des Erhabenen zugut. Das Erhabene ist eben die Sprache der Religion, und von der Religion nahm Klopstock seinen Ausgang. Daß er deshalb, wie Gervinus behauptet, vornehmlich auf die Religion gewirkt habe, ist jedoch schief gesehen, denn er wirkte vornehmlich durch die Religion auf die Sprache. Wo wäre je eine Sprache zu Reichtum, Macht und innerer Bewegtheit gekommen, ohne daß die Religion an ihrer Wiege gestanden hätte! Religion ist Sprache des Herzens, und ‚in der Sprache des Herzens besteht Klopstocks größte Kraft‘, urteilt Herder. Niemand mehr als Klopstock selber empfand diesen Zusammenhang. In der Ode ‚An Freund und Feind‘ spricht er es aus: ‚Die Erhebung der Sprache, ihr gewählterer Schall, bewegterer, edlerer Gang — und sie, und sie, die Religion — haben mein Mal errichtet.‘ Erst Klopstocks Kühnheit hat andere kühn gemacht. Wieland, von dem Goethe sagt, daß das ganze obere Deutschland von ihm die Fähigkeit gelernt habe, sich gehörig auszudrücken, hat sich nicht nur selber an Klopstock geschult, sondern auch jüngeren Dichtern geraten, an Klopstock zu lernen. Und unsere Zeit

überhebe sich nicht: sie kann es noch immer, trotz Goethe. Ich will meine Leser nicht mit grammatikalischen Einzelheiten von den großen Gesichtspunkten ablenken, auf die es mir bei diesem Aufsatz allein ankommt; aber einige Bemerkungen kann ich doch nicht unterdrücken, weil sie auch für die Krise, die unsere Sprachentwicklung heute durchläuft, von Bedeutung sind. Klopstock war es, der dem Zeitwort wieder seine ausschlaggebende Rolle im Sprachleben anwies. Es ist ja wie das Blut im Körper, aus dem alle festen Bestandteile aufgebaut sind und immer wieder erneuert werden. Klopstock behauptet daher sehr richtig, dem Zeitwort gebühre der Vortritt unter den Wörtern. Es ist ihm geradezu Schoßkind des Gedankens. Längst bevor Jean Paul es aussprach, wußte er, ein Autor habe erst dann die Herrschaft über die Sprache, wenn er das Zeitwort in seiner Gewalt habe. Diese hohe Schätzung des Zeitwortes brachte es mit sich, daß er nicht bloß darauf bedacht war, die Sprache mit neuen Zeitwörtern (äugeln, näseln, fruchten u. v. ä.) zu bereichern, sondern ihm sein Recht zu wahren, einen Kasus zu regieren. Die Trägheit unserer Zeit verleitet uns, ganz im Gegensatz zu dem Zeiteinsparungswahn, gegen den Schopenhauer sich mit Recht ereiferte, zu Präpositionen zu greifen, wo doch die Rektion des Verbums den besseren Dienst täte. Wir sagen heute umständlicher: auf jemanden warten statt jemandes warten; über die Fürsten lachen statt der Fürsten lachen; um eine Sache bitten statt eine Sache bitten. Welche Preisgabe von Vorzügen und Überlegenheiten unserer Sprache! Klopstock hat, das ist Jakob Grimms Urteil, ‚viele deutsche Redensarten für immer gerettet'. Daß keine weitere Schmälerung unseres Reichtums eintrete, dafür werden vor allem unsere Dichter einstehen müssen. Aber wo sind unsere Dichter, die sich auch nur zu einem Bruchteil die Sorge um unsere Sprache zu Herzen gehen lassen, wie Klopstock getan? Und wie viele von den Deutschen wissen heute davon? Gehen nicht auch unsere Literaturgeschichten mit schiefen, verlegenen oder gar überlegenen Urteilen und Redensarten über des älteren Klopstock ästhetische und grammatische Abhandlungen und Gespräche hinweg, so daß man verwundert aufhorcht, liest man in Goethes Schilderungen aus seinem Leben, die ‚Gelehrtenrepublik' sei die ‚beste Poetik' der Deutschen? Sie wird immerhin noch ab und zu genannt; wer aber kennt und wer gar liest noch die ‚Grammatischen Gespräche?' Mag immerhin vieles dem Sprachforscher von heute sich anders darstellen, als Klopstock es sah, so ist es doch ein ergreifend Schauspiel, zu gewahren, wie hier ein Dichter sich über das Instrument der Sprache Rechenschaft gibt, wie er, als ein Fechter, dem die Klinge noch immer nicht biegsam, fest und spitz genug ist, es wieder und wieder prüft, mit anderen Instrumenten vergleicht, und, ein anderer Siegfried des Schwerts, nicht müde wird, hinter das Geheimnis der Schmiede zu kommen, in der die Sprache gehämmert wird. Wie bemüht er sich, zu zeigen, *seine*, und das ist *unsere* Sprache übertreffe an Kürze die beiden alten! Kürze und Kraft wollte er ihr erringen. Wie spottet er über die „Heiligerömische=

reichsdeutschernationsperioden', denen er die ‚Wasistdaswasdasistwashaftigkeit', d. h. die französische Umständlichkeit des Qu'est-ce que c'est que cela gegenüberstellt. Man hat die Form, in der er diese Auseinandersetzungen führt, wunderlich und nicht mehr genießbar genannt; aber ist es nicht bloß unsere flatterhafte Art, mit der wir uns gewöhnt haben, an solche Fragen heranzugehen, die uns den Geschmack an dieser mit launischem Ernst betriebenen Sprachuntersuchung verdirbt? —

So gefühlt, bewegt und blühend Klopstocks Dichtersprache ist, seine Prosa schreitet in der knappsten Uniform dahin, das Wort sitzt prall an dem Gedanken wie angegossen. ‚Wie dem Mädchen, das aus dem Bade steigt, das Gewand anliegt, so sollte es die Sprache dem Gedanken,' sagt er einmal. Das hat Lessing zu schätzen gewußt, und noch Aug. Wilh. Schlegel nennt Klopstock einen ‚von unseren wenigen Meistern im prosaischen Stil'. Er selber sagt einmal in einem Brief an Herder, daß ihm ‚bei der Untersuchung das dürrste Wort das liebste sei'. In den ‚Fragmenten über Sprache und Dichtkunst' nennt er bildliche Redensarten in der Prosa Wechselbälge, die wir Gefahr laufen, der Wahrheit unterzuschieben, wo es auf Untersuchung ankommt. Kein Wunder, wenn ihm die überpoetische Prosa Schillers ein Greuel war. Er scheut im Hinblick darauf das Wort nicht: ‚Schiller ist erster, zweiter, dritter und letzter Klasse, er ist so ungleich, zuweilen so klein und platt, daß man darüber erstaunen muß.' Angesichts so herber, allerdings nur von anderen aus Gesprächen berichteter Urteile ist es doppelt schmerzlich, daß die historischen Werke, die Bruchstücke zum Siebenjährigen Krieg und Friedrichs Schlachten und Heldentaten sowie die ‚Denkmale der Deutschen', die Klopstock mit dem ‚Griffel eines Tacitus' geschrieben habe, verloren sind. Aus kleinen Überresten, die in die Schrift ‚Die Gelehrtenrepublik' aufgenommen wurden, kann man sich annähernd ein Bild machen von der lapidaren Kürze und Kraft der Sprache. Aber wäre es diesen Werken besser ergangen als den ‚Grammatischen Gesprächen', von denen A. W. Schlegel leider mit Recht sagen kann, daß sie nur von solchen Freunden der Dichtkunst genauer beachtet werden, denen die Angelegenheiten der Muttersprache, ihre Bildung und Verbildung wichtig sind, ‚und deren', so fügt er bei, ‚gibt es in Deutschland äußerst wenige'. In der Tat! Wo ist der unsichtbare und doch wirksame geistige Areopag unserer wirklich berufenen Schriftsteller, der darüber wacht, daß unsere Sprache nicht verdorben, ja, daß sie nicht bloß rein erhalten, sondern weiter gereinigt, bereichert und zugleich klar und bestimmt werde? Wo ist die Zuchtrute, die auf unsere Parlamente, unsere Bureaukratie, unser Katheder- und Zeitungsdeutsch niedersaust? Wie vieles hier noch ungeahndet im argen liegt, dafür bringt jeder Tag Beispiele in Fülle. Was aber helfen Gedenktage unserer Großen, werden sie nicht Anlaß zu Selbstprüfungen in Dingen, für die diese Großen gelebt und zeitlebens gekämpft haben?

Die Liebe, die Klopstock dem deutschen Volke zu seiner Muttersprache

einflößen wollte, war keine blinde Liebe. Er sah und verkündigte die Vorzüge der anderen Sprachen und kämpfte darum, sie der eigenen zu gewinnen. Aber er wagt trotzdem das kühne Wort:

Daß keine, welche lebt, mit Deutschlands Sprache sich
In den zu kühnen Wettstreit wage!
Sie ist, damit ich's kurz, mit ihrer Kraft es sage,
An mannigfalter Uranlage
Zu immer neuer und doch deutscher Wendung reich;
Ist, was wir selbst, in jenen grauen Jahren,
Da Tacitus uns forschte, waren,
Gesondert, ungemischt und nur sich selber gleich.

Nur in der Sprachform ist das Leben des Geistes geborgen. Was nicht zugleich edler Sprachleib geworden, vergeht, mag es noch so geistreich sein:

Beide waren sie gleich am Geiste; aber der eine
Kannte die Sprache nicht. Diesen wird auch der Enkel nicht kennen.

Gedanke und Ausdruck getrennt zu denken, war Klopstock unmöglich. Mit dem Ausdruck, so behauptet er, wird immer auch der Gedanke geändert; denn jener ist an sich weiter nichts als Zeichen des Gedankens. ‚Gleichwohl muß eine genaue Kenntnis aller Bestimmungen dieser Zeichen, die sie haben und durch gewisse neue Stellungen haben können, zu erlangen, eine von den vornehmsten Beschäftigungen eines guten Dichters und eines Lehrers sein, der sich nicht zu viel schmeicheln will, wenn er seine Urteile für entscheidend hält.' Der Wohlklang des Deutschen, auf den Klopstock gegenüber anderen Sprachen, alten wie neuen, eifersüchtig ist, hängt nach seiner Erfahrung von der richtigen Stellung und dem Gebrauch der Wörter ab. Er möchte der deutschen Sprache gerne ‚die größten Ansprüche auf die meisten Arten des Wohlklangs' zubilligen, wenn nur diejenigen, die sie schreiben, sorgfältig genug sind, gewisse unharmonische Wörter gar nicht zu brauchen, eine Sorgfalt, die sogar Homer und Virgil nötig hatten.

Daß er die poetische Sprache sehr merklich von der prosaischen unterschieden wissen wollte, hängt mit seiner Grundanschauung zusammen, daß keine Nation weder in der Prosa noch in der Poesie Großes geleistet, die diesen Unterschied nicht gemacht habe. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man Klopstock das Verdienst zuschreibt, den Deutschen die Sprache der Poesie wiedergegeben zu haben. —

* * *

Vaterland und Sprache mußten einem Zeitalter gleichbedeutend sein, dem ein Symbol der Einheit nur in der Sprache gegeben war. Letzten Endes ist es auch immer nur die Liebe zur gemeinsamen Sprache, aus der alle anderen Ansprüche eines Volkes auf Freiheit, Ehre, Größe und Macht begründet werden können. Die nationalstaatliche Entwicklung ist

ein Vorgang geistiger Mündigwerdung der Völker. Der übervölkische Staat mag eine moralische Kraftprobe sein für die darin vereinigten Völker, er bleibt dennoch ein künstliches Gebilde, bei dem die geistige Einheit durch andere Vorteile, aber keineswegs solche höherer Art, ersetzt ist. Der tiefere Volkscharakter kann immer nur dort entfaltet und bewahrt werden, wo es ihm gegeben ist, aus der geistigen Einheit, deren äußeres Zeichen die Sprache ist, zu leben.

Als Klopstock für die deutsche Sprache kämpfte, kämpfte er für Deutschlands Freiheit und Größe, und in dem Freiheitskampf gegen Napoleon war es sein Geist, der über den Heeren mit im Felde stand. In einer Zeit, da Deutschlands Fürsten nur mehr für ihre Hausmacht um die Gunst des Auslands buhlten, war er der erste nationale Sänger, der immer nur das Ganze im Auge hatte. Der sklavischen Nachahmungssucht im Gebrauch fremder Sprachen ist er nicht nur dadurch entgegengetreten, daß er einzelne Worte verbannte, sondern daß er den Geist der Nation, um mit Herder zu reden, ‚in sich kräftig‘ machte, zu sprechen und zu denken, und sie dadurch zu sich selbst erhob. Es gab neben ihm nur wenige, die bei dem Worte Vaterland, Deutschland zunächst von der Vorstellung einer geistig-seelischen Gemeinschaft ausgingen und alles andere erst in Unterordnung unter diese als schätzens- und schützenswerte Güter ansahen. Leider war es bei den meisten so, wie Klopstocks Zeitgenosse, Peter Sturz, es aussprach: daß Vaterland und Freiheit in unserer Sprache nicht viel mehr als Töne ohne Meinung sind. —

Längst bevor er seine Liebe zum Vaterland in der Sprachforschung offenbarte, strömte er sie in Oden und Hymnen aus. In dieser Liebe ist er sich immer gleich geblieben. Geschichtlichen Vorgängen gegenüber, auch wenn sie von anderen als vaterländische Taten gepriesen wurden, konnte er jedoch gleichgültig bleiben. Die Wirklichkeit des Geschehens entsetzte ihn, wenn ihm darunter die Menschlichkeit gefährdet schien. Er konnte die Vorstellungen Vaterland und Menschheit nicht trennen. Es war mehr als nur der Kosmopolitismus seines Zeitalters, was ihn daran hinderte; es war ein Nachklang des christlichen Universalismus, aber zugleich auch Weichheit jenes allgemeinen Liebesgefühls, mit dem Zustände herbeigesehnt oder vorweggenommen werden, die der Dichter wohl träumen, der Staatsmann nicht anders erzwingen kann als auf furchtbaren Umwegen. Obwohl ein heldischer Mann, der den Tod fürs Vaterland preist, wenn es um Freiheit und Ehre geht, läßt er doch bei blutiger Auseinandersetzung der Völker als Zweck nur den Frieden und Völkerruhe gelten. Als 1781 der Seekrieg zwischen Amerika und England ausbrach, wähnte der wirklichkeitsferne Dichter, das lange Zögern der britischen und französisch-spanischen Flotte bedeute eine neue Art unblutiger, nicht auf Vernichtung, sondern auf listvolle Austragung bedachter Kriegsführung, und noch ehe es zu der blutigen Schlacht bei der Doggerbank kam, sang er die Ode ‚Der jetzige Krieg‘ mit der heute so schmerzlich ironisch klingenden Strophe:

Erdekönigin, Europa! dich hebt bis hinauf
Zu dem hohen Ziel deiner Bildung Adlerschwung:
Wenn unter deinen edleren Kriegern
Diese heilige Schonung Sitte wird!

Als Herder in dieser Ode „eine Prophetenstimme der Zukunft“ feierte, ahnte er gewiß nicht, in wie weite Ferne noch die Verwirklichung eines so schönen Traums gerückt sei. Mehr als eines andern Zeitgenossen Dichtung wirkten die großen Weltgeschehnisse in derjenigen Klopstocks. Hier wurde etwas aus dem Schattenleben der Bardendichtung Wirklichkeit; hier klang die Telyn echtere Töne als in der erträumten Cheruskerwelt einer nie in Klopstocks Sinne lebendig gewesenen Vorzeit. Wie hatte er die ersten Siege Friedrichs des Großen gefeiert, wie hatte den im Herzen republikanisch gesinnten Dichter die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung ergriffen, die mit dem französischen Umsturz heraufzuziehen schien! Der Rückschlag trat ein, als die Erhebungen sich zu Eroberungskriegen auswuchsen; denn Eroberungskriege sind ihm die „äußerste Schande der Menschheit“. Da sagt er dem Preußenkönig Fehde an; aber mit dem Fluch des brennendsten Dichterworts belegt er die Franzosen, die dem Besiegten die „Versklavung“ bringen.

Sie ist um so furchtbarer, wenn sie unter Vorspiegelung von Freiheit „durch lilienweiße Blumen, vom Schlangenschaume getränkt“, verhüllt wird. Er fürchtet, „viel zu sanft“ zu reden, wenn er dies Los der Versklavung mit dem des Galeerensträflings vergleicht; denn mit der Versklavung verglichen ist „das Mal der umklirrten Ruderer Röte der Rosen“. Toren daher die, „so von Beifall jetzt für die kriegenden Franken noch glühn“!

Einst hatte er sich ja auch von ihnen betören lassen, damals, als er beim Ausbruch der Revolution wähnte, es gehe um die allgemeine Freiheit der Völker. Aber sein Jubelruf verstummte bald: „Falsches hab' ich verkündet, die Göttin hat nicht geboren“; und nun kann er es kaum erharren, daß in Europa das warnende Schandmal, die „ewige Pyramide“, errichtet werde.

„Jünglinge dulden's wohl, das Erwarten; wir Greise verabscheun's“.

Es ist fürchterlich enttäuschte Liebe, die aus diesen Oden spricht. Doch ist er aus dem Zwiespalt als Sieger hervorgegangen: „Geworden bin ich nicht Menschenfeind!“ Es war ihm nicht wohl bei der Erinnerung an diesen seinen Irrtum, aber er hat, wie zur Sühne, alle Oden auch in seine letzte große Sammlung aufgenommen, mit der Gewißheit, seine Ehre als Deutscher werde vor dem Richterstuhl der Zukunft bestehen können. Und in der Tat, wer sann gleich ihm

dem edlen, schreckenden Gedanken nach,
Deiner wert zu sein, mein Vaterland!

Die Anglomanie in den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts hat seinen Zorn gereizt bis zu dem Punkte, daß er, sich selber fast untreu werdend, den Tag herbeisehnt, wo der edle Wettstreit der

Kulturen zu einem der Waffen werde. Nichts war ihm so unerträglich als Verkennung des eigenen Wesens und Überschätzung der Ausländer. ‚Nie war gegen das Ausland ein anderes Land gerecht wie du!‘ ruft er Deutschland zu. ‚Sei nicht allzu gerecht! Sie denken nicht edel genug, zu sehen, wie schön dein Fehler ist.‘

‚Undeutsche Deutsche‘ nennt er die einmal, die ihr Vaterland verkennen. ‚Kam's dem Fremden, den ihr vorzieht, doch nie ein, den Fremden vorzuziehn.‘

Klopstocks Denken war, wie das seines ganzen Jahrhunderts, unhistorisch. Vom Standpunkt unseres heutigen politischen Bewußtseins darf man ihn daher nicht richten. Nur zu oft stoßen wir bei ihm auf Urteile und Verhaltungsweisen, die uns befremden, womit nicht ausgemacht ist, daß sie verkehrt sind. Der Tatsache seiner Erscheinung kommt jedenfalls eine so ungewöhnliche historische Bedeutung zu, daß im Vergleich damit manches geschichtliche Ereignis, an dem er seine ‚politische Instinktlosigkeit‘ erwies, ins Nichts versinkt. Er zweifelte keinen Augenblick, daß des Dichters Taten unvergänglicher seien als die der Könige und Staatsmänner, und so ungeheuerlich sie vielen klingen mag, wer will die Frage endgültig entscheiden, ob für die Rolle der Deutschen in der Geschichte Klopstocks oder Friedrichs Taten (nicht ihr Charakter!) folgenreicher seien?

Welche Veränderung muß sich in unserem deutschen Bewußtsein vollzogen haben, daß man heute glaubt, es könne Klopstock zum Vorwurf gereichen, Friedrichs II. Verachtung der deutschen Dichtung und Sprache bekämpft und dann selber den Schutz eines ausländischen Fürsten angenommen zu haben. Aber Klopstocks Verhalten war durchaus im Einklang mit seinem vaterländischen Gefühl. Dänemark und insbesondere Kopenhagen war damals eine deutsche Vormacht. Ein sächsisches Geschlecht hatte seinen Thron inne und sächsischer Adel besorgte die Geschäfte des Landes. Deutschen Einfluß dort zu erhalten, deutsche Sprache und Dichtung von da aus zu Ehre und Wirkung zu bringen, wie sollte es im Widerstreit stehen mit dem deutschen Charakter dieses Dichters? Denn Klopstock ist auch dort ein aufrechter deutscher Mann geblieben, frei von jedem Schranzentum, auch darin seiner Zeit ein Vorwurf, daß er den Schmeichlern unter den Dichtern den Fluch nachschickt, ‚Sie haben's gemacht, daß nun die Geschichte nur Denkmal ist, die Dichtkunst nicht Denkmal ist.‘

Es war damals unter den Völkern ein Wettstreit der Sprachen ausgebrochen. In allen Ländern war man darauf bedacht, die eigene Sprache zu bereichern, biegsam, leicht, gefällig, klar und dadurch ausbreitungsfähig zu machen. In Frankreich vor allem, aber auch in England beschäftigten sich die erlauchtesten Geister mit dieser Angelegenheit, und der Streit ging nicht selten um die Frage, was das Bessere sei, die Sprache zu reinigen, indem man fremde Worte ausstoße und ältere eigene zu Ehren bringe, oder ob man, bei aller Bereicherung aus dem eigenen Besitz, gute

Worte übernehme, wo man sie finde. Es waren vor allem die Engländer, die in dieser bequemen Weise verfuhren. Aber auch Fénelon spricht für ein weitherziges Verfahren. Nachdem nun doch einmal die französische Sprache ein Gemisch von Griechisch, Latein, Deutsch mit einigen gallischen Resten sei, wozu diene eine falsche Scham, mehr zu borgen, um sie zu bereichern. Klopstock drängte auf Bereicherung zunächst dadurch, daß wir die inneren Möglichkeiten unserer Sprache erschöpften durch glückliche Neubildungen und Zusammensetzungen, dann aber auch durch Wiederbelebung alten Sprachguts. Nur wo ein Bedürfnis vorliege, wollte er zugeben, daß ausländische Bezeichnungen eingemischt werden.

Wir erleben heute mehr als je einen Imperialismus auch auf dem Gebiet der Sprache. Der Kampf in Versailles um den Vorrang der Sprache, in der die Verhandlungen geführt, in der der Vertrag abgefaßt werden solle, war nur ein vereinzeltes Symptom. Dem Geist der Gewaltsamkeit, der Bestechung und des ‚Machens' unserer Zeit entsprechend, vertraut man nicht mehr allein auf die innere Kraft der Sprachen, man sucht sie mit allen möglichen äußeren Mitteln, nicht zuletzt im Fahrwasser der Politik, auszubreiten und zur Geltung zu bringen. Wer gegen diese Mittel wie das deutsche Volk zum Teil wehrlos ist, dem verbleibt als wirksame Gegenwehr nur, den Wert der angestammten Sprache zu erhöhen und zur Anerkennung zu bringen. Wenn wir in diesem Sinne das Andenken Klopstocks begehen wollten, es könnte uns in gegenwärtiger Not zum höchsten Gewinne gereichen. Ginge uns dabei die große Erkenntnis auf des tiefen inneren Zusammenhangs von Religion, Sprache und Vaterland, wir würden in höchstem Sinne des Erbes teilhaftig, das unveraltet und unveraltend in Klopstocks Werken schlummert.

Was Jakob Grimm noch in besseren Tagen aussprechen konnte, wie lebhaft wird es erst heute gefühlt, ‚daß alle übrigen Güter schal seien, wenn ihnen nicht die Freiheit und Größe des Vaterlandes im Hintergrunde liege'. Aber noch ist, was auch kommen möge, nicht alles verloren, ‚wenn Deutschland, sich selbst erkennend, stolz alles großen Heils bewußt sein wird, das ihm aus seiner Sprache hervorgeht. Wie es sich mit dieser Sprache im Guten und Schlimmen bisher angelassen habe, ihr wohnt noch frische und frohe Aussicht bei, daß ihre letzten Geschicke noch lange unerfüllt sind und unter den übrigen Mitbewerbern wir auch eine Braut davontragen sollen. Dann werden neue Wellen über alten Schaden strömen'.

Fr. W. Foerster und die katholische Jugendbewegung / Von Fr. X. Eggersdorfer

Der Kardinal von München hat in seiner Silvesterpredigt 1923/24 die katholische Jugendbewegung als eine Hoffnung der kommenden Jahre begrüßt: ‚Es kommt eine Jugend mit neuem Lied und neuem Lebensstil . . . Diese Jugend will wahrhaftig sein und die Lüge bekämpfen, damit unser Volk nicht an der Lüge zugrunde gehe. Diese Jugend will keusch sein und kirchenfreudig und will den Mut haben, mit sinnlosen Gebräuchen des gesellschaftlichen Lebens und mit würdelosen Moden aufzuräumen.' So sieht sie der hohe Prediger berufen, nach dem Aussterben des alten, ‚alkoholkranken Geschlechtes' das gelobte Land der Zukunft zu besitzen. Freilich muß er neben die Anerkennung gleich seine Warnungen setzen: ‚Wenn nur diese Jugend stets den Ausgleich findet zwischen Autorität und Selbstbestimmung, zwischen der wahren und falschen Vaterlandsliebe — Vaterlandsliebe ist Liebe, nicht Leidenschaft —, und wenn sie nur ihrer ersten Liebe treu bleibt.'

Der Silvestergruß gehört also der ganzen katholischen Jugendbewegung. Zuerst jener, die im und nach dem Kriege von der Lebensreform ihren Ausgang genommen hat (Quickborn, Jungborn, Neudeutsche, Großdeutsche Jugend, Hochland usw.), und die insofern im besonderen Gegenwartsbewegung ist, die, im Aufstieg begriffen, ihre Organisation und Stellungnahme zu den Problemen des Lebens erst schafft. Vom Silvestergruß ist aber deutlich die andere Jugendbewegung nicht ausgeschlossen, die in den alten Verbänden und Verbindungen steht und sie auch gar nicht um Lied und Wandern und aus Entrüstung über Rauch- und Trinksitten sprengen will, und doch in Bewegung ist, weil die Not des Vaterlandes alles Eigene überschreit und sie ratlos drängt, irgendwie den Herzschlag des Volkes durch das jugendlich rasche Blut zu beleben. Was also der ganzen Erscheinung gemeinsam ist und das eigentlich Jugendliche an ihr, das ist die ‚Bewegung', die *frische Aktivität* auf ein Ziel hin, die berechnungslose und radikale Hingabe an das Ideal. Aber ‚*katholische* Bewegung' und Vormarsch in ein gelobtes Land der Zukunft sind sie doch nicht durch Volkslied und Wandern und durch Verneinung eines überlebten Komments, auch nicht durch Prinzipienreden und vaterländische Schwüre, sondern durch die rückhaltlose Hingabe an *ganz unbewegliche Ziele*, an die Forderungen Jesu Christi und seiner Kirche. — Nach beiden Seiten hin drohen Abwege: leidenschaftlicher Nationalismus hier, hochmütiger Moralismus dort. Die älteren Jugendorganisationen sind wohl weit entfernt vom ersten idealen Anstoß. So geziemt ihnen zuerst die Gewissenseinkehr: ‚Sei getreu deiner ersten Liebe!' Der Abgrund aber, an den die Bewegung in ihnen streift, ist durch die Ereignisse der letzten Zeit so offenbar geworden, daß die Warnung sich von selber aufdrängt: ‚Vaterlandsliebe ist Liebe, nicht Leidenschaft.' Die Warnung scheint auch verstanden worden zu sein. Es sind würdige und der

Jugend geziemende Worte, die der Obmann der katholischen Studenten in München über die Zusammenarbeit mit der übrigen nationalen Studentenschaft in der studentischen Selbstverwaltung gefunden hat: ‚Sollten wir in der Verfolgung dieser Idee auf Abwege geraten sein, so wollen wir gerne den mahnenden Stimmen unserer gereifteren Führer Gehör schenken. Den Vorwürfen gegenüber, die der katholischen Studentenschaft Münchens gemacht wurden, kann versichert werden, daß wir jungen Katholiken uns nicht durch falsche Propheten der nationalen Erneuerung verführen und zu dunklen Zwecken mißbrauchen lassen, und daß es für uns in Dingen unserer Religion keine Nachgiebigkeit und keine Halbheit gibt.‘ (Bayerischer Kurier 31. Dezember 1923, S. 3.) Und schon hat dieser Vorsatz auch seine Erfüllung gefunden, als am 15. Februar 1924 Kardinal Faulhaber der versammelten katholischen Studentenschaft Münchens in 23 kristallklar geformten Thesen das Verhältnis von ‚Volksgemeinschaft und katholischem Gewissen‘ umschrieb. (Bayer. Kur. 16. Febr. 1924, S. 1.) — Die jüngere Bewegung hat die Gunst des ersten Eifers für sich. Das gibt ihr diese herrliche Geste der Entschiedenheit, die Richtung auf das Wesentliche und Grundsätzliche, den Höhenflug, der über das Niedere und Kleine hinweghebt. Aber Schwung wird zu leicht Schwärmerei. Und gerade dann, wenn er immer wieder aufgeblasen wird von der Demagogie des Wortes: ‚Die Alten haben versagt, die Jugend allein kann es machen‘, steht der Pharisäismus vor der Tür. Dazu die Nachbarschaft der ‚Freideutschen Jugendbewegung‘, der betörende Einfluß der ‚Hohen-Meißner-Formel‘ ‚aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, in innerer Wahrhaftigkeit das Leben zu gestalten‘. So bedarf es aller Wachsamkeit der priesterlichen Führer, damit in der jungen, noch wachsweichen Bewegung ‚der Ausgleich zwischen Autorität und Selbstbestimmung‘ gefunden werde.

In dieser Krise nun bietet sich der neuen Jugendbewegung ein Führer an, der durch seine Persönlichkeit und sein Schrifttum bereits ein großes Gewicht in ihr hat: Fr. W. Foerster. Sein Buch ‚Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel‘ (Rotapfelverlag 1923, 424 S.) kann wohl in der Form das Bestrickendste genannt werden, was der fruchtbare Schriftsteller bisher geschrieben hat. Der Verfasser behandelt nacheinander die verschiedenen Richtungen der Jugendbewegung (Wandervogel, Richtung Wyneken, freideutsche Jugend, proletarische, protestantische, katholische Bewegung); freilich ist er im Sachlich-Historischen nirgends sorgfältig und erschöpfend. Dafür aber mischt sich in seine Prophetenrede um so angenehmer das Gezwitscher dieser Wald-, Wander- und Nestvögel selbst, oft recht schrill und vorlaut und töricht, aber immer jung und frisch, Zustimmung und Widerspruch fordernd. Das eigentliche Geheimnis des Buches aber liegt darin, daß es von Seite zu Seite ein einziges, unendlich wirksames Werben um Gefolgschaft ist. Foerster gesteht, daß er der Jugendbewegung als solcher bislang nicht bloß ferne stand, sondern ‚daß es ihn trieb, gerade das, was in ihren Kundgebungen vernachlässigt schien, stark zu unterstreichen und ihr warnend ent-

gegenzuhalten'. (S. 8. Vgl. seine Ausführungen in ‚Süddeutsche Monatshefte', Mai 1914.) Aus dem Gegner wurde aber ein begeisterter Freund, als er im Sommer 1922 erkannte, daß seine politischen Bestrebungen in der Jugendbewegung eine Ausweitung erfahren könnten, ‚wie er sie in solchem Maße nie geträumt hatte' (9). ‚Hier fühlte er sich auf halbem Wege verstanden', ‚hier sah er alles, wofür er sein Leben lang gearbeitet, in reinster Begeisterung dargestellt' (7). Was die Wandervogeleinstellung begonnen, das soll und kann dies Buch vollenden. So erwarte man in ihm nichts anderes dargestellt, als eben Friedrich Wilhelm Foerster selbst, nicht wie er ist, aber wie er sein möchte, und wie er sich in dem stets heiteren Spiegel seiner Selbstbetrachtung auch wirklich sieht, dies Ganze aber so gewendet, daß es ‚nur als letzte Konsequenz von dem erscheint, was in den Kundgebungen der neuen Jugend selber angetönt ist' (11). — Ein Bild wahrlich, das heute noch viele bezaubert, das ungleich mehr in der Vergangenheit angezogen hat.

Schon die sachliche Darstellung der Jugendbewegung enthält eine — vielleicht unbemerkte — Auswahl dessen, was in den Rahmen des Foersterschen Ideals geht. Auch dabei muß freilich vieles unter Kritik genommen werden. Es sind ja so kompromittierende Tatsachen in der Jugendbewegung zu überwinden, wie Wynekens ‚Jugendkultur', H. Blühers homosexuelle Deutung und Zielsetzung der Bewegung, die freideutsche Sexualreform auf die freie Liebe hin, die Leugnung der objektiven Autorität in ihr, die pantheistische Verschwommenheit und der heidnische Naturkult ihrer religiösen Einstellung, schließlich die — trotz alles betonten jugendlichen Idealismus — klassenegoistische und marxistisch-revolutionäre Haltung der proletarischen Jugend. Und zwar sind für Foerster diese Tatsachen in einer Art zu überwinden, daß erst recht die Einheitsfront der gesamten neuen Jugend in seiner Gefolgschaft erstehen kann, ‚wie ein neuer Kontinent zunächst nur in getrennten Inseln aus dem Meere auftaucht, die aber doch alle eine geheime Verbindung miteinander haben' (33, 226). In diesen Auseinandersetzungen bleibt Foerster der strenge Ethiker, genügt aber der werbenden Synthese dadurch, daß er den Großteil des Unerfreulichen in der Jugendbewegung — nach dem berühmten Vorgang der lutherischen Reformationshistorie — den Einflüssen der Vergangenheit zur Last rechnet: ‚Dem überkommenen abstrakten Denken der vorangehenden Generation' (137), der ‚Generation der Bücherintellektuellen' (145), ‚der jugendfeindlichen Oberlehrerdiktatur' (13, 34), ‚der unhaltbaren Absperrung der Geschlechter, wie sie bisher Sitte war' (145), der neudeutschen materialistischen Mentalität, die den sozialistischen Materialismus verschuldet hat (219), ‚den kirchlichen Methoden der Erziehung und Seelsorge', ‚die zufrieden sind, wenn sie ihre Schafe im Stalle haben, denen aber der gute Hirte eine alte Legende geworden ist' (157, 159). Der Rest der freideutsch-sozialistischen Verirrungen wird mit soviel Schonung und Verständnis für den Gegner gedeutet, daß man sich des Wunsches nicht entschlagen kann, es möchte doch auch endlich einmal

Foerster einen geringen Bruchteil solchen Gerechtigkeitssinnes dem Gegenstand seines beständigen Kampfes, dem sogenannten neudeutschen Menschen, entgegenbringen. Dann gäbe es wohl keinen Foersterianismus, wohl aber eine verzehnfachte Wirkung der Foersterschen sittlichen Verkündigungen.

Durchaus im Mittelpunkt des Werbens aber steht die katholische Jugendbewegung, die freilich ganz einseitig in der Form des Quickborn, Jungborn und Großdeutschland, ‚dem katholischen Wandervogel' (255) gesehen wird, schon ‚Neudeutschland' findet kaum noch Beachtung, die Kongregationen, Jugendvereine usw. überhaupt nicht. ‚Es ist kein Wunder,' meint Foerster, ‚daß die ersten Anregungen der vom Wandervogel ausgehenden deutschen Jugendbewegung gerade in der katholischen Jugend ein so großes Echo fanden und daß die Anregungen hier, wo man an den verschütteten Quellen des Deutschtums saß, vielfach noch konsequenter, reicher und reiner ausgestaltet wurden, als dies anderswo der Fall sein konnte' (253). ‚Wahrlich, wenn es noch etwas gibt, worum sich Deutschland von der Welt beneiden lassen kann, so ist es diese Jugend' (266). — Es ist ja auch allein die katholische Jugend, an die Foerster lückenlos und ohne die fraglichen Umdeutungen der ‚Autonomie des Jungseins' seine weiterreichenden, über bloß äußerliche Lebensreform hinausgehenden ‚Zielsetzungen' heranbringen kann. Und dies eben deswegen, weil sie sich kraft ihrer katholischen Weltanschauung der Hohen-Meißner-Formel nicht unterwerfen kann. Jenes Pochen auf das Eigenrecht der Jugend, jene Verneinung einer Autorität, die nicht eine selbstgewählte ist, jenes Leugnen des natürlichen Erziehungsverhältnisses zwischen alter und junger Generation ist ja gerade der Grund für das beklagte Steckenbleiben im bloßen Jungsein, für die Ratlosigkeit der Wandervogelbohême schon im ersten Jahrzehnt, für die Ziellosigkeit in allem, was Männerarbeit und wirkliches Leben betrifft. Es bleibt eben eine Sünde gegen die Lebensgesetze der Menschheit, wenn sich grundsätzlich die Jungen zu Richtern über die Alten aufwerfen und wenn sie sich anmaßen, die Gesellschaft auf ganz neuen Fundamenten aufbauen zu können. Es ist ja doch nur der Politiker Foerster, der dieses ‚Gericht' (13), diese ‚secessio' der Jungen so jubelnd begrüßt; was bleibt aber dann dem Ethiker Foerster anderes übrig, als daß er seine Autorität an die Stelle der Erziehergeneration setzt, immer mit der demokratischen (oder demagogischen) Klausel: ‚Keineswegs will ich der Jugend meine persönliche Überzeugung aufdrängen' (11). Deswegen auch die vielen ‚einerseits — andererseits' in dieser Führung, die vielen Thesen und Antithesen, die vielen Forderungen und Gegenforderungen, so daß in der Grundfrage ‚Autorität und Selbstbestimmung' kaum eindeutig zu sagen ist, was Foerster eigentlich verlangt. Der Dekalog und die Nachfolge Christi sind weniger kompliziert in ihrem ‚Du sollst'. — Und überhaupt, ist angebotene und auch anerkannte Führerschaft eine genügende Sanktion für sittliche Verkündigungen? Foerster antwortet seit mehr als zwanzig Jahren, seitdem er sich einen ‚positiven Christen' nennt, mit Nein. Darum behauptet er, daß es gar nicht Friedrich Wilhelm Foerster sei, der

hier fordere, es sei Jesus Christus, in dessen Namen er lehre. — Ist das so? — Hier liegt eine Entscheidungsfrage, die sich die katholische Jugend stellen muß, bevor sie das Foerstersche Buch als ihr Buch annimmt.

Beantworten wir uns einmal, was es denn — nach langer Zurückhaltung gegenüber den Freiheitsberauschten — ist, das Foerster die Jugendbewegung so begeistert bejahen läßt, so finden wir die Opposition dieser Jugend gegen die alte Generation, den Bruch und Protest, das ‚Los von den Vätern', das sich für den Ethiker ja immer in ein ‚Los von den Sünden der Väter' wandelt. Protestierende dieser Art, jeweils die stärkste Opposition gegen einen Lebenstyp, der ihm widerstrebt, haben Foerster von jeher angezogen. So stellte er sich, der im Tiefsten konservativ empfindet, in die Nähe des revolutionären Sozialismus; so trat er, der offenbar keine Verpflichtung fühlt, sich mit dem rückhaltlosen katholischen Glauben als dem einen Notwendigen auf Ja und Nein auseinanderzusetzen, in die Vorhöfe der katholischen Kirche; so verband er sich als Deutscher im und nach dem Kriege geistig mit den Westmächten; und so drängt es ihn jetzt, ‚die Abkehr der Jugend vom Alter, wie sie in der Geschichte noch nicht dagewesen ist' (8), für seine Gefolgschaft zu nützen. Den verurteilten Typus aber nennt er den neudeutschen, den Wilhelminischen, den neupreußischen Menschen, den militärischen Typ, den Bismarck- und Treitschkedeutschen, der ein Machtanbeter ist und der Vertreter einer tötenden Organisation und Disziplin. — Gibt es diesen Typus? — Der katholische Westen und Süden steht in einer zu bekannten Opposition gegen das preußische Wesen, als daß er diese Frage verneinen möchte. Aber dieser Typus hat weder die allgemeine Verbreitung (‚vom Oberlehrer aufwärts'), noch den hemmungslosen Einfluß auf das deutsche Staatsleben, noch auch den moralischen Tiefstand besessen, den Foerster ihm zuschreibt. Seine eigenen Bekenntnisse lassen erkennen, wieviel persönliche Gereiztheit den Gegensatz verschärft und mehr noch, wie im Fortschreiten des Kampfes das Zerrbild des Gegners ins Ungeheure gewachsen ist. Heute ist Foerster von jenem unheimlichen Ressentiment erfüllt, das alle Gerechtigkeit auslöscht und jede Maßlosigkeit in sittliche Pflicht umdeutet.

In diesen Gegensatz will er nun die neue Jugend hineinziehen. Die secessio, die zunächst mehr äußerlich-romantisch, im Lebensstil geschah, kann so zu einer innerlichen, moralischen werden: ‚Denn die Jugend der vorangehenden Generation hat allzu einseitig für die Einordnung gelebt, für eine Einordnung ohne moralische Reserve, ohne persönliches Gewissen, ohne Verantwortlichkeitsgefühl für die eigene Seele und für die Seele des Staates' (334). — ‚Los von den Sünden der Väter!' Die ‚grundlegende Sünde' aber ist die, daß Deutschland die entscheidende Schuld am Weltkrieg auf sich geladen hat. ‚Die deutsche Ablehnung der entscheidenden Vermittlungsversuche des Auslandes im Juli 1914 war es, wodurch die übrige Welt in der zweiten Hälfte Juli den Eindruck bekam, die Mittelmächte wollten einen Konflikt, an dessen Auswirkungen ganz Europa interessiert war, durch ein wildes und antieuropäisches Draufgehen erledigen und es liege

ihnen auch nichts daran, wenn sich daraus eine europäische Abrechnung entwickle. Die russische Mobilisierung war eine Folge und nicht etwa die Ursache dieses Draufgängertums' (377). Diese ‚Obstruktion' sei aber nur die ‚Konsequenz jenes prinzipiellen Festhaltens am weltpolitischen Faustrecht gewesen, durch das sich Deutschland schon auf der Haager Konferenz völlig isoliert' und ‚auf der zweiten Konferenz selbst die bloße Diskussion der Abrüstung verhindert habe' (378). Diese Haltung aber sei wiederum die Folge eines ganz grundsätzlichen, machtpolitischen Denkens in der deutschen Bildungsschicht seit Bismarck gewesen. Dabei ‚komme es nicht darauf an, ob nicht andere Völker im Handelsinteresse praktisch mehr Macht ausgeübt haben als Deutschland, nein, nur darauf kommt es an, ob es nicht die neudeutsche Mentalität und Politik war, die verständnislos abseits blieb, als die übrige Kulturwelt ihren Sünden ein Ende setzen wollte' (379). — Mit solcher Dialektik führt Foerster die Jugend zu seinen größeren politischen Schriften und zu seiner politischen Wirksamkeit seit 1917. So gipfelt auch das Ganze in einem politischen Programm, das ganz wesentlich auf einer doppelten politischen Moral aufgebaut ist. Während Foerster hier wie anderswo den übrigen Völkern das Recht auf nationale Einigungs- und Machtpolitik nicht bestreitet, rechnet er das Gleiche dem deutschen Volk als Sünde und Abfall von seiner universalistischen Bestimmung an. — Solches Werben um politische Gefolgschaft würde an der katholischen Jugendbewegung, die in keiner Weise politisch eingestellt ist, einfach abprallen, wenn es nicht eingebettet wäre in eine ethische Verkündigung, die sich als die letzte Konsequenz des Christentums ausgibt. ‚Ich ziehe die letzten Konsequenzen . . . Der Pazifismus will mit Recht gleichzeitige Abrüstung, internationale Rechtsordnung, Völkerbund; er glaubt solchen Friedenszustand ohne große Opfer, durch allmähliche Bekehrung der Vernunft, zu erreichen — der überzeugte und konsequente Christ wartet nicht auf diese Dinge, er glaubt auch nicht an sie, wenn sie nicht gleichzeitig unterstützt werden durch einzelne, ja auch durch Völker, die das Experiment wagen und feindlichen Absichten und Aktionen keinen Widerstand äußerer Art leisten, weder aktiven noch passiven, sondern rein darauf vertrauen, das Böse durch das Gute zu entwaffnen, zu beschämen, zu überwinden' (416). — So ergeht der Appell an den Heroismus der Jugend, der sie die Prüfung vergessen lassen könnte, ob denn hier nicht etwa katholisches Christentum als bloßes Mittel dienen soll für Zwecke, die der Erlöser und seine Kirche nicht in ihr Programm aufgenommen haben, und die andere Prüfung, ob denn die Foerstersche Politik seinen eigenen heroischen Worten genügt.

‚Wenn das noch Christentum sein soll,' schrieb einmal Foerster gegen eine Abwehr seiner Kriegsschuldthese, ‚dann möchte ich mich lieber einen Heiden nennen.' (Landesztg. Saarbrücken 1922.) In Wirklichkeit zieht sich durch sein Schrifttum eine Einstellung, die faktisch die religiöse Überzeugung der weltpolitischen unterordnet, und so das Christentum zu einem bloßen Mittel für humanitär-pazifistische Ziele säkularisiert. — Der Katholik kann ihm

hierin nicht folgen. Er weiß sich bedingungslos an den Willen seines Meisters gebunden, so wie er in der zweitausendjährigen Tradition seiner Kirche verkündet wird. — Foersters Richtersprüche haben dann einen eindeutigen Sinn, wenn er sich mit Tolstoi, den Quäkern und manchen sonstigen Sekten zu einem Evangelium absoluter Gewaltlosigkeit bekennt; wenn er das Wort der Bergpredigt: ‚Widersetzet euch nicht dem Bösen (Matth. 5, 39)', ‚überwindet vielmehr das Böse durch das Gute' (Röm. 12, 21) als überall verpflichtendes Gebot, geltend für Individuen und Völker, nimmt und jede Gewaltanwendung in Angriff und Abwehr als Sünde und Abfall vom christlichen Geiste verwirft. Er tut das nicht mit Klarheit und breitet allenthalben eine Wolke von Rhetorik über seine Meinung, aus der er dann seinem Feinde, dem neudeutschen Menschen, vernichtende Blitze seines Prophetenzornes zusendet, während er die Gegner Deutschlands nicht gar spärlich mit der Glo- riole rächender Engel einer beleidigten Sittlichkeit umstrahlt. — Nehmen wir aber einmal die Schlußworte seines Jugendbuches — ‚Ich ziehe die letzten Konsequenzen . . .' — strikte, und vergleichen wir damit die katholische Tradition.

Von Paulus bis Augustin und wiederum von Thomas bis Pius XI. besteht in dieser Frage nur eine Meinung: Der Friede Christi ist das hohe Gut unseres Bittens und Strebens, Kampf und Krieg, und jegliche Gewaltnotwendigkeit ein bitteres Übel. Das Preisen des Krieges, als ‚eines Elementes der von Gott eingesetzten Ordnung' (Moltke), wie es auf protestantischem Boden erwachsen ist, hat im unverfälscht katholischen Denken keinen Eingang gefunden; ebensowenig die naturalistische Verherrlichung des Gewaltwesens als des Grundtriebes kraftvoller Rasse, wie sie nicht bloß Nietzsche, sondern auch seine englischen und französischen Vorläufer und Gesinnungsgenossen verkündet haben und verkünden. Noch für den Weltkrieg bestätigt ein so strenger und unparteiischer Beobachter wie der konservative Protestant Adam Röder: ‚Die katholische Kirche hat keinen Augenblick hinsichtlich ihrer ethischen Haltung zu den Kriegs- und Friedensfragen geschwankt; freilich nur in Deutschland.' (Reaktion und Antisemitismus S. 63.) Das öfters wiederholte Urteil Foersters, daß gerade gläubige deutsche Katholiken, die im Einzelleben durchaus die christlichen Grundsätze anerkennen, ‚der Teufel habe, wenn sie über Weltpolitisches reden', dürfte deswegen — von Einzelfällen abgesehen — doch der Nachprüfung bedürfen, ob denn die Foersterschen Erwartungen sich so ganz mit den Forderungen Christi decken. — Die theoretische Geborgenheit ist freilich nie eine Garantie der Wahrheit in Tatsachenfragen und in der praktischen Lebensgestaltung. Immerhin glaubt sogar die gegnerische Anklageliteratur den mäßigenden Einfluß der katholischen Religion mitten in der Psyche des Kriegsanfangs feststellen zu können: ‚Kaum waren die vorwiegend katholischen rheinländischen und bayerischen Landwehrregimenter in Belgien eingerückt, da hörte diese Meinung (von einem Religionskrieg) von selber auf.' (Bei E. Prüm, ‚Witwenstand der Wahrheit', S. 212, als angebliche Äußerung Kardinal Merciers). Die

Menschheit und die deutsche Kriegsgeschichte wäre um ein dunkles Blatt ärmer, wenn diejenigen Truppenteile, die in ihrer überwiegenden Masse durch die von Foerster gelobte pazifistische Schule des Sozialismus gegangen waren, in ihrer Bekämpfung des angeblichen Franktireurkrieges eine ähnliche Mäßigung bekundet hätten. Sie hätten dann nicht zwischen Sambre und Maas ‚überall an demselben Tage und auf einer Front von dreißig Stunden' eine Straße des Entsetzens hinter sich gelassen. Freilich stehen diese Ausbrüche blinder Leidenschaft und hemmungslosen Sicherungswillens nicht isoliert da. Sie sind kein deutscher Fall, sondern ein Fall der ganzen Welt. Auch bewahrt die moralische Entrüstung nicht vor dem eigenen Mißbrauch der Gewalt. Die bolschewistischen Greuel, die Geisel- und Gesellenmorde in München, die Ausrottung der Armenier, das Blutbad in Amritsar in Indien, die Schreckenszeit in Irland, die Terrorakte im Ruhrgebiet und in der Pfalz — von aller Vergangenheit zu schweigen — gestatten nur ein gemeinsames Confiteor der Menschheit. Leidenschaft wird aber nicht durch Leidenschaft überwunden, auch nicht durch leidenschaftliche Anklage. Nur eine lange und demütige Kultur der Seele kann die Macht haben, im Ansturm der Erregung die Burg der Besonnenheit und Menschlichkeit zu halten. — Wenn sich somit die neue Jugend nach einem Jahrzehnt des Gewaltüberschwanges mit einem tiefen Mißtrauen gegen jede Gewaltanwendung erfüllt, so geht sie ganz auf dem Wege Christi und der katholischen Überlieferung. Und wenn sie nun vollends den Heroismus der Feindesliebe hinzubringt zu dem Heroismus der Vaterlandsliebe, wie er den alten katholischen Jugendorganisationen Gewissenspflicht und Herzenssache ist, dann allerdings eröffnet sich ein Ausblick in das gelobte Land einer besseren deutschen Zukunft. Es ist eine wundersame Kunde, die durch die Blätter geht, daß sich viele dieser Jünglinge, die sich ‚Kreuzfahrer' nennen, zur freiwilligen Aufbauarbeit im zerstörten Gebiet anbieten. Niemand hätte diese Opfertat unserer Jugend von außen zumuten dürfen, nicht weil der Rat vergessen war, ‚dem auch noch den Mantel zu geben, der den Rock verlangt hatte' (Matth. 5, 40), sondern deswegen, weil diese deutsche Jugend schwer genug um das Hemd des Lebens zu sorgen hat. Aber auch eine Opfertat erhält ihr Vorzeichen erst durch die Gesinnung, aus der sie kommt. Soll sie ein Ansturm der Liebe sein auf das verbitterte Herz unserer Kriegsgegner, eine Hilfe auch für ihre besondere Not, ein Gutmachen dort, wo — wie in Belgien — zweifellos Unrecht geschehen ist und ein Übermaß von Gewalt, so geht ja Christus mit dieser Heldenschar. Es muß anerkannt werden, daß Nikolaus Ehlen, der Führer dieser Schar, immer wieder diese reinen Motive betont. — Es käme aber ein falscher Ton in diesen Opferhymnus, ein pharisäisches Überheben, wenn solche Tat ein Foerstersches Schuldbekenntnis für die Schuld anderer, ein ‚Los von den Sünden der Väter' und eine Abkehr von der Generation von 1914 werden sollte. Und wäre denn ein solches Bekenntnis der ‚deutschen maßgebenden Schuld am Kriege' etwa katholisch oder christlich?

Bei Foerster gründet es sich ja doch zuerst, und im tiefsten Grunde allein, auf das Widerstreben gegen den grundsätzlich wehrhaften Mannestyp und sein Ethos, gegen den ‚Gesinnungsmilitarismus', dem er es gerade zum Vorwurf macht, daß er nicht ein ‚Zweckmilitarismus' war, wie bei den westlichen Völkern, gegen den ‚Zivilmilitarismus', der die Wertungen des Kriegerstandes in die übrigen Lebensverhältnisse trägt und die Rangliste eines Standesheeres zum Maßstab der gesellschaftlichen Ehrung macht. Besinnungen, wie sie etwa in Max Schelers glänzender Studie ‚Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus' (Nation und Weltanschauung 2. A., S. 117) herausgestellt sind, hält er sich ferne oder macht sie doch in den Nebensätzen seiner Gedankengänge unwirksam. So bleiben ihm auch Wertungen wie dort verschlossen: ‚Es lebet hier ein Volk, das die Ehre dem Nutzen voransetzt, die Macht des Ganzen allen bloßen Interessen und Vorteilen von Gruppen und Klassen, Kampf und Arbeit der Behaglichkeit, Zucht der Erwerbs- und Genußgier, die Spannung der Pflicht den angenehmen Folgen ihrer Erfüllung, den Wert der Opferkraft selbst dem Werte aller Dinge, für die man opfert, vitale Kraft, Gesundheit und Leibesschönheit aller Fülle guter, toter Gebrauchsdinge, das Glück in der Spannung des Kampfes dem Glück der Ruhe und der erreichten Ziele' (a. a. O. S. 122). Dagegen ist er gerne bereit, alle Vergröberung der Ideale, die der Materialismus des 19. Jahrhunderts überhaupt, und also auch für das ritterliche Ideal der Deutschen gebracht hat, der wehrhaften Grundeinstellung selbst zur Last zu rechnen, auch die Anschuldigung der Kriegsgegner unbesehen herüberzunehmen, daß der ‚deutsche Militarismus eine dauernde Bedrohung aller übrigen Völker, ja der ganzen Welt' gebildet habe. Verkleinerung eines relativ wertvollen Ideals, Ressentiment gegen seine Träger lassen dann Foerster unter dem Einfluß der feindlichen These die Tatsache so vergewaltigen, daß aus dem schwertbeschirmten Frieden, wenn nicht deutscher Angriffswille, so doch die ‚deutsche Hauptschuld am Kriege' wird. — Begreiflich kann Foerster nicht im Negativen stehen bleiben. So stellt er dem wehrhaften Deutschen sein Ideal des pazifistischen Deutschen entgegen. Um aber dieses als das echte und ursprüngliche unseres Volkes aufzuweisen, verbindet er es mit der universalen Einstellung des mittelalterlichen Menschen: Die deutsche Nation als Trägerin des Reichsgedankens der abendländischen Christenheit. Mit Recht wendet Gregor Huch in einer beachtenswerten Schrift gegen Foerster* ein, daß das alte Deutsche Reich nichts weniger als ein pazifistisches Gebilde war, vielmehr eine imperialistische Idee, verwirklicht durch das Schwert: ‚Das alte römische Reich und alle europäischen Kulturstaaten des Mittelalters waren in ihrer Blütezeit so militaristisch, daß der Kriegerstand, die Ritter, Träger des Staates, Organ der Verwaltung, sogar durch Jahrhunderte fast ausschließliche Nutznießer der

* Gregor Huch, Der neue Nationalismus und die Schuldfrage. Wider Fr. W. Foerster. Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1921.

höheren Kultur waren; und diese Kriegerkaste hat die „Romantik des Schwertes" aufs höchste ausgebildet' (a. a. O. S. 28).

Wurde nun etwa ein Widerspruch empfunden zwischen dieser ‚Romantik des Schwertes' und dem christlichen Geiste, dem das ganze Leben unterworfen war? — Die Kirche suchte gewiß das ritterliche Ideal auf jede Weise zu klären und ihre Träger mit hochherzigen und edlen Gesinnungen zu durchdringen, um so Ausbrüche widerrechtlicher Willkür und Gewalt so weit als möglich fernezuhalten. Aber sie segnete auch das ritterliche Schwert, ‚zu beschirmen witwen und waisen und das gemeine gut und recht zu sterken und unrecht zu krenken' (Glosse zum sächsischen Lehensrecht), und stellte den christlichen Ritter neben den christlichen Martyrer, der ‚leib und leben darstrecken soll', um in der Hingabe seiner selbst einen heiligen ordo zu erfüllen. (Vgl. Albertus, Sozialpolitik der Kirche S. 637.) — Und diese kirchliche Sitte war getragen von einer einigen Theologie. Pazifismus im Sinne einer idealen Gewaltlosigkeit des staatlichen und überstaatlichen Lebens war dem christlichen Mittelalter fremd. Hätten nicht schon Ambrosius und Augustinus die Frage nach der bedingten Berechtigung des Krieges entschieden, so würde doch Thomas von Aquin in seiner bekannten Qu. XL, IIa, IIae ‚Utrum bellare sit semper peccatum?' hellstes Licht über diesen Gegenstand verbreitet haben. Man wußte sich auch in solchen Anschauungen völlig eins mit Wort und Sinn des Neuen Testamentes. Oft redet es vom Krieg (vgl. Mark. 13, 7; Luk. 14, 31; 21, 9; I. Kor. 14, 8; Hebr. 11, 34); aber es verwirft ihn nicht als solchen. Soldaten, die um Sold dienen, üben nach Johannes dem Täufer (Luk. 3, 14) kein an sich verwerfliches Handwerk. Nur in der Anwendung der Gewalt sollen sie milde Mäßigung üben. Während das Evangelium von Mahnungen und Räten durchzogen ist, das individuelle Wohl allein durch die werbende Kraft des Guten zu sichern, finden wir keine ähnliche Mahnung für das ‚bonum commune'. Das Heil der Gemeinschaft ist eben der Obrigkeit, als dem entscheidenden Organ, nicht in gleicher Weise zu eigen, wie das eigene Leben und Sein der Einzelperson, das dann auch als freiwilliges Opfer gebracht werden kann. Die stattliche Gemeinschaft bedarf nach dem Evangelium des Schwertschutzes als einer göttlichen Einrichtung. Die ‚Offenbarung' zeigt uns sogar den Frieden des himmlischen Jerusalem unter diesem Schwertschutz: ‚Und es entstand Krieg im Himmel. Michael und seine Engel kämpften mit dem Drachen' (Apk. 12, 7). Der Römerbrief aber, der dem Einzelnen das hohe Ideal der Feindesliebe vorhält — ‚segnet, die euch verfolgen!' —, erkennt ganz ausdrücklich der staatlichen Gewalt das Recht des Schwertes aus Gottes Anordnung zu, ‚denn nicht umsonst trägt sie das Schwert, ist sie doch Gottes Dienerin, zu strafen jene, die Böses verüben' (13, 4). Wird somit der Gebrauch des Schwertes für die Aufrechterhaltung des innerstaatlichen Lebens sanktioniert, so folgt daraus mittelbar das gleiche Recht für die Sicherung des staatlichen Lebens nach außen, denn der Grund der Machtanwendung ist hier und dort der-

selbe. So läßt der Heiland ‚dem Kaiser, was des Kaisers ist', während Foersters ‚Christentum' von einer tiefen Feindschaft gegen den ‚Cäsar' zugunsten einer humanitären Weltdemokratie befangen ist. ‚Wehrhaftigkeit' ist ihm ein Nichtseinsollendes, während das ‚regnum Christi' die edelsten Aufgaben für den ritterlichen ‚Gesinnungsmilitarismus' hat. Er verletzt ja in seiner Idee weder die christliche Gerechtigkeit, noch die Liebe, nicht einmal im Kampfe; sichert sie vielmehr. So betet die Kirche des Abendlandes um die Ausbreitung des christlichen Reiches, nicht damit das Schwert verschwinde, sondern damit unter dem ‚einen weltlichen Schwerte' eine große christliche Völkerfamilie Frieden und Schutz finde. So bleibt ihr Ideal die ‚Glaubenseinheit zwischen den verschiedenen Staaten, die der Welt eine Segensquelle gegen alle Übel eröffnen würde . . . Dann würde die so außerordentlich segensvolle Annäherung der Nationen zustande kommen, die ja gerade in unserer Zeit besonders wünschenswert ist zur Verhütung unheilvoller Kriege' (Leo XIII. Enzyklika ‚Praeclara gratulationis' vom 20. Juni 1894).

Diese edle und notwendige Wehrhaftigkeit ist nun freilich nach der Auflösung der christlichen Völkerfamilie zum allergrößten Teil durch einen ‚Zweckmilitarismus' verdrängt worden, der in allererster Linie ein Werkzeug für irgendwelche Interessen ist, für Eroberungen, Kampf um Rohstoffquellen und Absatzmärkte, eitle Darstellung der gloire oder gewaltsame Ausbreitung von Ideen. Solchem Militarismus verfallen dann am stärksten die gesinnungsmäßig ‚unkriegerischen' Völker. Das erst ist der ‚Rüstungsmilitarismus', da ja seine Kraft nicht im ritterlichen Ideal der Wehrhaftigkeit liegt, sondern in der Masse und im Material. Von ihm ging die Bedrohung Europas aus, die Leo XIII. also schildert: ‚In welcher Lage sich Europa gegenwärtig befindet, das liegt klar vor unseren Augen, zumal wir schon Jahre lang nur noch in einem Scheinfrieden leben. Und da die Menschen nicht mehr aufeinander vertrauen und Argwohn in ihren Herzen sich eingewurzelt hat, so richten unstreitig fast alle Nationen ihr ganzes Sinnen und Trachten darauf, in den Kriegszurüstungen einander zu überbieten . . . Schon liegen zur Zeit die Verhältnisse so, daß man den bewaffneten Frieden nicht länger ertragen kann. Oder sollte ein solcher Zustand menschlichen Zusammenlebens der Natur entsprechen? Und doch können wir uns nur dann davon freimachen und einen Frieden erlangen, der auch den Namen Frieden verdient, wenn uns Jesus Christus seine Gnade verleiht. Denn um den Ehrgeiz, die Eifersucht, die Gier nach fremdem Gut — Leidenschaften, die hauptsächlich die Flammen des Krieges schüren — zu unterdrücken, kann nichts geeigneter sein als die christliche Tugend, besonders die Gerechtigkeit. Nur unter dem wohltätigen Einflusse dieser Tugend können wir von einer Unverletzlichkeit der Verträge und des Völkerrechtes sprechen, nur dann wird die Menschheit durch die Bande der Brüderlichkeit dauernd aneinandergefesselt, indem jedermann von der Wahrheit des Ausspruches überzeugt ist: „Die Gerechtigkeit erhebt

die Völker".' (Sprichw. 14, 34.) So empfiehlt der große Völkerlehrer nicht einen Völkerbund und Völkerrat, in dem doch nur wieder die gewaltigste Rüstung das Recht entscheidet, sondern ‚die Kirche als Mutter und Mittlerin zwischen Völkern und Fürsten' (Leo XIII. a. a. O.). — Sein dritter Nachfolger sieht nach Friedensschluß und Völkerbund tatsächlich alle diese eitlen Friedensbemühungen, die von einer bloßen Entwaffnung des andern das Heil erwarten, gescheitert. ‚Niemand verkennt, daß weder die Menschen, noch die menschliche Gesellschaft, noch die Völker nach dem Elende des Krieges einen dieses Namens würdigen Frieden gefunden haben . . . Die gegenseitigen Feindschaften und Angriffe unter den Staaten lassen die Völker nicht mehr zu Atem kommen. Es betrifft nicht bloß das Verhältnis der Besiegten zu den Siegervölkern, es sind sogar die Sieger unter sich, die gegeneinander eine feindselige Haltung einnehmen. Die einen klagen, von den Großen unterdrückt und ausgenützt zu werden, indes die andern sich beschweren, die Zielscheibe des Hasses und des Ränkespiels der Kleinen zu sein . . . Die schon wiederholten Kongresse und Anstrengungen der Politiker haben zu einem nichtigen, ja schlimmeren Resultat geführt, als zu erwarten war. So sehen sich alle Nationen aus der wachsenden Furcht, es möchten noch unseligere Kriege hereinbrechen, gewissermaßen gezwungen, in der Kriegsrüstung zu leben' (Pius XI. Enzyklika ‚De pace Christi in regno Christi' vom 23. Dezember 1922).

Aber eines hat doch die humanitäre Abrüstungspropaganda erreicht, und das ist etwas Unseliges, sie hat allen berechtigten Unwillen der weiten Welt über den ‚Rüstungsmilitarismus' gerade auf den ‚wehrhaften Menschen' abgeladen. Es ist klar, daß die Abrüstungsprogramme bei ihrer Ankündigung in einem Lande, in dem der Militärdienst als bloße Last empfunden wird, ein ganz anderes Echo erhalten als in einem Volke, das in seiner Bildungsschicht den Schwertschutz des Friedens als ehrenvollste Lebensaufgabe betrachtet, das dem Offizier den ersten Platz in seiner sozialen Wertung zugesteht, das die Armee als ‚Blüte und Krone der Nation' und als Charakterschule für das heranwachsende Geschlecht betrachtet. Flammende Worte — von der ‚schimmernden Wehr' und der ‚gepanzerten Faust' und dem ‚guten Schwert' sind fast die notwendige Antwort aus einer solchen Gesinnung. Besagt aber dies etwas über die wirkliche innere Friedens- und Rechtsgesinnung eines Volkes? Oder bedingt jener Mißwille gegen den Dienst auch nur einen Verzicht auf militärisches Übergewicht? Die Vor- und Nachkriegszeit hat uns etwas gezeigt, was ein Augustinus für unmöglich hielt: das ‚requirere bellum pacificando' (De Civ. Dei 19, 12), das imperialistische Machtstreben unter pazifistischem Vorwand. Und hierin wahrhaftig — nicht aber in jugendlich-polternden Kraftreden — offenbart sich die machiavellistische Kunst, denn — so rät der Lehrmeister der politischen Verstellung — ‚es ist nicht notwendig, daß ein Regent die Tugenden wirklich besitzt, es genügt, wenn er sie nur zu besitzen scheint . . . ja es wäre sogar gefährlich

für ihn, wenn er sie wirklich besäße und ausübte, während es ihm im Gegenteil nützt, wenn er sie nur zu besitzen scheint. Er muß gnädig, rechtschaffen, herablassend, aufrichtig und gottesfürchtig scheinen und gleichwohl so ganz Herr über sich sein, daß er im Falle der Not gerade das Gegenteil von dem allen tun kann' (Principe c. 18). — Jedoch von aller Verstellung abgesehen, ist auch völlig unkriegerische Haltung eines Volkes noch lange keine Friedensgesinnung, denn gerade dort, wo die Armee allein als Instrument für macht- oder wirtschaftspolitische Zwecke angesehen wird, ist sie eine Gefahr für den Frieden der Welt. Absolut genommen aber steht der wehrhafte Typ sittlich um soviel über dem unkriegerischen Menschen des bürgerlich-wirtschaftlichen Behagens, als das vitale Wertreich der kraftvoll-ritterlichen Hingabe über den Wertungen nach Lust und Nutzen. Und auch für die wirkliche Befriedung der Welt — im Gegensatz zur pazifistischen Betriebsamkeit — ist der unkriegerische Volkstyp mit nichten ein Gewinn. ‚Der Gesinnungsmilitarismus gerade ist es, der sich mit größter politischer Friedfertigkeit zusammenfinden kann . . . Er ist eben das gerade Gegenteil eines Militarismus des Eroberungsdranges. Gerade dieser Drang ist mit dem instrumentalen Militarismus aufs engste verbunden' (Scheler a. a. O. 126). Also: Läge wirklich die ‚Weltsünde' (380) in dem Bestehen des ‚wehrhaften Menschen', so trüge das deutsche Volk die Schuld am Kriege. Da aber das Michaelsideal vor dem Richterstuhl Christi besteht und nur von der pazifistischen Sekte verworfen wird, so reicht die Schuld unseres Volkes nur soweit, als es nicht verstanden hat, sein Ritterschild blank zu erhalten. — Herrliche Aufgabe jeder jungen Generation, die in Bewegung kommt, in der Darstellung des nationalen Ideals über die Väter zu wachsen. Ein ‚Los von den Vätern' aber wäre doch nur der bedenkliche Versuch, einen Schößling ohne Wurzel zu verpflanzen.

Begreiflich sucht Foerster, um seine grundsätzliche Ablehnung des wehrhaften Ideals zu rechtfertigen, immer erneut den Tatsachenbeweis deutscher Kriegsschuld zu erhärten. So will er der Jugend jenes Schuldbekenntnis suggerieren, das er zum Eckpfeiler seiner politischen Ethik gemacht hat — in der richtigen Erkenntnis, daß innere Befreiung von einer Schuld nur durch Bekenntnis und Reue möglich ist. Aber merkwürdig, in der Reihe deutscher Büßer ist noch keiner entdeckt worden — am wenigsten Fr. W. Foerster selbst —, der eigene Schuld und Unzulänglichkeit bekannt hätte, immer nur die Schuld der anderen. Was soll aber die deutsche Jugend mit dieser Geste, die auf Sünder und Zöllner weist? Kann man doch der Meinung sein, daß gerade Foersters Darstellungen der Schuldfrage, zuerst sein Buch ‚Mein Kampf gegen das militaristische und nationalistische Deutschland', nicht weniger aber seine Artikel in der ‚Menschheit', alle Merkmale leidenschaftlichster Unsachlichkeit an sich tragen und eines korrigierenden Confiteor recht wohl bedürften. Diese ‚angewandte politische Ethik' schlägt nicht nur der Bergpredigt und

Friedrich Gottlieb Klopstock



Nach dem im Besitz der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek befindlichen Ölgemälde von Anton Hickel

dem christlichen Liebesgebot, sondern auch jeder geschichtlichen Gerechtigkeit ins Angesicht. — Zur sachlich-ruhigen Einführung in die Dokumenten- und Memoirenliteratur steht heute Max Montgelas' ‚Leitfaden der Kriegsschuldfrage' (W. de Gruyter, Berlin-Leipzig 1923, 208 S.) zur Verfügung, der bei größter Kürze alles Tatsächliche zur Geltung kommen läßt, soweit es bis Mitte 1923 bekannt war. Für den ehrlichen politischen Beobachter, der sich nun jahrelang mit der rollenden Lawine der Kriegsschuldliteratur gequält hat — ebenso abgestoßen durch die unerleuchtet nationalistische, wie durch die hochmütig pazifistische Bearbeitung, ist diese Darstellung festes Land in dem wogenden Chaos der Beschwätzungsversuche. — Montgelas ist ja ebenso wie Foerster von dem Glauben an die deutsche Schuld ausgegangen, und in der Zeit, da er im Kreise der Schweizer Ressentimentdeutschen ‚fast in Raserei geriet' über die Politik seines Vaterlandes, fand er die volle Zustimmung Foersters. Dann erhielt er aber nach Kautsky und neben Schücking den Auftrag der restlosen Veröffentlichung der deutschen politischen Archive. Dieser langjährige Umgang mit den Dokumenten, zusammen mit dem Bemühen des Historikers, sine ira et studio die Tatsachen zum Sprechen zu bringen, trug schon den Vorarbeiten dieses Buches von Foerster den Vorwurf der ‚subalternen Enge' und des ‚Fehlens jeder Kompetenz' ein (Menschheit 1922 Nr. 47). — Auch jetzt kann der ‚Leitfaden' immer noch nicht das Vordringen zu den ersten Quellen ersetzen. Für eine großangelegte Geschichte der Kriegsursachen liegen eben die Zeugnisse immer noch zu ungleichmäßig vor. Aber er ist ein wirklicher Führer zu den Tatsachen, der mit der eigenen Meinung bescheiden zurückhält, um — ohne Rücksicht auf ausländische oder inländische Bekehrungen — ein eigenes Urteil zu ermöglichen. — Man überlasse dieses Urteil unbedenklich auch unserer gereiften Jugend. Sie wird die deutsche Politik von Sünden und Fehlern nicht lossprechen, vor allem nicht von dem größten des preußisch-deutschen Wesens, der psychologischen Unzulänglichkeit, die in unserer Geschichte soviel verschuldet hat und die auch in der Vorgeschichte des Krieges solange an eine Lokalisierung des österreichisch-serbischen Konfliktes glauben ließ, bis es trotz ehrlichen Friedenswillens nicht mehr möglich war, den Weltkrieg zu verhindern. Sie wird aber auch urteilen, daß zwar die deutsche politische wie militärische Leitung von Kriegswillen frei war, daß aber ohne solchen der Weltbrand nicht entstanden wäre. Und wenn sie dann diesen Kriegswillen in maßgebenden politischen und militärischen Kreisen Rußland-Frankreichs findet, dann ist es auch deutlich, warum die Kriegsmaschine von dort in Bewegung gesetzt wurde. — Auf alle Fälle aber wird nur ein ruhiges Durchschauen und Werten eines jeden einzelnen diplomatischen Aktes politisch und sozialethisch schulen. Nur im selbstgewonnenen Urteil liegt ein Präservativ gegen die Massenpsychose, der ja doch die Jugend zuerst verfällt.

Foersters Darstellungen der Schuldfrage, zu denen das Jugendbuch führen soll, lassen dagegen kein eigenes Urteil aufkommen, drängen vielmehr mit allen Mitteln der leidenschaftlichen Überredung das Foerstersche

auf. Man kann sich dieser Suggestion gefangen geben, und schon tauchen auch in den katholischen Zeitschriften der Jugendbewegung moralische Aburteilungen auf, die leicht als Echolalien aus der ‚Menschheit' oder aus dem politischen Schrifttum Foersters erkannt werden. Welche Erschütterung erfährt aber der Glaube an Foersters ethischen Führerberuf, prüft man seine Darstellung an dem Dokumentenmaterial! Um des starken Eindrucks willen werden nur Deutschland belastende Momente zusammengetragen, die feindliche Seite Belastendes wird grundsätzlich dem moralischen Gericht dieser Nationen überlassen, als ob es anginge, die Kette der historischen Kausalität dutzendfach zu zerreißen und vor einem Gerichte nur Schuldzeugen zuzulassen. Nebensächliches — doch auch nach des Verfassers eigener Meinung — wird zum Typischen gedeutet. (Vgl. den immer wieder genannten Admiral Breusing — welches Konversationslexikon kennt nur seinen Namen? — und seine unkontrollierbare Äußerung; die Sensationsmeldung des Lokalanzeigers; die stets wirksame Verwendung der kaiserlichen Randglossen usw.) Deutungen aus der Kriegspropaganda werden zu Tatsachen (so die allergewichtigste von dem Zusammenhang des Krieges mit Deutschlands Stellung auf den Haager Konferenzen; so die Behauptung von einer geheimen Aufpeitschung österreichischer Intransigenz durch reichsdeutsche Militaristen usw.). Ja es werden sogar Dokumente in das gerade Gegenteil ihres Sinnes verkehrt (man vergleiche etwa Deutsch. Dokumente Nr. 277 mit ‚Mein Kampf . . .' S. 121, oder Nr. 349 mit ‚Menschheit' 22, S. 189). Dazu kommt ein Ton der Polemik, der doch allen Foersterschen Grundsätzen widersprechen müßte, wenn nicht auch bei ihm die ‚Raserei' des Politikers alle Einwände des Ethikers überschreien würde. Wie unterscheidet sich denn eigentlich der Politiker der Bergpredigt von dem chauvinistischen Hetzer, wenn wir hier fast Satz für Satz den Ausdrücken ‚Verlogenheit', ‚Schwindel', ‚Frechheit', ‚Flausen' begegnen? So ist es nicht zu wünschen, daß die katholische Jugend von dem würdig gehaltenen Jugendbuch Foersters zu seinen politischen Schriften geführt werde, denn es wäre kein Gewinn, wenn sie nur eben statt zum nationalistischen zum pazifistischen Fanatismus aufgestachelt würde. Foerster wird auf alle solche Bedenken antworten — welcher Fanatiker täte es nicht: ‚Wenn aber alles, was ich behaupte, wahr ist?'; er wird sich aber niemals einwenden: ‚Wenn es nun doch im tiefsten Sinne unwahr wäre?' Solche Selbstsicherheit kann dort nicht Vorbild sein, wo der ‚Ausgleich zwischen Autorität und Selbstbestimmung' gefunden werden soll, und Propheten über dem Lehramt — Foerster nennt sich gerne den ‚Jeremias des deutschen Volkes' — führen zur Sekte, nicht zur katholischen Einheit.

Bei dem Ruhreinbruch der Franzosen schickten begeisterte katholische Jünger Foersters ein Rundschreiben an die deutschen Bischöfe und führenden Männer, Weisungen im Sinne Foersters, ‚eines der gewissenhaftesten und lautersten Menschen, die jemals über diese Erde wandelten', — ‚morgen, übermorgen ist es sicher zu spät' — ‚von allen Kanzeln verkünden zu lassen',

nämlich den Ruhreinbruch der französischen Armeen als einen ‚Verzweiflungsakt des französischen Volkes‘ (Menschheit 1923, S. 10), den deutschen waffenlosen Widerstand dagegen als ein ‚Toben des furor teutonicus‘ (a. a. O. S. 19) kirchlich beurteilen zu lassen. Ungezählte Katholiken müßten ohne solche Weisung gegenüber Foersters Vorwurf der ‚bewußten Verlogenheit und gerissensten Irreführung‘ auch des katholischen Verhaltens in diesen Fragen in ‚äußerste Gewissensnot‘ geraten. Wenn der Einbruch Foersters in das katholische Denken schon in gereiften Männern solche Verwirrung hervorruft, wie soll sich dann die katholische Jugend dem zerstörenden Einfluß seines Gerichtes entziehen, das er sich über die Kirche anmaßt: ‚Auch die katholische Kirche hat in bezug auf die nationalistische Völkernot bis heute versagt, und sie wird trotz aller Augenblickserfolge weiter versagen und ein Ende mit Schrecken nicht aufhalten können, wenn nicht . . .‘ (306) — nun wenn sie nicht die Foersterschen Auffassungen als ‚unzweideutige Gebote Christi‘ aufzwingt. ‚Über die katholische Kirche wird in nicht allzu ferner Zeit ein Erdbeben kommen, das sie bis in ihre Fundamente erzittern lassen wird; die Völkerspaltung, an der ihre führenden Geister in allen Ländern aktiv oder passiv mitarbeiten, wird zu einem Dynamit der Universalkirche selber werden; der verhätschelte Nationalismus, der eigentliche Antichrist unseres Jahrhunderts, wird mit dämonischer Gewalt an der Einheit der Weltkirche rütteln, wird seine letzte Maske abwerfen und mit seinem wildesten Hasse gerade die Institution verfolgen und bespeien, die bisher das größte weltgeschichtliche Gegengewicht gegen die auflösende Ichsucht der einzelnen Völker gewesen ist‘ (307). Eine billige Prophezeiung, nachdem in den zwei christlichen Jahrtausenden der Nationalismus ausschlaggebend an jeder kirchlichen Spaltung mitgewirkt hat, nachdem sich das Grollen des nationalistischen Kulturkampfes in allen Ländern deutlich genug gemeldet hat. Die Kirche läßt sich durch solche Drohungen nicht abdrängen von ihren unvergänglichen Grundsätzen, läßt sich aber auch nicht auf Ziele festlegen, die zwar in Foersters Meinung als Folgerungen der Bergpredigt erscheinen, in Wirklichkeit aber den Ideen von 1789 entstammen und die imperialistischen Pläne der Loge verwirklichen sollen. Niemand kann eben zugleich bloßer Zaungast und Führer des katholischen Lebens sein; Foerster aber ist in seinem sozialethischen Denken zwar Antiprotestant, aber nicht Katholik, wie er in seinem politischen Empfinden Antipreuße und doch nicht universalistischer Deutscher ist. Die Wesensart ist in beiden Fällen geblieben, nur das Ziel wurde getauscht. An die Stelle der ‚Verpreußung‘ auf die Nation hin ist bei ihm die ‚Verpreußung‘ auf die Menschheit hin getreten. (Es ist Dostojewski, der die Meinung ausspricht: ‚In der abstrakten Liebe zur Menschheit liebt man fast immer nur sich selbst.‘) Wirkliche Freiheit des Urteils, leidenschaftslose Gerechtigkeit und psychologisches Verstehen des abgelehnten Typus finden wir bei ihm so wenig, wie bei den Jüngern Ludendorffs. — Ebenso behält er auch in seiner politischen Ethik die lutherische Vermengung von Rat und Gebot, von Liebe und Gerechtigkeit, von Ideal und Pflicht bei.

Dann gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder man wird — wie soviele protestantische Ethiker — die Geltung des Sittengesetzes in der Politik ganz oder teilweise leugnen, oder man wird mit Foerster die Selbstaufopferung der Bergpredigt ‚auch für Völker' (416) — zuerst für das eigene Volk — verlangen. Aber wird nicht hier Selbstaufopferung identisch sein mit verruchter Selbstvernichtung? Es ist ja Völkern keine Unsterblichkeit gegeben und so auch keine Verheißung: Wer sein Leben hingibt wird es gewinnen ‚zum ewigen Leben' (Joh. 12, 25). — Und wie sollte auch ‚das rettende Beispiel' einer sich hinopfernden Nation, die ‚das Böse durch das Gute zu entwaffnen wagt', in die Wege geleitet werden? Könnte ein Foerster an der Spitze einer deutschen oder irgendeiner Regierung das Experiment des ‚Nichtwiderstehens' machen, ohne zugleich gegen die schwersten Gerechtigkeitspflichten zu verstoßen? Ist einem Regierenden das Volk, seine Existenz und Wirtschaft, zu eigen gegeben, daß er sie als Einsatz einer idealen Erwartung wage? Katholischer Opfergeist erlaubt nur Eigenes zu opfern und legt schon ein Veto gegen Klostergelübde ein, wenn Rechtspflichten entgegenstehen. Gewiß liegt darin ein ‚Mißtrauen gegen die siegreiche Macht des Guten', ein Mißtrauen aber, das der wirkliche Christus mit den Christen teilt, da er die Macht ‚des Fürsten dieser Welt' nicht von uns genommen, nur gerichtet hat. ‚Das heroische Wagnis des Opfergedankens' (417) in den Verkehr der großen Massenwesen, der Staaten in ihren Regierungen einfügen wollen, ist also nicht das ‚größere Neue, der auf den Völkerverkehr angewandte Christus', sondern ein säkularisierter Christus, der das Wesen des Staates, das doch in der Sicherung des Gemeinwohls liegt, mißkennt. Und ist nicht die ganze Auffassung von einem neuen Christus, der jetzt erst verkündet wird, unkatholisch, einem falschen Fortschrittsglauben entnommen? — Übrigens ist es nicht wahr, daß mit der Ablehnung dieses neuen Christus ‚im Massenleben die nackte Barbarei gebilligt und geheiligt werde', die dann notwendig auch das ‚private Christentum' zerstören müßte. Christus spricht auch in der Politik seine unantastbaren Forderungen. Lüge bleibt Lüge und Unrecht bleibt Unrecht, auch wenn sie alle machiavellistischen Entschuldigungen der hohen Diplomatie erfahren. Es muß auch das formale Recht seine Milderung durch christliche Liebe erfahren. Doch muß die ‚Ordnung der Liebe', um die sich die christliche Moral von jeher bemüht, gewahrt werden. Die ‚Fernstenliebe' an Stelle der ‚Nächstenliebe' ist erst von Nietzsche erfunden worden als antichristliche Auflösung jeder Liebe. Vor allem aber darf die Liebe zu einem utopischen Ideal nicht den Deckmantel geben für die Lieblosigkeit, ja die Ungerechtigkeit gegen das eigene Volk und Land. Das ist es aber, was das katholische Gewissen, solange es nicht dem Banne urteilsloser Jüngerschaft verfallen ist, immer wieder gegen Foersters politische Taten und Lehren einzuwenden hat. Drum dürfen katholisierende Einkleidungen die katholische Jugendbewegung nicht zu bedingungsloser Gefolgschaft verleiten.

Freilich sind die Irrungen, denen die Gegenseite in der nationalistischen

Leidenschaft verfällt, noch viel größer. Der Zorn eines täglich gedemütigten Volkes ist ein schlechter Erzieher zur ethischen Besinnung. Aber der Rausch des Nationalismus hat ja auch keine Aussicht, sich auf die Dauer als christlich und katholisch gebärden zu können. Schon steht er in seiner ganzen unkatholischen, kulturkämpferischen Brutalität vor uns. Und hier ist es allein die katholische Jugend, ohne irgendeine Unterstützung etwa von der freideutschen oder proletarischen oder pazifistischen, die ihm widersteht. —

Es braucht ja einer ‚katholischen' Jugendbewegung nicht gesagt zu werden, daß weder ihr Ausgang, ihr ‚Von weg' der katholische Mensch der Vergangenheit, noch ihr Ziel, ihr ‚Hin zu' ein neuer Typ der Lebensreform des Wandervogels sein kann. So ist sowohl die negative Deutung der Jugendbewegung, als eines Bruches mit der alten Generation, wie auch das positive Werben um eine Einheitsfront der gesamten bewegten Jugend, von der kommunistischen bis zur katholischen, für den Katholiken unerträglich. Eine katholische Bewegung kann sich nur innerhalb der Grenzen des katholischen Ideals abspielen. Sie hat nur eine Dimension, von der Tiefe nach oben. Katholische Jugendbewegung kann nur eine Erhöhung der katholischen Aktivität sein. Diesem Höhenschwung könnte kein größeres Hindernis begegnen, als wenn das Religiöse in ihr, von dem Foersters Buch nichts weiß, dem Politischen geopfert würde. Schon ist die ‚freideutsche' Jugendeinigung an diesen Problemen zerschellt und hat große Massen den beiden revolutionären Extremen der ‚Entschiedenen' und ‚Völkischen' überlassen. Auch die katholische Jugend würde den falschen Nationalismus durch die eigensinnige und maßlose Gegnerschaft Foersters nicht überwinden, sondern nur ins Recht setzen. Was dazwischen liegt, das ist nicht Halbheit, sondern die nüchterne Wirklichkeit der katholischen Moralforderung. Schon berichten die Blätter von dem Zusammenschluß aller katholischen Jugendorganisationen einzelner Orte und Pfarreien als Antwort auf den Jugendkulturkampf unserer Tage. In Wirklichkeit kann nur der Fels Petri, das Urgestein gemeinsamen Glaubens, das aufragt aus dem Gewoge der Tagesmeinungen, die einzelnen Richtungen des Jugendlebens so fest verbinden, daß die Eigenart berechtigter Sonderziele nicht spaltet, sondern ergänzt. So mögen die Jugendbewegler den neuen aktiven, bewußten, wahrhaften katholischen Lebensstil mitbringen, den Wandervogelsubjektivismus aber dahint lassen; so mögen die Korporationen die veralteten Bier- und Prunksitten korrigieren, die unerschütterliche religiöse, sittliche und vaterländische Grundsatztreue aber als ein Erbe bewahren. Dann braucht die katholische ‚Jugendseele' in tastender ‚Jugendbewegung' nicht erst ihre ‚Jugendziele' bei Führern zu suchen, die zwar in großen Schritten der Wahrheit nachstreben, aber abseits vom rechten Weg.

Stimmen am Wege / Ein Buch um Franz von Assisi / Von Georg Terramare

(Fortsetzung.)

Bernhard von Quintavalles Gebet:

Mein Herr und mein Gott! Warum hast Du mir mein stilles Leben genommen? Du hast mich aufwachsen lassen, umhegt von der Sorgfalt meiner Eltern und hast mir Gold gegeben, um den Schmutz wegzuwaschen, der anspritzt, wenn man durch die kleinen Gassen des Elends schreitet. Und darum hatte ich den Mut, zur Armut zu gehen und ohne Scheu in die Hütten der Bettler zu treten, denn ich wußte stets, daß ich bei ihnen in der Fremde sei, und lind war mir der Schmerz des Mitleids und ich schöpfte Kraft zur Hilfe aus dem Gedanken an die Heimkehr zu meinem irdischen Glück. Nun aber hast Du Franz zu mir gesandt und breitest mich vor seinem Fordern aus und nimmst mir allen Schutz vor eigenem Erkennen. Warum tust Du das, mein Gott?

Werde ich nicht mein ganzes Wesen, nicht allein das Böse, sondern auch alles Gute, das in mir war, verlieren, wenn ich meine Habe wegreiße von meinem Leben, das schwach ist und sich an Irdisches klammert wie die Rebe an den Stock? Der stützende Stab des Winzers, ist er darum schlecht vor Dir, weil er selber tot ist und keine Blüte trägt? Ist er schlecht vor Dir, da er doch die Pflanze aufrecht hält, die Frucht bringt? War es nicht gut, daß ich zu den Armen ging? War es nicht recht, daß ich ein freudiges Leben trieb, gewaschenen Leibes, in edler Lust an Farbe und Lied und ohne mehr der Sünden als ein anderer? Du hast mir alles genommen, mein Gott! Ich habe Bernadones Sohn kaum gekannt. Und mit einem Male habe ich ihn auf den Straßen unserer Stadt getroffen und ich habe seine Stimme gehört. Zuerst, Du weißt es, hat er liebliche provencalische Weisen gesungen, wie es die fremden Spielleute tun, und hat als Lohn Steine begehrt, um damit die Kirche des Heiligen Damian neu aufzubauen und die Kirche des Heiligen Petrus und das ganz kleine, ungeachtete Gotteshäuschen, genannt Portiunkula. Und manche haben gelacht und manche haben ihm gegeben, worum er bat. Auch ich habe seine lieblichen Lieder gehört. Verkleidet im schmeichlerischen Gewand der süßen Weisen, schlich seine Stimme zu mir und in mein Herz, daß ich verwirrt wurde und blind und die Einsiedlertracht seines Körpers über der schönen Vermummung seiner Stimme vergaß. Und ich habe mich in Freuden gewöhnt, ihm zu lauschen.

Dann hieß es in Assisi, dieser Franz sei fortgezogen und predige von der Liebe zu Gott und zu den Menschen und zu allem Geschöpf weit fern von meinem Hause. Aber er kam nahe an meine Tür, wenn auch sein Leib fern war. Und nun, mein Gott, hast Du allen Schutz und jedes Tor aufgesprengt zwischen mir und ihm und er ist eingeströmt in mich und füllt mich aus.

Ich lebte vordem dahin und jede Stunde war mir eine Kammer, abgeschlossen nach allen Seiten, und ich sah, was in ihr war, und freute mich daran oder war in Trauer oder Zorn. Und in die nächste Kammer eilte mein Blick nicht. Nun hast Du alle Tore jählings aufgerissen, Gott, und mein Schauen fällt plötzlich vor und findet keinen Halt und ich muß spähen durch alle Türen meines Lebens bis hin zum Ende. Keine Stunde ist mehr abgeschlossen für mich, und mein Auge sieht nur die Weite und nicht, was neben mir ist, denn dieses steht mir nun im Schatten. Warum hast Du mir das getan, mein Gott?

Franz nennt sich Deinen Herold und durch ihn ward mir Kunde, daß es nicht recht sei, Deine Gebote nur zu hören und zu bewundern, nur Silben zu nehmen aus Deiner Lehre und damit zu behängen den geliebten und gehegten fleischwarmen, erdstarken Wunsch, wie man eine Perle an den Hals einer begehrten Frau hängt, sie zu zieren, aber doch die Üppigkeit des Lebendigen mehr liebt als den Schmuck. Sehnsucht nach Vollkommenheit ist wach worden in mir, ich habe Heimweh nach Dir, mein Gott, und ich fürchte, ich fürchte den Weg zu Dir, wie Dein Sohn auf dem Ölberge ihn fürchtete. Hilf mir!

Hilf mir; denn jede Hilfe, die ich sonst suchte, war kraftlos. Ich habe Franz zu mir gerufen und ließ ihn des Nachts sich legen in meiner Kammer. Ein Mensch, der schläft, tut die Kraft seines Lebens von sich und gleicht den anderen Menschen. Vor seinem Bette hoffte ich zu stehen, auf dem er schwer atmend und schweigend schlummern sollte. Ich wünschte sein ruhendes Antlitz zu besehen und mich zu trösten und zu sagen: ‚Er ist ein Mensch wie ich, hinfällig wie ich, bestrebt nach Gutem wie ich. Sein Weg ist ein anderer, doch nicht anders wie mein Weg ist er übernetzt von Licht und Schatten.‘ Er aber zwang diese Nacht, die ganze Reihe der dunklen Stunden zwang er zusammen und umspannte sie mit einem Wort: ‚Mein Gott und mein Alles.‘ Und er schlief nicht. Ich aber lag, einen Schlummernden nachahmend, und harrte vergebens, daß er ablasse von seinem Bekennen.

Du hast mir den Blick für die Ewigkeit geweitet, aber für die Stunde bin ich blind geworden, Gott! Leite mich, da ich nun wie ein Blinder taste; denn ich habe Sehnsucht nach Ewigem, und mich ekelt die Stunde.

Ich werde auf den Marktplatz gehen und meine Habe den Armen geben, mein Haus denen auftun, die ohne Obdach sind, mein buntes Geschirr an die triefenden Lippen der Überalten legen und meinen noch vom Bade warmen Leib in eine rauhe, dünne Kutte hüllen. Es muß einer denen, die im Golde arm sind, weisen, wie reich der ist, so ungebunden in Deiner Armut lebt. Einer muß das Spielzeug zerschlagen, um das Deine Kinder sich zanken, ohne des Dankes eingedenk zu sein, den sie dem schulden, der ihnen schenkte. Ich werde es vollbringen. Aber ich flehe auf zu Dir, ich schreie auf zu Dir aus meinem gebeugten, eingeknieten Leib: daß Du mir Kraft verleihest, meine Tat zu tragen, Herr und Gott. Kraft,

sie zukünftig zu sehen, wie ich sie jetzt sehe. Und wenn Freudlosigkeit nach Deinem Willen mein Los ist, dann gib mir die Freude, zu erkennen, daß ich um Dich freudlos bin.

Sieh, Herr, wie mein Gebet selbst lügt. Aus meiner Wahrheit bin ich gerissen; hilf mir, Deine zu finden! Hilf mir, mein Herr und mein Gott! Amen.

Der Papst spricht:

Oh, wie ich diese zwölf Bettler beneide, die von Assisi über die Berge herkamen zu mir und den Hügel des Lateran emporklommen, so eng zusammengedrängt, daß es war, als ob nur einer schritte. Sie vermochten all ihres Herzens Wünschen einzupressen in ein Wort: ‚Armut.'

In der weißgetünchten Vorkammer zum Saale, in dem mein geweihter Sitz steht, lehnten sie wider die Wand und verbargen ihre Hände, die ihnen nichts anderes sind als fleischgeformte Werkzeuge zu Griff und Arbeit. Mein Arm aber ist mir verlängert worden und meine Hand ist weit von mir und mein kleinstes Tun reicht durch mein Leben hindurch tief hinein in eine Zeit, die ich nicht mehr sehen werde; denn Gott hat seine Statthalterschaft über mich geworfen und mich zum Einzigen gemacht. Die Bettler von Assisi sind Brüder aller und ihnen ist es Lust, sich so zu nennen. Ich beneide sie. Ihre Arme sind kurz und ihr Tun reicht kaum über die Stunde hinaus. Wie sind sie darum sicher!

Franz, ihr Führer, bat um Erlaubnis, so arm zu sein, wie es unser Heiland war. Er schaute auf zu mir mit Vertrauen, denn ich bin Christi Statthalter auf Erden.

Franz fordert Armut und lächelt. Ich spreche zu ihm: ‚Du und deine elf Gefährten werden vielleicht so leben können, wie ihr es erträumt, aber wenn ihr die Augen nicht aufhebt und um euch blickt, werdet ihr einen Weg gehen, auf dem die straucheln werden, die euch nachfolgen wollen.' Doch sein Lächeln stirbt nicht. Er nennt sich den niedersten von den Knechten Christi und vertraut dem Herrn, der hoch über ihn ragt, der ihm kein Amt gegeben hat, sondern nur Gebot. Ich aber habe so viel des Amtes auf mir, daß ich die Hand aus meiner Würde nicht heben kann und den Nächsten nicht finden, ihn zu lieben.

Franz ist vor mir gestanden, ihm und seinen Genossen sind die Haare geschoren worden und das Zeichen der Knechtschaft Christi leuchtet nun weiß aus dem wilden, dunklen Gestrüpp, das über seinem Schädel wirrt. Er wird wieder von mir gehen, der Bettler von Assisi, der zu vielen gesprochen hat und den viele hörten. Ich habe ihn nicht gehört, zu mir hat er nicht gesprochen, denn er redet leise und seine Worte schlagen sich nicht Bahn, sondern fließen denen ein, die sich vor seinem Blick auftun. Ich habe die Rede seines Herzens nicht vernommen, ich, eingekapselt in meinem Amte. Und wenn Franz morgen von dannen zieht, dann hat ein Papst gesprochen, der einen heiligen Mann nicht hören konnte; dann verläßt der Liebende den einzigen auf Erden, den er nicht Bruder nennt und dem sein Mitleiden nicht

gilt. Und ich selbst vermag keinen Bruder zu nennen als Tote, und muß erst sterben, damit mir ein Lebendiger zum Bruder werde. Denn ich wirke Taten für Päpste, wie Päpste für mich Taten wirkten. Aus kalter Hand habe ich kaltes Tun empfangen, wie die nach mir mein Tun erst empfangen werden, wenn es erkühlt ist unter dem Winde der hineilenden Zeit.

Einer war bei mir, dessen Wärme alle einhüllt, und dessen Wort zu jedem dringt. Aber mich traf sein Odem nicht. Nun weiß ich erst, daß meine Statthalterschaft nicht nur ein Name ist, denn eines habe ich in all meiner Schwäche und Sünde von Christus übernommen, eines, daß ich es trage, solange wie Er es trug: Ich bin ein Einziger. Nun fürchte ich nicht mehr Fehde und Aufstand. Das hat Franz an mir getan.

Die Füchse haben ihr Lager, der Mörder, ehe er zum Rade geführt wird, kann sein Haupt wider die Brust eines Mönches legen, der ihm Güte gibt, daß er weinen kann. Wohin lege ich mein Haupt? Wem weine ich?

Ich habe die Lehre der Liebe zu verwahren, mein Antlitz muß hangen über dem Schatz, der vor mir gebreitet ist, und meine Pflicht ist es, die Hände zu prüfen, die greifend kommen und sich wenden, um auszustreuen. Aber von all der Liebesfülle reicht keiner ein Körnchen empor, um es mir zu gewähren. Alle Güte des Herrn liegt unter mir für andere, allein die Klage der Einsamkeit ließ Gott von seinen Gaben mir. Franz kam und wird gehen und seiner Liebe Licht erhellte mir nichts als dieses Erkennen.

Ich bin der Statthalter Christi auf Erden. Ich bin Papst. Weh mir!

Favorino dei Scifi spricht zu seiner Frau:

Ich kehre allein wieder. Ich komme so zurück, wie ich ausgezogen bin. Ohne Kinder ging ich fort, ohne Kinder kehre ich heim. Du sollst mich nicht mit dem gewohnten Blick des Vertrauens ansehen und sitzen, dein Herz aufgetan, um zu empfangen, was Gutes ich noch zu sagen habe, und du sollst nicht getröstet sein, schon im Vertrauen auf Trost. Das alles ist stets recht gewesen bis zu dieser Stunde. Aber die Zeit, die herangekommen ist, mit so leisen Schritten schleichend, daß unsere alten Ohren ihr Nahen nicht vernahmen, die Zeit ist nun da und gebärdet sich laut und zerschlägt das Gewohnte. Ich bin ein Mann und ich fürchte mich nicht und darum weiß ich dies. Es ist ein neues Wissen, ein großes und breites Wissen, das sich spreitet in mir und jedes andere Denken aus mir ausdrängt, daß es hineinstürzt ins Gestern und ohne Spur untergeht.

Ich habe niemals eine Waffe zur Hand genommen, ohne sie zu brauchen, und habe sie niemals anders gebraucht, als um mich durchzuschlagen bis hin zum Sieg. Aber was ich in meiner Hand halte, das ist keine Waffe mehr. Heute ist mein Schwert ein Spielzeug und das Abzeichen eines Standes, der voreh mehr Rechte über Fremdes hatte, als er heute hat über das eigene Fleisch. Unsere Klara ist fort und unsere Agnes kehrt nicht heim und das schwere, niedere Tor der Portiunkulakapelle, das

ich aufhauen ließ von meinen Knechten, war es nicht, was sie schützte. Gestern noch verbargen sich Mädchen, die ihren Eltern entlaufen waren, hinter enge und geheime Türen, und fand man den Eingang zu ihrem Versteck und hatte man Macht genug und Kraft, Eisen zu biegen, Mauern zu berennen und Holz zu brechen, dann war man bei ihnen und sie waren nicht mehr versteckt. Das war gestern. Das war meine Zeit.

Aber ich habe heute ein Tor gesprengt und stand vor meinen Töchtern und vor Bernadones Sohn und seinen Genossen und meine Hand faßte Agnes, unser Jüngeres, und zerrte sie mit mir, da sie ohnmächtig hinschlug vor meiner Stimme, und dennoch blieben mir beide Mädchen verborgen, heimlicher versteckt als in einem Netz nachtdunkler und verzauberter Irrgänge. Und das ist die Zeit unserer Kinder.

Etwas von all dem hat mir geträumt, vor Jahren schon, damals, als du schweren Leibes gingst zum erstenmal und mein Blick von deiner fruchtbaren Fülle hinüberschlug zu den Stühlen, in denen hager und dürr meine Eltern saßen. Wie stumm waren doch die Alten, wie reglos hingegeben den breit aufgetanen Armstützen der Stühle! Wie die Lehnen sie dunkel umfaßten, als wollten sie die Gebrechlichen übermeistern, umspannen, sie ganz verschlingen, die Dünnen, daß ihre unfruchtbare Ruhe unserer jungen Regsamkeit nicht entgegenwidere! Damals war unsere Stunde, Frau, und damals ahnte mir von dem Ende dieser Stunde und ich betete zu Gott, daß du keines Sohnes genesen solltest; denn ich wußte, daß meine Hand länger Kraft haben werde als meine Zeit und fürchtete, Antlitz wider Antlitz, Schwert wider Schwert gegen meinen Sohn zu stehen. Und Gott hat mein Gebet erhört, erfüllt und gestraft. Du gebarst mir Töchter. Sie stehen nicht mit dem Antlitz gegen mich gerichtet. Sie wenden sich und gehen. Ihnen bin ich nicht einmal ein Feind. Sie verlassen mich nicht einmal; denn ihnen bin ich nicht mehr.

Franz Bernadones Genossen haben vor Gottes Altar in der kleinen Kirche der Kamaldulenser das wirre, blonde Haar vom Haupte unserer Klara geschnitten, da sie kniete. Des Mädchens Blick hat nichts mehr von meinem Trotz und das Lachen ihrer Lippen nichts mehr von meiner Fröhlichkeit. Sei's drum! Mir ist, als wäre etwas von dem Meinen dem Herrn geweiht worden, und das Meine war nicht immer gut. So ist, was ich selber vom rechtmäßigen Besitz nicht hingeben wollte, von anderen für mich geopfert worden. Sei's drum!

Aber Agnes, die steht wie Glas um eine Seele, die himmlische Gabe, die ich mir verliehen wähnte, unser Kleines, auch sie ging. Zugegebenes Gut ist mir verloren. Ich bin besiegt.

Sie erschrak, da ich aus dem Krachen des Tores vor sie trat, und sie huschte in eine Ohnmacht. Wir luden sie auf und trugen sie. Das alles war noch in einer gestrigen Stunde, deren Herr ich war. Dann aber sprach Franz, Bernadones Sohn.

Ich hörte seine Worte, während die Wärme meiner leichten Last, der

Kleinen, meine Schulter überrieselte und ich mit meinem tragenden Leib fühlte, wie ich sie liebe. Aber Franz nahm, da er sprach, alles Schicksal ab von Agnes und lud es mir auf. Er lehrte mich, daß ich jeden Atemzug werde für dies Kind tun müssen, jeden Wunsch werde für sie wünschen, jedes Begehren für sie erbitten müssen, wenn ich sie forttrüge über die Schwelle des Kirchleins, hinaus über die Schwelle ihres eigenen Lebens in die Welt zurück, in mein Leben hinein, sie, die wie tot auf meiner Schulter lag und wie tot auf meinem Schicksal immer liegen werde, wenn ich weiterschritte. Franz sprach. Und ich erkannte, daß ich nicht allein Agnes trug, daß ich ein ganzes Leben, ein Leben wie deines, Frau, oder meines, ganz angefüllt, ganz fremd, vollauf mit Willen, Freud und Schmerz auf mich geladen hatte mit raschem, zornigem Griff. Wer aber kann mehr als sein eigenes Leben tragen? Wer kann mehr als seine eigne Seele behüten? Wer darf einen forttragen aus dem selbstgewählten Haus, während er schläft? Da lastete Agnes, die Kleine, zu sehr auf diesen meinen breiten Schultern. Ich habe sie niederlegen müssen und sie lassen.

Hast du gewußt, Frau, daß der Kinder Leben so voll und schwer ist? Hast du ehedem begriffen, welche Last du durch neun Monde in deinem Leibe trugst? Hast du gewußt, daß wir zu nichts Kraft haben als allein zu unserem eigenen Leben, selbst wenn wir auch neues Leben zeugen und gebären? Agnes, unser Kindlein, ist ein Geschöpf Gottes. Sein Atem ist in ihr. Jedes Neue ist von Gott mit all Seiner Kraft geschaffen. Gottes Werke aber sind schwer.

Hättest du gedacht, daß meines Schwertes bewährte Klinge von einem Druck meines Leibes so leicht zu deinen Füßen zerspringen würde einmal? Du siehst es nun. Heb' die Scherben meiner Waffe auf! Unnützer Kram soll nicht in unserer Halle liegen. Sei nicht so erschreckt! Diese Stunde haben wir gewollt, denn wir haben Kinder gezeugt. Es ist ihre Stunde und nicht mehr die unsere. Laß die breiten Stühle in die Halle bringen, den Stuhl, in dem mein alter Vater saß, für mich, den andern für dich, Frau! Es ist ein neuer Tag worden.

Bruder Juniperus predigt:

Ich bin einer der Armen von Assisi, einer der Minderen dieser Welt und wünsche euch allen den Frieden Gottes. Deshalb spreche ich zu euch hier, stehend auf dem Marktplatz inmitten des Sonnenlichtes, und schweige nicht, wenn ich auch sehe, daß jenem dorten die Sohlen jucken fortzukommen, um seinen Ochsen zu Markte zu treiben, und wenn auch du, Bruder, deinen Blick nur rasch über mein Gewand hinlaufen lässest, als sei es etwa verboten, einen Minderbruder anzuschauen. Aber du blickst recht oft und sorgsam nach deiner Bude, die unbewacht steht, und nach dem Tische, auf dem dein Teufel in kleinen Säulchen von Münzen so wohl geordnet liegt wie kaum in deinen sonntäglichen Gebeten die Sprüche des Rosenkranzes. Wißt ihr, ganz heimlich ist es mir immer erschienen, es sei Sünde, aus schönem

Sonnenlicht in eine Wechslerbude hineinzuschauen. Ich bin darum auch oft ausgelacht worden, mehr und spöttischer als nun, und der Zorn der Menschen war ärger über mich als heute, da ich euch von der Arbeit abhalte. Ihr werdet aber an mir kein Ärgernis nehmen, denn ich mache mir keinen Gewinn, während ihr vielleicht verliert. Der Tag hat viele Stunden, um Geschäfte zu betreiben, das ist sicher; wie lange aber noch die Sonne scheint und sich nicht hinter einer Wolke verbirgt, — die so grau ist wie die Straße, die dich und dein Rind noch rechtzeitig zum Markte leiten wird — das, meine Brüder, wißt ihr allsamt nicht.

Wenn du, Bruder Geldmakler, mich nicht ansehen willst, dann sieh doch zu deinem Nachbarn hin! Er hat schöne rote und blaue Beinlinge an und ist stolz darauf. Nur im Sonnenlicht leuchten sie so prangend. Gönn' dir also die Freude, diese Pracht zu besehen, solange unsere liebeswarme, goldene Schwester mithilft, deines Nachbarn Hosen zu zieren. Bewundere deinen Bruder, er ist ein Geschöpf Gottes und sein rotes und blaues Gewand ist ihm durch die übergroße Gnade des Herrn zuteil geworden. Wenn aber Gott ihm so Schönes zur Freude gab, dann kannst du ihm auch was Liebes tun. Bewundere also seine Beinlinge um seines Friedens willen und du hast dir eine Stufe in den Himmel gebaut.

Lacht nur dem armen Bruder Juniperus recht in seine Rede! So weiß er doch, daß ihr ihn anhört. Lachen ist etwas Gutes, Brüder, und ist von seltener Wahrheit. Lachen ist mehr als Reden. Lachen ist wie das Bellen des Hundes oder das Singen des Vogels; denn Lachen ist rein vom Wort und jedes Wort hat viele Gedanken in sich, und wer kann immer wissen, was gerade die Meinung ist? Die Menschen sagen, daß ich ein Narr gewesen bin und niemals gewußt habe, was einer zu mir sagte; ich bin auch oftmals betrogen worden, weil ich der Menschen Wort so nahm wie das liebe Bellen des Hundes, freudig oder böse, wie es eben klang.

Mein Vater jagte mich aus seinem Laden, weil ein Bauer zwei Körbe an mich verkaufte, auf denen oben einige Eier lagen, aber innen war nur Stroh. Du, Bruder Krämer, lachst so laut, weil du wohl weißt, daß der Bauer mir vorlog, der ganze Korb sei voll mit guten und frischen Hühnereiern. Sag' mir, hast du schon einmal die guten Äpfel obenauf gelegt und die schlechten unten, oder hast du gar, wie mein Vater es tat, die Faulen hinaufgeschichtet und die schönen Früchte unten ins Gebinde hineingetan, weil es Menschen gibt, die, ehe sie kaufen, den Boden der Äpfelfässer aufmachen und nicht den Deckel? Seht ihr, welche Arbeit es kostet zu betrügen!

Ich aber hatte immer gehört, daß die Menschen faul seien, und so dachte ich nicht, daß der Bauer mich betrügen würde, und griff nicht mit der Hand in die Eierkörbe, die voll Stroh waren. So jagte mich mein Vater aus dem Hause.

Da wanderte ich umher in Furcht, denn der Bauer hatte keinen Grund, mir Übles zu tun, und tat es doch. Ich ward angstvoll, ein anderer könne

mir noch mehr Übles tun. Wenn dem Menschen von seinem Bruder Böses geschieht ohne Grund, sagt, wann sollen wir dann schlafen und wann der schönen Schwester Sonne ins Antlitz sehen? Ist da nicht ein Dolch in unserem Rücken zu jeder Stunde und Gift in jedem Brunnen? Sie sagen mir aber, nur die werden genarrt, betrogen und gar getötet, die Güter haben auf Erden. So sammelt ihr also Gefahren vom Morgen bis Abend und häuft in eure Truhen den Samen der Kränkung mit solchem Fleiß? Seid ihr nicht wie Kinder, die mit den Händen sich Höhlen in einen Sandhügel wühlen, und wenn sie endlich ihre Arbeit fertig haben und überschmiert sind mit Schweiß und Schmutz, dann setzen sie sich hinein in ihren Bau und spielen Königsein. Verschwitzte, kotige, fetzenumhängte Könige ihr! Euer reines Gewand ist verdorben, das ihr am Morgen bekommen habt. Ihr werdet schon gesucht. Scheltworte und Strafe werden euch aus eurem Spiel stoßen. Und ihr habt nicht einmal Freude davon gehabt die kurze Zeit, da es währte.

Ich bin Juniperus, einer der Armen von Assisi, ein Minderer dieser Welt. Unser Meister Franz, des reichen Bernadone Sohn, kam einmal des Weges und sprach zu mir und mir war, als schlage er mir auf die Hand, daß die letzten Münzen, die ich besaß, um die meine Finger sich krampften, zu Boden fielen. Und Franz sah mir in die Augen und blickte nach meiner Stirn und lachte ob meiner Bekümmernis. Da bin ich mit ihm gegangen. Er hat mir mein Leben neu geschenkt, das ich selber fortgeworfen hätte in meiner Angst.

Ist nicht vielleicht einer unter euch, der so wie ich gerne zwei Stöcke nehmen möchte, einen ans Kinn halten und mit dem andern darüber hinstreichen, als spiele er die Bratsche, und dazu singen? Aber wer, der einen Bart im Gesicht sprießen fühlt, getraut sich, solches zu tun? Ist nicht einer hier am Markte, der gerne zu den Kindern hinliefe, die sich ein Brett zur Wippe auf einen Baumstrunk gelegt haben, und der sich mit ihnen aufschnellen ließe und niederschweben, daß die ganze von Ernst und Sorge überschwerte Welt vor seinem Blick leicht und lautlos zu tanzen scheint. Ist das nicht so schön, als könnten wir fliegen? Euer Bart verbietet euch solche Freude. Vor der großen Stadt Rom, vor dem Tore der Esel habe ich dies Spiel gespielt. Und es kamen edle Frauen und hochgelehrte Herren, mich zu sehen, und begriffen nicht, daß ich klein bin unter den Werken Gottes; darum wurden sie mir ob meiner Kurzweile gram.

Ich bin Bruder Juniperus und unser Meister Franz nennt mich Bruder Wacholder. Vielleicht, weil diese dunkle Staude so verworrenes, so ungelehrtes Gezweige hat. Sie blüht, ob es nun ein warmes Jahr ist oder ein kaltes, ob das Land bebaut und der Wald gepflegt wurde oder nicht. Sie trägt ihre Beeren, deren Farbe bescheidentlich mit grauem Reif überdeckt ist. Sie kümmert sich nicht, wie die gesittete gerade Ackerfrucht, um den Fleiß des Menschen, der Grenzen pflügt und nur Arbeit tut im Bezirke seines Eigentums. Sie neigt sich nicht schmerzvoll im Herbst unter

der Last ihrer Erntefülle. Sie freut sich zu sein und diese Freude ist es, die sie ihre kleinen Früchte bringen läßt für alle. Wer, der einen Bart auf seinen Wangen sprießen fühlt, getraute sich zu sein wie diese Staude? Denkt nach, Brüder! Wollt ihr nicht spielen mit den Kindern und vergessen zu sorgen, ob das kommen wird an Krieg oder Bündnis, was ihr nicht zu rufen und nicht fortzuschicken vermöget? Eure Würde, euer Bart ist es, der euch zwingt, all dem zu entsagen! Seht, wie mir die Haare verachtet vom Kinn niederhängen. Seht, wie ich ihn überwunden habe, wie er verlassen und weit unter mir auf rauhem Zeug liegen muß, mein Bart! Franz hat mich befreit von seiner Herrschaft.

Mein Vater, der muß sich nun zu Tische setzen, ob er will oder nicht; denn es ist die Stunde der Mahlzeit und er ist ein gesitteter Mann und weiß, was sich geziemt. Ich habe gestern zu Mittag nichts verkostet, weil ich keinen Menschen des Morgens mit sorgender Miene um sein Begehr gefragt habe, und auch zur Nacht war ich der Mühe einer Mahlzeit ledig. Will mich aber heute einer in sein Haus führen und mir Speise geben, so werde ich mehr lachen, als ihr es jetzt tut, denn ich habe Hunger. Wenn ich junge Hühnchen speisen werde und gar flaumigen, goldgelben Kuchen, bestreut mit Aniskörnern und gesüßt mit Honig, dann werde ich in die Hände klatschen und mich freuen. Aber wenn eine Brotrinde mein Mahl sein wird, werde ich nicht traurig sein; denn Brot ist gut, so einer nicht wähnt, in seiner Herbheit die Bitternis dessen zu schmecken, was ihr Armut nennt. Dies alles hat mich Franz gelehrt. Ich bin glücklich, wie ich wünsche, daß ihr es seid. Laßt uns zu Tische gehen! Gott schenke euch Frieden!

Der Rabe erzählt:

Ich bin durch viele Tage auf dem Gipfel einer Pinie gesessen und habe gesehen, wie der braune Mann unten kniete, dort, wo der Schatten der Äste sich so enge verwebt, daß er zu einer Decke wird über das helle Grün des Grases. Ich habe versucht, so lange still zu sitzen, wie er reglos blieb, aber meine Flügel dulden den Zwang nicht, denn mein Wille ist kurz, und ich mußte die Ruhe zusammenfügen aus vielen kleinen Augenblicken. So bin ich gesessen und habe meine Flügel immer von neuem gefaltet. Er aber kniete und sein Schweigen lastete auf ihm und band ihn so, daß er wurde wie ein gekauerter, brauner Felsen. Er hat es von den Dingen gelernt, still zu sein. Er ist eingetreten in unser Reich und ich hasse ihn darum.

Ich kann wohl verstehen, was er zu seinen Freunden spricht, deren Felle einander so gleichen, wie bei uns Tieren die Kleidung einer Art sich gleicht; ich kann die Worte verstehen, die er spricht, denn in ihnen verborgen klingt unsere Sprache, die einfache Sprache der Tiere, die aus Furcht und Freude, aus Hunger und Lust, aus Schmerz und Paarung gewoben ist. Die Menschen, die ich ehedem hörte, haben diese Klänge vergessen über das, was sie Worte nennen. Aber der Braune singt durch

der Menschen Sprache hindurch, er ruft heraus aus dem Gitterwerk der Rede in unseren Wald hinein und stört uns auf. Und darum hasse ich ihn.

Es ist große Gefahr an uns vorübergegangen und ich habe euch davor bewahrt. Er wollte bleiben in dem, was seine Freunde die Einsamkeit nennen in unserem Walde. Sie nannten seine Höhle auch einsam, aber ihm wäre sie nur fern von den anderen Menschen gewesen, denn er hätte mit uns gelebt. Ich sage euch, einer, der die Stille der Dinge und den Klang hat, der wortlos spricht, ist nirgends einsam und wir können uns nicht vor ihm verbergen.

Wenn die Sonne langsam aufging und den Damm der fernen Berge mit ihrem Licht überspielte, daß die Strahlen jäh vorflossen bis zur Höhle, da berührte der braune Mann Stirne, Mund und Brust mit der Hand und legte seine Rede auf Gesang, der steigt wie der Lerche Lied, und lobte aufwärts. Und wenn die Schatten sich auffalteten und das Licht deckten und die Farben einzehrten in ihr Grau, dann berührte er wieder Stirne, Mund und Brust und legte seine Rede auf den hinschwebenden Klang, der den grauen Amseln entströmt, und lobte über den moosigen Boden hin, daß alles kleine Getier sich niederschmiegte und, gehüllt in die Decke seines innigen Preisens, einschlummerte. Und seine Brüder, wenn sie ihn hörten, legten sich nicht wie Menschen zum Schlafe. Sie fanden den Schutz und die Weiche und die Wärme der Erde, wie es die Tiere tun, und ruhten. Da waren sie nicht mehr wie Fremdes im Walde.

Und dann war es manchmal an Tagen, da sprach er von den Menschen, und zuerst kroch seine Rede hin furchtsamen und doch gezwungenen Klanges und war durchstöhnt von den ganz leisen Tönen, die den weiten, angstvoll offenen Nüstern der Rehe entfliehen, wenn sie abends austreten aus dem sicheren Schutz ihrer Lager, hinaus auf die preisgebende Wiese, die sie darbietet allem Schicksal wie eine hinreichende offene Hand. Dann mit einem Male, wenn er von den Menschen gesprochen hatte und sich schon wandte, den Weg hinab ins Tal zu gehen, dann, ganz plötzlich, wurde unter seiner Rede der Angstruf wach, den wir alle im Walde haben und der von jedem Tier verstanden wird, sei er nun verborgen in Pfiff, Gebell oder Krächzen. Des Braunen Freunde aber hörten den verborgenen Laut der Furcht nicht, denn er war ihnen zu sehr überdeckt von gedachtem Menschenwort. Doch ich vernahm ihn wohl, wenn der Mann sich mit der eckigen Eile des aufgeschreckten Tieres wandte, zurückfloh und niedersank unter der Pinie, auf deren Gipfel ich saß. Und wieder band er sich in Schweigen zur großen Stille der Dinge.

Eines Morgens aber kam ein Mensch des Weges. Seine Hüllen waren zerfetzt und in seiner Schwäche hatte er sich einen Ast, ein Stück Kraft aus dem Walde, zu Hilfe genommen; er klammerte sich im Gehen daran und nutzte ihn als dritten Fuß. Sein Blick war eingekehrt in sich und sah nichts als das werdende Dunkel des Todes, das sich in ihm breitete. Wäre es ein Tier gewesen, ich wäre mit ihm geflogen, bis er sich eingerichtet

hätte zum Verenden. Aber von Menschen bin ich zu oft schon genarrt werden. Sie wollen nicht sterben auf bloßer Erde, vor der sie Angst haben, die im Tode Gewalt bekommt über sie. Die Menschen wähnen sich geborgener, wenn sie auch nur ein Brett legen zwischen den siegenden Staub und ihren besiegten Leib. Der Hinwankende sprach zu dem Braunen und reckte die Hand vor. Ich verstand ihn gut, denn der Laut der Angst und der Klage war bei diesem Verendenden stärker fast als der Klang der Worte. Und als er fort war, das erborgte Stück Waldeskraft vor sich herschiebend und doch sich daran klammernd, da tönte es tief aus des Braunen Rede, denn er legte die Worte auf den ruhig hinhallenden Ton der bereiten Hilfe und der Wollust des Naheseins, der zur Nachtzeit den Kehlen der großen Hunde in den kleinen Dörfern entströmt, dunkel und warm wie frische Ackerscholle. Und nun wandte sich langsam auch der Braune zu gehen.

Doch irgendeiner von euch kleinen Vögeln weinte da auf. Und andere gaben ihm Antwort, kleinere, die den Wald vergessen, wenn sie gefangen sind, die ihre Flügel nicht mehr erproben, wenn sie einmal von der Hand der Menschen ihrer Form beraubt wurden, denen so der Mensch Schicksal ist und die selber nur dem Hanfkorn Schicksal zu sein vermögen. Sie begonnen zu klagen und mit eins wurde viel Laut lebendig.

Er aber hob sein Haupt und wob Klang in den Klang des Waldes. Es floß milde von ihm aus, aber dennoch war verborgene Kraft des Unabwendbaren in seinem Wort, wie der laue Regen nur rauscht, aber dennoch nicht überrufen werden kann, nicht gestillt und nicht abgehalten. Er sprach von dem Ungenannten, dem Größten, und ein Teilchen Klang von uns allen war in seinem Singen.

Da schrie ich drein, denn ich hasse ihn, weil er unsichtbar trägt großen Besitz an Leben und ich vom Toten mich erhalte. Da schrie ich ihm von der Lust, die Tier treibt über Tier, vom Schmerzensgellen der Katze, wenn der Kater sie zwingt, von dem angstvoll raschen, ohnmächtigen Zucken des Lids, wenn ich einhacke in das Auge des sterbenden Hasen, vom Zirpen der Vogelbrut, über die der Uhu in räuberischer Fraßgier sitzt, und von dem Aufwürgen des stinkenden Gewölls, das allein übrig bleibt von der zarten, sangfrohen Schar, wenn des Hungers Werk getan ist. Ich gab ihm Kunde, wie euer kleiner Schnabel leise knirschend sich schließt über dem glänzenden, winzigen Leib der satten, im Sonnengolde sich wiegenden Fliege, die ihr weghascht aus ihrem träumenden Flug. Von Mord und Raub und wilder Lust, die zeugt zu Opfer und Täter immer aufs neu, schrie ich ihm. Von Glut und Blut und Hunger und ekler Sattheit schrie ich ihm, von dem, das fließt und würgt und rauscht und knirscht und bösen Odem aussendet und alles erfüllt, was Mensch kennt oder Tier des hellen Tags und des Nachts. So sind Hunger, Blut, Sattheit und Lust gemeinsam jeder Stunde und allem im Walde. Das schrie ich ihm.

Und andere kamen und jauchzten in der Begier, die mein Rufen erweckt hatte. Kleine und Große kamen, denn sie waren lüstern zu tun, von dem

Philipp Hieronymus Brinckmann / Himmelfahrt

Aus „Deutsche Rokokozeichnungen", Delphin-Verlag München



ich schrie. Und sie riefen ihren Rausch und ihren Hunger. Es ward ein lauter, jubelnder, warmer, aufgeilender Frühlingsmorgen im Walde. Und er, der, dem ich diese Wahrheit krächzte, verstand allen Klang und schwieg eine Zeit.

Dann hob er sein Haupt und tat sein bleiches Antlitz auf, als biete er sich der niederprasselnden, stürzenden, pfeilenden Blutsbotschaft dar. Und sie traf ihn tief, sickerte ein, schlug und schüttete sich auf ihn.

Und da er alle Kunde empfangen hatte, gebot er uns Schweigen und sprach Großes zu uns. Und nun nennt er uns fürder nicht anders, als er die Menschen nennt. ‚Brüder!' sagte er in den Wald hinein und schritt, den Weg mit seinem Fuß besiegend, hinab zur Stadt.

Die Dirne Angeline spricht in der Beichte:

Ich knie hier vor Euch, Hochwürdiger Herr, nicht in der Hoffnung, daß Ihr, wenn ich gesprochen habe, Eure silbergraue Hand erheben und mir segnend Vergebung spenden werdet, wie dies sonst stets geschehen ist. Ich bin eine Sünderin geworden und ich werde es bleiben. Aber es ist die Zeit des Osterfestes und ich habe ein ganzes langes Jahr Lügen geredet und mir ist die Wahrheit so selten geworden, wie mir als Kind Leckereien und süßer Wein waren, und darum komme ich, in der Beichte zu Euch zu sprechen, und nasche von der Wahrheit.

Ich bin eine käufliche Dirne und gebe meinen Leib jedem, der mir zahlt. Ich habe oft die Hand nach Münzen ausgereckt und oft eilten meine Finger von der Geldkatze eines Mannes zur Spange meines Gewandes. Mein Leben ist jetzt das der Mädchen, die ich früher mit banger Neugierde und mit der Furcht großer Unwissenheit um mein eigenes Wollen unter den dunklen Bogen der Tore warten sah. Ich weiß, daß ich nun in das Schicksal gestürzt bin, vor dem ich durch manches Jahr angstvoll zitternd stand.

Ich bin aus Carnara und bin verlassen, wie vieles verlassen ist, was in dem Städtchen wuchs. Ich lebe seit dreien Jahren in Rom und habe meine Heimat nicht gesehen diese lange Zeit. Eines Heiligen Wort, empfangen von unheiligem Ohr, zeugte mir all mein Leid.

Ich bin nach Rom gekommen, um als Magd gute Art zu lernen und zu arbeiten. Und sooft der Botenwagen von Carnara ausfahren sollte, ging mein Vater oder meine Mutter auf den Marktplatz, wo der Schreiber an seinem kleinen Tischchen sitzt, und gab ihm eine Münze und erzählte ihm von unserem Haus und der Saat oder der Ernte, der Blüte oder dem Unwetter und klagte ihm die Sorge des Hauses oder die Freude des Nachbarn und was sonst geschah. Und mein Vater und meine Mutter redeten zum Schreiber, als säße nicht er, sondern ich an dem kleinen Tischchen. Der gelehrte Mann nahm seinen Kiel und tat, wofür er gezahlt war. Ich aber erhielt oft die säuberlich beschriebenen Blätter und trug sie zu einem, der

des Lesens kundig war und den ich kannte und der Gefallen an mir fand und mir berichtete, was in den Briefen stand. Er tat es, ohne Lohn zu begehren.

Er hat oftmals mein Haar gekost und oftmals meine Wangen gestreichelt, ja, ich ließ ihn mich küssen mehr denn einmal, ehe er das harte Siegel brach, mit dem die Blätter aus Carnara verschlossen waren. Er gefiel mir wohl und mein Leib ward heiß nach ihm und nach manchem anderen.

Doch immer war ich voll Neugier nach dem Geschehen in Carnara und er mußte mir erzählen. Und wenn ich gehört hatte, war mir, als stehe ich auf dem Marktplatz oder mit meinem Vater im Olivenwäldchen oder in des Nachbars Haus. Dann wehrte ich die Küsse ab und seine Hand und ging. So versagte ich mich ihm durch lange Zeit, weil die Worte des Briefes stets die Heimlichkeit der Kammer vertrieben und die Sicherheit in mir stark werden ließen, als sei die Welt nicht gar so groß und Rom von meiner Heimat nicht so ferne, und als könne nichts anders sein, als wie sie es bestimmt hatten in dem Städtchen, wo mein Vater in dem kleinen Häuschen lebte wie mein Großvater, und der wie sein Vater. Denn dorten, in Carnara, so schien es mir, sei das wirkliche Leben, das dauert, bis oben bei der Kirche der Totengräber Guiseppe oder sein Sohn das Grab aufsticht mit dem Spaten, dessen Stiel dunkel und glatt ist, wie altes Leder, von den Händen, durch die das Holz auf und nieder gelaufen ist viele, viele Jahre. Und so war mir, daß die Wahrheit allein in Carnara sei und nur das möglich zu tun, was dorten gebilligt werde und als sei mein Glühen und meine Lust und die Begierde so sehr unwahr wie die Träume, die mich süß quälten des Nachts.

Dann aber erzählte mein Vater dem Schreiber, und der wußte es selber wohl, daß Franz, der Büßer von Assisi, in das Städtchen gekommen war und zu den Bürgern und den Frauen, zu den Männern und Mädchen gesprochen hatte. Sie hörten ihn alle an und warfen fort, was sie gerade in den Händen hielten und liefen ihm nach, als er weiter zog. Aus der Stadt hinaus liefen sie alle, der Schreiber und der Totengräber Giuseppe und die Mädchen und Männer und mein Vater und meine Mutter, und wollten alle mit Franz von dannen gehen und seine Brüder werden und Schwestern um des Heiles ihrer Seele willen. Sie haben damals der Häuser und der Ernte entsagt und ihrer Geräte und der Stadt, mein Vater und meine Mutter mit ihnen. So stand es in dem Brief.

Da, glaube ich, ist das Zinngeschirre zerstoßen und der Efeu niedergerissen worden von den Häusern auf dem Marktplatz und keiner war zurückgeblieben, nach den Ölbäumen zu sehen. Sie haben alles verraten, verleugnet wie Judas. Er küßte Gott und ward ein Lügner. So sind auch sie in Carnara Lügner geworden. Das Himmelreich ist ihnen wie dreißig Silberlinge. Ich weiß es: sie wollten fort, weil sie mehr Gewinn erhofften von ihrem Gehen als von ihrem Bleiben. Sie haben die Ernte verlassen, weil ihnen die Saat zu viel Schweiß kostet, die Freuden wollten sie opfern, weil

sie ihnen zu klein waren. Sie sagten, sie wollten der Lust entsagen, aber sie flüchteten nur vor den Mühen.

Ich habe mich dem Manne gegeben, der mir den Brief vorlas, und später manchem anderen. Zuerst in Liebe und dann ohne Scheu um Lohn. Warum auch nicht? Sie sitzen ja abends nicht mehr wartend in dem kleinen Haus, mein Vater und meine Mutter, nicht mehr wie es mein Großvater tat und wieder sein Vater. So ruft mich nichts mehr, daß ich heimkehre, wie meine Mutter und meine Großmutter und wieder ihre Mutter.

Wohl hat der Heilige, der Büßer aus Assisi, sie von sich gewiesen und sie ermahnt, sich zu bedenken, aber sie finden nun keine Ruhe mehr, wie der Teufel keine Ruhe findet, weil er den Himmel offen gesehen hat. Und wenn ich auch heimgekehrt wäre, sie hätten meine Hand verachtet, die mit Freuden nach einem bunten Tuche gegriffen hätte, mich zu hüllen am Feiertag. So lasse ich meine Rechte jetzt gerne greifen nach meinem grellen Kleide viele Male jede Nacht, mich zu entblößen, jedem, der Geld gibt.

Weh' ihnen, daß sie gierig und mit unlauteren Händen nach Flügeln haschten. Sie haben die Schwingen des Bösen erfaßt und die Engel sind nicht bei ihnen. Wieviel des Leides bereiten die, so des Heiligen Lehre mißbrauchen und nicht verstehen! Wieviel des Leides ist mir widerfahren. Nur in Gott ist Trost!

(Fortsetzung folgt.)

Der Doppelaffekt von Staunen und Ehrfurcht als Faktor der Kulturentwicklung

Von Peter Wust

I.

Im Gegensatz zu der lauteren und kindlichschönen Einfalt der Natur, die von gewissen Pessimisten des Geistes der unsteten und trügerischen Menschheit so gern als Spiegel vorgehalten wird, verrät die Kultur einen ganz auffälligen Umbruchscharakter im Fortgang ihrer Entwickelung, wie sie uns im Rahmen der Weltgeschichte als großes Gesamtbild entgegentritt. Ihr innerstes Wesen offenbart uns etwas von einer ganz eigenartigen Exzentrizität, insofern in ihr eine fortwährende Verschiebung der Lebensschwerpunkte sichtbar wird. Es besteht in ihr ein ununterbrochener Kampf zwischen dem substantialen Ganzen und den einzelnen Individuationszentren, die sich in diesem Ganzen zu einer Einheit integrieren. Deshalb zerspaltet sich denn auch alles Kulturleben fortwährend in eine Fülle von polar einander entgegengesetzten Spannungen und Entwickelungstendenzen. Wir gewahren etwa in ihm den Gegensatz von Realismus und Idealismus, von Optimismus und Pessimismus, von Individualismus und Universalismus. Und so könnte man fortfahren, noch eine ganze Reihe von Gegensatzpaaren aufzuzählen, die dem Kulturgang der Menschheit, diesem von Klippe zu Klippe geworfenen Strom des Geisteslebens, jenen merkwürdigen Charakter von stets neuen Stilumbrüchen und Kulturepochen verleihen, der die Menschheitsgeschichte von jeder anderen Entwicklungskurve des Seins deutlich genug unterscheidet.

In ganz besonderem Sinne charakteristisch für diesen exzentrischen Bewegungsstil der Kultur dürfte jedoch jene große Hauptspannung sein, die sich als der Gegensatz von Wissen und Glauben durch alle Jahrhunderte hindurch zieht. Es hat nämlich den Anschein, als wenn sie über alle übrigen Spannungsverhältnisse der Kultur hinausgriffe und also gleichsam als ihr konstitutives Prinzip zu gelten habe, ohne das diese umbruchsartige Entwicklungskurve der Menschheitsgeschichte überhaupt nicht gedacht werden könne. Sieht man näher zu, dann möchte man sich versucht fühlen, sie mit dem Gegensatz von substanzbildender und substanzauflösender, von synthetischer und analytischer Kraft des historischen Werdens identisch zu setzen. In ihr hauptsächlich muß der Faktor liegen, auf dem alle Renaissance- und Dekadenzerscheinungen des geistigen Lebens beruhen.

Wie nun aus früheren Darlegungen an dieser Stelle (Vom Wesen der historischen Entwicklung, ‚Hochland‘, April-Mai 1923) bekannt sein dürfte, geht unsere These bezüglich des Kulturproblems dahin, daß man alle seine Rätsel auf die eine Hauptfrage vom Wesen des Menschen zurückführen müsse. In einer spekulativen Anthropologie, so wurde dort betont, müsse die einzig sichere und Erfolg verheißende Grundlage für die Metaphysik der Geschichte gesucht werden, auf die heute das Interesse so vieler ge-

richtet ist. Fast alle Entwicklungsideen des letzten halben Jahrhunderts liefen ja darauf hinaus, die Unterschiede zwischen Natur und Mensch völlig zu nivellieren. Dieser waghalsige Versuch einer Entthronung des Geistes zugunsten der Natur und einer Herabsetzung der menschlichen Würde, auf die das klassische Zeitalter Goethes und Schillers noch so stolz gewesen war, kann wohl als die schlimmste Irrfahrt bezeichnet werden, die jemals eine Epoche der Philosophie unternommen hat. Gerade deshalb aber kann es nicht wundernehmen, wenn so manche geschichtsmetaphysischen Versuche dieses Zeitalters mit einem Fehlschlag geendigt haben. Erst dann nämlich, wenn wir die menschliche Würde noch einmal rehabilitieren und den Menschen als das betrachten, was er wirklich ist, als den Rubikon der gesamten Schöpfung, erst dann werden wir auch für das geschichtsmetaphysische Problem wieder eine tragfähige Basis gewinnen. Im Menschen selbst werden wir dann auch die Wurzel entdecken für alle jene Spannungen und Entzweiungen, die den großen Wesensumschlag bedingen, der uns beim Übergang von der Natursphäre in die Kultursphäre so unabweisbar vor Augen tritt. Im Menschen selbst, das kann nicht nachdrücklich genug betont werden, muß der Grund liegen für die metaphysische Peripetie, die jene Wesensruhelage der Natur so auffällig von der Wesensunruhe aller Kultur unterscheidet. Diese Wesensunruhe ist das Spezifikum der Geschichte, weil sie das Spezifikum des Menschenherzens ist. Den Grund für die Deklinationsphänomene der Geschichte möchten wir nun aber nicht deshalb im Menschen suchen, weil er, wie gewisse Philosophen des 19. Jahrhunderts es als erwiesen betrachteten, als die höchste Spitze des Seins zu gelten habe. Keineswegs. Vielmehr gerade deshalb, weil er innerhalb alles Seins nur eine relative Aufgipfelung bedeutet, von der aus man ebensogut auf das außergeistige Sein der Natur hinab- wie aufwärts zu einer noch höher gelegenen geistigen Seinsregion emporschauen kann. Dieser anthropologischen These entspricht es denn nun auch, wenn wir den Versuch wagen, jenen großen Zwiespalt von Wissen und Glauben innerhalb der Kultur auf eine ganz bestimmte Anlage im Wesen des Menschen, auf seine geistige Natur, zurückzuführen.

In einer solchen am Wesen des Geistes orientierten Anthropologie wäre nun wohl als ein Hauptstück die Betrachtung gewisser spezifisch geistiger Affekte am Platze, die mehr als alles andere einen Einblick in die besondere Natur des Menschen gewähren. Es ist vielleicht eines der vorzüglichsten Verdienste Max Schelers, daß er, von den Impulsen der jungen Phänomenologie dazu geführt, die Aufmerksamkeit wieder auf die alte Affektenlehre gelenkt hat. Die viel zu naturalistisch eingestellte Psychologie unserer Zeit hat leider diese für die Alten so wichtige Provinz der Seelenkunde fast ganz außer acht gelassen oder aber sie hat sie, eines kräftigeren spekulativen Organs ermangelnd, nur mit dem Blick des immanenten Empiristen betrachtet. Wer hat sich denn vor Scheler, etwa Lotze abgerechnet, noch Gedanken gemacht über solche Phänomene wie die Reue, die

Sympathiegefühle, Liebe und Haß, über die Scham u. dgl.? Wem etwa wäre es eingefallen, über das Wesen der metaphysischen Schwermut oder über ihr Gegenstück, die metaphysische hilaritas animi, eine spekulative Reflexion anzustellen? Und doch stieß man überall, wo man sich der Betrachtung des geschichtlichen Lebens zuwandte, auf diese so merkwürdigen Phänomene der Menschennatur. Wollte man sich dann aber über Fragen dieser Art Auskunft holen, dann mußte man schon hinter Kant rückwärts wandern, vielleicht gar ins vielgescholtene Mittelalter oder zu den naiven Denkern der Antike. Höchstens die christlichen Dogmatiker boten in diesem Falle noch ein von lange her überkommenes Material. Die feine Unterscheidung von attritio und contritio für das Wesen der Reue könnte ein Beleg dafür sein. In der Tat, man kann es ruhig gestehen: die moderne Philosophie, die so stolz auf ihre Fortschritte ist, hat durch ihre vorurteilsvolle Problemblindheit in materieller Hinsicht manche Verwüstungen angerichtet, und so hat sie auch die Erscheinungen des Seelenlebens, die für ihre Erklärung alle Kräfte des metaphysischen Denkens in Anspruch nehmen, recht bequem unter den Tisch des Naturalismus fallen lassen.

Ein Kapitel also aus der alten, zu lange schon mißachteten metaphysischen Affektenlehre soll hier wieder aufgeschlagen werden. Seit längerer Zeit bereits quälte mich fortwährend der Gedanke, daß die in Frage stehende Doppelbewegungstendenz der Geschichte, die Polarität von Wissen und Glauben, irgendwie in Zusammenhang stehen müsse mit einem ungewöhnlich komplizierten Doppelaffekt der menschlichen Natur, der sie mit innerer Notwendigkeit sowohl von der Seinsregion unter ihr wie auch von der Seinsregion über ihr unterscheidet. Und je mehr ich mich in das wunderbare Wesen dieses ausgesprochen metaphysischen Affekts versenkte, um so mehr verstärkte sich bei mir der Eindruck, daß wir es hier mit dem eigentlichen Uraffekt des Menschen zu tun hätten, durch den und in dem ihm das Auge des Geistes allererst geöffnet und hinterher immer weiter aufgetan werde. Es handelt sich um das komplexe Phänomen von **Staunen und Ehrfurcht**, in dem sich, wie mir scheint, die Öffnung des Vitalauges und demgemäß also der Durchbruch des Geistes für den Menschen fortwährend wie ein wunderbares Geheimnis vollzieht. Dieser Affekt aber enthüllt sich uns deshalb als ein spezifisch menschliches Phänomen, weil wir ihn bei strenger Einstellung auf das Wesen des Geistes weder der unterreflexiven natürlichen noch der überreflexiven göttlichen Region zuerkennen können.

Aus diesem Doppelaffekt dürfte nun aber auch jene oben erwähnte Hauptspannung herzuleiten sein, die, wie bereits gesagt, dem ganzen Geflecht aller übrigen Spannungen des Kulturlebens das besondere Gepräge verleiht. Ist dem aber wirklich so, ist also in jenem seelischen Phänomen von Staunen und Ehrfurcht als einer komplexen Einheit die Quelle für die Polarität von Wissen und Glauben zu suchen, dann muß es sich daraus auch erklären lassen, weshalb diese beiden so bedeutsamen Aktionsweisen des Menschengeistes, so sehr sie auch mit Recht als Primäraspekte von

einander getrennt werden mögen, in ihrem tieferen Untergrunde sich doch gegenseitig ontologisch aufs engste ineinander verflechten und trotz ihres nach außen hin sichtbaren Spannungsverhältnisses in sich selbst doch eine unzerreißbare innere Einheit bilden. Eine solche Einheit zeigen sie nämlich in der Tat, und es hängt jeweilig von dem besonderen Charakter dieser Einheit ab, ob sie für die Kultur segensreiche oder nachteilige Folgen zeitigt.

Die Korrelation von Glauben und Wissen ist also, das sei die These, der Reflex einer Spannung im Menschengeiste selbst, die in dem Doppelphänomen von Staunen und Ehrfurcht ihren ersten und auffälligsten Ausdruck findet. Genau so also, wie die Polarität von Glauben und Wissen, bekundet auch dieser Uraffekt eine geheimnisvolle innere Einheit, die nur an der Oberfläche für unser zerspaltendes Denken sich in eine absolut erscheinende Zweiheit auflöst. Es fragt sich demnach also, worin die nach außen hin sichtbar werdende Verschiedenheit der beiden Momente dieses Uraffektes besteht und was sie dann in der ontologischen Tiefendimension unzerreißbar aneinander bindet oder vielmehr ineinander verwurzelt.

Nun ist freilich die Untersuchung dieser Fragen mit Schwierigkeiten verbunden, die geeignet sind, den Rahmen einer kürzeren Abhandlung, wie sie hier geplant ist, auseinanderzusprengen. Denn der Doppelaffekt von Staunen und Ehrfurcht hängt offenbar mit allerhand dornenvollen Problemen der Metaphysik zusammen, und der geeignete Ort für seine Untersuchung liegt in dem größeren Ganzen einer Gesamtmetaphysik. Es kommt nämlich für seine Behandlung sehr viel darauf an, das Wesen des Geistes in seiner allgemeinen Gesetzlichkeit in etwa zur Klarheit zu bringen und daraus dann wieder Folgerungen herzuleiten, die sich auf die Stufenformen der Geistigkeit beziehen. Beginnen wir mit einer Erwägung allgemeiner ontologischer Natur, deren tieferen Sinn man erst beim Fortgang der Betrachtung erkennen wird. Ohne sie würde nämlich ein wichtiges Moment des Staunensaffektes, die Tatsache des unendlichen Überschusses alles Objektiven über das endlich Subjektive, nicht genügend zum Ausdruck kommen.

Im Mittelpunkt aller metaphysischen Spekulation stellen sich immer wieder vier Kardinalbegriffe ein, die für das Wirklichkeitsproblem eine besondere Bedeutung haben. Es sind dies die Begriffe des absoluten Nichts und des absoluten Chaos auf der einen, die des absoluten Etwas (ens absolutum) und des absoluten Kosmos auf der anderen Seite. Dabei scheinen mir für den Ansatz unseres endlichen Denkens die beiden ersteren negativen Grenzbegriffe unseres Verstandes noch wichtiger zu sein als die beiden ihnen korrespondierenden positiven Grenzbegriffe des Seins. Mit Recht hat Schelling einmal das Nichts als ‚das Kreuz des Verstandes' bezeichnet. Auch Hegel beginnt ja seine metaphysische Logik mit dem Begriff des Nichts. Nur muß man Ernst machen damit, dieses Nichts als das absolute Nichts sich vor Augen zu stellen. Gewiß ist dieses absolute Nichts das Kreuz unseres endlichen Verstandes. Weshalb aber? Weil wir es auch bei intensivster Anspannung unseres Denkens niemals

in unserer Vorstellung realisieren können, und in dieser Hinsicht bildet der Begriff des absoluten Chaos zu ihm das gleichwertige Gegenstück. Auch Bergson spricht einmal von den beiden großen metaphysischen Täuschungen unseres Geistes, von diesen unvollziehbaren Gedanken des absoluten Nichts und des absoluten Chaos. Es ist vorteilhaft für eine tiefere Einsicht in das Wirklichkeitsproblem, allemal unsere ontologischen Betrachtungen mit der Spekulation über diese beiden negativen Grenzbegriffe zu beginnen. Versucht man sich nämlich wirklich einmal in die absolute Finsternis dieses aufgähnenden Seinsabgrundes hinabzustürzen, dann erkennt man erst, wie absolut die Macht sein mußte (zeitlich und von uns aus betrachtet), die allein imstande sein konnte, dieses Vakuum einer absoluten Ohnmacht restlos zu bedecken. Selbstverständlich führt der Weg zu diesem spekulativen Ziel durch alle Tiefen und über alle Höhen des Kontingenzphänomens. Aber es ergibt sich dabei auch am Ende die beglückende Einsicht, daß, wie auf der einen Seite absolutes Nichts und absolutes Chaos die Identität einer absoluten Leere darstellen, auf der anderen Seite sich nur die positive Identität des absoluten Etwas in absoluter Ordnung einstellen kann, die als der einzige Fest- und Mittelpunkt alles irgendwie kontingenten Seins betrachtet werden muß. Mit Erstaunen gewahrt man dann, daß von den antiken Denkern Aristoteles zuerst und als einziger diesen spekulativen Hochgipfel erstiegen hat, als er den Begriff der ‚reinen Aktualität' des höchsten Seins aufstellte. Und man gerät in immer größeres Erstaunen, wenn man sieht, wie so viele auch nach Aristoteles nicht bis zu diesem Gipfel aufzusteigen imstande waren. Denn der Pantheismus aller Jahrhunderte ist ja schließlich gar nichts anderes als ein Stammeln im Vergleich zu dieser Höchstleistung des aristotelischen Denkens und als ein Versagen der spekulativen Denkkräfte gegenüber dem einen Problem des nihil absolutum.

Behält man nun diese ersten und wichtigsten Tatsachen der Ontologie fest im Auge, dann ergibt sich für alle abgeleitete Wirklichkeit, für alles Sein also, das mehr ist als Nichts und weniger als das absolute und absolut autarke Etwas, ein ganz bedeutsames Ordnungsgesetz. Jedes endliche Sein hat nämlich eine gewisse Verwandtschaft mit dem Grenzpol des absoluten Nichts und eine gleiche Verwandtschaft mit dem ihm korrespondierenden Pol des absoluten Etwas. Es ist in der einen Hinsicht in ihm ein horror vacui, in der andern ein amor entis absoluti. Jedes endliche Sein schwebt gleichsam in der Mitte zwischen diesen beiden Kardinalpunkten, zwischen absoluter Vernichtung und absoluter Vollwirklichkeit, wenigstens von unserem endlichen Aspekt aus betrachtet. Das bedeutet aber, daß alles endliche Sein durch ein allgemeines metaphysisches Gravitationsgesetz ontologisch auf den absoluten Festpunkt der Wirklichkeit hin orientiert ist. Es gibt in allem Sein einen objektiven Seins- und Ordnungsdrang auf den absoluten Mittelpunkt hin, der allein Schutz bietet vor dem jedem kontingenten Sein dauernd drohenden Abgrund des Nichts und des Chaos.

Zu dieser allgemeinen ontologischen Vorbemerkung muß nun noch für unseren Zweck eine andere treten, um auch das Wesen des Geistes, soweit es hier angeht, ins Licht zu setzen. Vielleicht tut man am besten, dafür vom Ordnungsbegriff auszugehen, zu dem ja alles Geistige in ganz unmittelbarer Beziehung steht. Alle einzelnen Dinge bilden, so kann man wohl sagen, eine unendliche Mannigfaltigkeit von relativen Ordnungssystemen, deren sich Erfahrung und Einzelwissenschaften, so gut es eben gehen mag, zu bemeistern versuchen. Es gäbe indessen keine Erfahrung und keine Wissenschaften, wenn diese relativen Ordnungssysteme nicht in sich selbst zu einem freilich immer noch relativen Gesamtsystem zusammengeschlossen wären, dessen Achse dann eine absolute Ordnung bildet. Das Wesen des Geistes besteht nun wohl darin, daß von einem metaphysisch-ontologischen Konzentrationspunkt aus, den man das Prinzip der Ichheit nennt, ein bestimmtes Ordnungssystem auf Grund der Absolutordnung sowohl gewußt als gewollt wird. Das Wissen bedeutet dabei das Bewußtsein um den Bezug zwischen Relativ- und Absolutordnung. Das Wollen aber erstreckt sich auf die mehr oder weniger ausgedehnte Möglichkeit, ein bestimmtes Sosein auf Grund des Wissens um die Absolutordnung und ihren jeweiligen Bezug zur Relativordnung zu setzen oder nicht zu setzen. Wissen und Wollen befinden sich also im Wesen der Ichheit oder der Personalität in engster Wechselbezogenheit und konstituieren in ihrer engsten Verbindung das Prinzip der Geistesfreiheit. Diese Freiheit aber hat ihre verschiedenen Stufen. Der höchste Grad der Freiheit muß genau an dem Punkte liegen, wo das personale Aktzentrum der Ichheit unmittelbar mit dem Absolutpunkt der Wirklichkeit und der Ordnung zusammenfällt. Demgemäß aber kann es nur einen einzigen Höchstfall der Geistigkeit und Persönlichkeit geben. Unsere obigen ontologischen Bemerkungen ergänzen sich nun also dahin, daß im Mittelpunkte der Gesamtwirklichkeit die absolute Persönlichkeit des höchsten Geistes steht, um die sich in immer weiter abgestuften Graden bloß relativer Vollkommenheit die endlichen Geister und, weiter abwärts stehend, die außergeistigen Naturwesen konzentrieren. Dieses Weltbild eines ontologisch auf- und absteigenden Stufenbaus der Wesen bildet die Grundlage, von der aus die speziellere Untersuchung des metaphysischen Doppelaffekts unternommen werden soll.

II.

Daß es mit dem Staunen für die philosophische Besinnung des Menschen eine besondere Bewandtnis habe, wurde von jeher in der Philosophie zum Ausdruck gebracht. So weist schon Platon im Theätet auf das Staunen als die Grundwurzel alles Philosophierens hin, und Aristoteles schließt sich ihm an mit einer Bemerkung über diesen Punkt im ersten Buche seiner Metaphysik. Seitdem ist wiederholt dieser Gedanke aufgegriffen worden. Einen besonderen, allerdings kleineren und weniger gelungenen Versuch hat Franz von Baader diesem Thema gewidmet. Anders steht es mit

Goethes Bemerkungen über das Wesen der Ehrfurcht. Sie können stets zu tiefer dringenden Gedanken anregen, vielleicht hauptsächlich deshalb, weil die Ehrfurcht der geheimnisvolle Mittelpunkt war, um den das Denken des großen Dichters dauernd herumkreiste. Will man jedoch, von metaphysischen Interessen geleitet, in das eigentliche, spekulative Prinzip dieses seelischen Phänomens eindringen, dann ist man schon gezwungen, sich seinen eigenen Weg zu bahnen.

Vielleicht tun wir gut, vorerst noch einmal die ontologischen Vorbemerkungen in einem besonderen Sinne auszunützen. Will man nämlich die Wurzel erkennen, aus der in der Seele alle eigentlich metaphysischen Affekte hervorwachsen, dann muß man zuvor das besondere Verhältnis ins Auge fassen, das zwischen Gott und Seele besteht. Jede Seele steht nämlich zu Gott in einem besonders engen Liebeskontakt, der, ontologisch betrachtet, objektiv als ein metaphysischer Drang wirksam ist, wenn er auch subjektiv von der Seele frei bejaht oder frei verneint werden kann. Wenn es richtig ist, was wir oben bemerkten, daß jedes endliche Wesen durch seine ontologische Zwischenstellung zwischen Null und Unendlich gleichsam die Inkarnation eines objektiven Ordnungsdranges ist, als ein solches endliches Wesen eine Flucht vom Nullpunkt weg auf den Fixpunkt der Vollwirklichkeit hin bedeutet, dann muß dieser objektive Seinsnexus erst recht und natürlich in einem erhöhten Sinne für die endlichen Geistwesen bestehen. Diesem metaphysischen Gravitationsgesetze gemäß gehorcht jeder Menschengeist schon unbewußt und instinktartig dem Seinszwang einer objektiven Gottesliebe, und zwar selbst dann, wenn er sich subjektiv gegen ihn auflehnen sollte. Diese objektive Gottesliebe ist das metaphysische Band, das ganz naturgemäß die Menschenseele mit Gott, als dem Zentralpol des Seins, der Ordnung und der Liebe, verbindet. Dieses ontologische Gravitationsgesetz hat Platon ganz offenbar im Sinn, wenn er an zwei Stellen seiner ‚Gesetze' die Seele als ein Spielzeug oder als eine Drahtpuppe Gottes bezeichnet, und der ganze Erosbegriff dieses Denkers bezieht sich ja am Ende auf diesen metaphysischen Seinsnexus. Gerade diese objektive Verknüpfung unseres ganzen seelischen Wesens mit dem göttlichen Sein, die wir natürlich vor jeder pantheistischen Ausdeutung schützen müssen, ist in Verbindung mit unserer Freiheit der eigentliche Grund für die stete *Wesensunruhe* des Menschenherzens, für seine ununterbrochene Sehnsucht nach der wahren Eudämonie. Wir liegen alle im Hafen Gottes an den unzerreißbaren Ankertauen der Ewigkeit befestigt, aber wir schwanken stets auf und ab auf der nie stillstehenden Flut der Endlichkeit, auf der unsere Lebensbarke schwimmt. Augustinus hat diesem Urverhältnis der Seele zu Gott am schönsten Ausdruck verliehen in dem bekannten Wort, das diese ewige metaphysische Oszillation des endlichen Geistes zwischen Null und Unendlich in einem klassischen Bilde für alle Zeiten festgelegt hat. Der Mensch steht als Geistwesen dauernd in dieser Liebesspannung, weil in seinem personalen Aktzentrum eine Art *kontrapunktlicher* Be-

rührung zwischen endlicher und unendlicher Region stattfindet. Diese natürliche Spannung verstärkt sich aber noch, wenn zwischen diesem objektiven Liebesdrang und der subjektiven Stellungnahme zu ihm eine Dissonanz eintritt, die je nach ihrer Stärke das ganze Wesen des Menschen bis in seine Wurzel hinein in Vibration setzt.

Es ist von einigem Belang, gerade in letzterer Hinsicht die Sondernatur des Menschen mit den außergeistigen Wesen der blinden Natur zu vergleichen. Denn diese geistfreien Wesen sind in gewissem Sinne der Menschennatur gegenüber dadurch im Vorteil, daß sie diesem objektiven Ordnungsdrang keine subjektiv freie Verneinung entgegensetzen können. Auch ihr Dasein freilich bedeutet als endliches Dasein eine Spannung zwischen Chaos und Kosmos. Aber es gibt für sie, über diese rein objektiv-ontologische Spannung hinaus, in der sie durch die Macht des zentralen Seinswillen gehalten werden, keine subjektive Spannung zwischen dem individuellen Daseinszentrum und dem allgemeinen und rein objektiven Daseinswillen, und insofern entbehren sie also jener wesenhaften Oszillationsmöglichkeiten, die im Eidos der endlichen Geistigkeit begründet liegen. In objektivem Betracht nimmt also der Mensch teil an der erhabenen Ordnungsnotwendigkeit, die als nécessité générale das gesamte Dasein durchwaltet. Diese eiserne, objektive Konsequenz alles Seins mischt sich daher auch, wie wir überall beobachten können, in unsere subjektiven Entscheidungen ein. Unsere eigenen Gedanken verraten z. B. fortwährend etwas von dieser inneren und unbezwingbaren Ordnungskonsequenz des ganzen Seins. Sie lösen sich gleichsam von unserem subjektiven Grunde ab und weisen von sich aus in die ihnen innerlich zukommende Ordnungsrichtung, selbst dann sogar, wenn sie subjektiv falsche Ansätze darstellen. Nichts anderes ist es ja, was etwa den radikalsten Skeptiker noch zum Dogmatiker stempelt. Und ebenso errichtet auch noch der verwegenste Gottesleugner eben durch die Thesis seiner Leugnung dem geleugneten Gott gleichsam im Rücken seiner selbst ein Denkmal der göttlichen Ehre. Und genau dieselbe Tatsache liegt vor, wenn wir in der Logik auf das Rätsel der Evidenz stoßen, weil der objektive Sinn uns die subjektive Zustimmung gleichsam aus dem eigenen Willen herauspreßt (consensum extorquet).

Dieser objektive Ordnungsdrang, der in der Menschenseele sich entsprechend ihrer Geistigkeit zum objektiven geistigen Liebesdrang umformt und sie der gesamten idealen Ordnungsnotwendigkeit des Seins unterstellt und eingliedert, bildet nun auch das ganze apriorische Element, das alle metaphysischen Affekte der Menschenseele und im besonderen den hier in Rede stehenden Doppelaffekt fundiert. Die im Leben auseinandertretenden großen Gegensätze von Intellekt und Gemüt sind an diesem Ursprungsorte noch zu einer dumpf gefühlten Einheit zusammengeschlossen und entwickeln sich erst hinterher aus dieser Einheit heraus zu relativ gesonderten Aktionsweisen der Seele. Die relative menschliche Geistesfreiheit ersprießt gewissermaßen auf diesem Mutterboden einer idealen metaphysischen

Notwendigkeit. Der noch dunkle objektive Liebesdrang der Seele umschließt ein ganzes Bündel von spezifisch metaphysischen Vitaltrieben. Er umschließt den Drang nach Sein, nach Ordnung, nach Licht, nach Schönheit, nach Liebe. Und als diese Einheit ist er das eigentliche Gegenbild jener absoluten Einheit des göttlichen Geistes, auf die als auf den Zentralpol aller Wirklichkeit unser ganzes oszillatorisches Wesen hingravitiert. Dieses Faktum eines dunkel uns einwohnenden Liebesaprioris objektiver Natur mag wohl der Grund dafür sein, daß überall, wo ein tieferer mystischer Zug durch die philosophische Spekulation hindurchgeht, wie bei Platon, bei Plotin, bei Augustinus u. a., stets auf die alle Erkenntnis fundierende Kraft der Liebe hingewiesen wird. Von Platons Metherislehre aus führt eine gerade Linie bis zu Pascal und den modernsten Intuitionstheorien fort, ohne daß damit der Freigeisterei der Leidenschaft in der Philosophie das Wort geredet sein soll.

Diese Tatsache nun der Einbettung alles endlich Subjektiven in einen alles umspannenden Bereich metaphysischer Objektivität, dieses Faktum eines unendlichen Überschusses von allerletzter Vollwirklichkeit über unsere endliche Geistigkeit und Partialwirklichkeit dürfte wohl am meisten von Bedeutung sein für die ganz merkwürdige Verwebung des theoretischen und des praktischen Momentes in der wurzelartigen Einheit unseres Uraffekts. Und gerade dieser Überschuß des Objektiven über das endlich Subjektive dürfte dann auch der Grund dafür sein, daß beim Staunen wie bei der Ehrfurcht das Moment der Dumpfheit und der Betäubung die allgemeine Atmosphäre bildet, die alle einzelnen Elemente und Prozesse wie in einen dämmerartigen Nebel einhüllt.

Was ist nun etwa das Staunen, ganz für sich betrachtet? Wie kommt es in unserer Seele zu diesem so ganz spezifisch menschlichen Affekt und was entfaltet sich alles in ihm? Behalten wir die fundierende Kraft des objektiven Ordnungs- und Liebesdranges als das eigentliche Apriori aller metaphysischen Affekte in der Menschenseele fest im Auge, dann bedeutet das Staunen als eine Sonderentfaltung dieses dumpfen Objektivitätsdranges einmal die Entbindung des Licht- und Klarheitstriebes. Mit dem Staunen vollzieht sich plötzlich ein Riß zwischen zwei völlig verschiedenen metaphysischen Regionen. Hinter ihm liegt alles in der tiefdunkeln Nacht der absolut blinden Naturnotwendigkeit. Vor ihm schimmert die absolute Tageshelle der reinen Geistigkeit herauf. Im Staunensaffekt wird also die latente Geistigkeit der zu sich selbst erwachenden Seele in das Anfangsstadium der Aktualität hineingestoßen. Mit ihm vollzieht sich die Geburt des Geistes. Mit seinem Eintreten wird die Wasserscheide überschritten, die das Objektreich vom Reiche des Subjekts trennt. Und so ist also das Staunen, als erstes Anheben des Klarheitstriebes in der Seele, zunächst vor allem ein Akt der Grenzsetzung zwischen den metaphysischen Regionen von Natur und Gott. Es ist ein Akt der beginnenden Abscheidung des Geistes von bloßer Objektgebundenheit. Es ist das erste Morgengrauen

des anbrechenden Geistestages und das allmähliche Verdämmern jener schlaftrunkenen Nacht, in der alle außergeistigen Wesen auf Grund eines eidetischen Verhängnisses zu ewiger Wesensruhe erstarrt sind. Und so ist denn auch das Staunen die Geburt des Gedächtnisses wie das Anbrechen des dreifach zerfällten Zeitbewußtseins und der Beginn der unruhigen Oszillation der Freiheit.

In erster Linie ist demnach also das Staunen ein distanzsetzender Akt. Und zwar schafft es für den Menschengeist eine doppelte Distanz. Im Staunen trennt sich der Menschengeist von der außergeistigen Natur mit dem berauschenden Siegesbewußtsein, aus dem Bereich der bloßen Objekte ausgeschieden zu sein und eintreten zu dürfen in das hellerleuchtete Reich der Freiheit und der Geistigkeit, die von Ewigkeit her über die dumpfe Notwendigkeit des Objekts triumphiert. Und so ergreift denn den menschlichen Geist im Staunen ein unsagbares Wonnegefühl der Überlegenheit über all das, was in dumpfem Gesetzesschlafe gebändigt zu seinen Füßen liegt. Vielleicht ist das der tiefere Sinn des bekannten Erlebnisses, von dem uns Petrarca gelegentlich seiner Besteigung des Mont Ventoux berichtet. So tief ihn auch das Bewußtsein von der Einbettung der Menschennatur in die alles umfassende metaphysische Objektivität ergreift, tiefer noch ergreift ihn, als er die bekannte Augustinusstelle aufschlägt, das Bewußtsein, als geistiges Wesen all diese blinde Objektwelt durch die Kraft der Klarheit zu überragen.

Trotzdem aber ist es dem endlichen Geiste nicht vergönnt, dieses Triumphgefühl des Staunens rein auszukosten. Es mischt sich ihm ein Tropfen Wermut in den Becher. Denn das Staunen schafft mit der Distanz des Menschengeistes zur Natur sofort auch noch eine zweite Distanz, die geeignet ist, ihn zunächst völlig zu Boden zu schmettern. Der objektive Drang in seiner Seele zeigt ihm an, daß auch er trotz seiner Superiorität auf einen geheimnisvollen Mittelpunkt im Universum hin oszilliert. So sehr er sich auch durch das Klarheitsmoment über die Objektdumpfheit hinausgehoben fühlt, so stark sieht er sich doch nun auch selbst wieder gefesselt in die idealen Bindungen einer alles umschließenden metaphysischen Notwendigkeit. Die Endlichkeit und Partikularität seiner Natur versetzt ihn in ein eigenartig gemischtes, wonnevoll-schmerzliches Schwindelgefühl gegenüber der überall halb dumpf, halb klar sich ihm enthüllenden Geformtheit dessen, was staunend seine Augen schauen. Er fühlt sich wie geblendet und wie zerschlagen an allen Gliedern, und doch kann er nicht widerstehen. Unendliche Klarheitssehnsucht treibt ihn fort zum Licht, das ihn überstrahlt und überflutet, und das er austrinken möchte mit lichtgierigen Augen bis zum tiefsten Grunde, ohne doch ein Auge zu haben, das diese Lichtfülle fassen kann bis zum Rande. Und deshalb mischt sich in das Staunen dieses unendliche Gefühl der metaphysischen Schwermut und Wehmut, das Michelangelos gefesselte Sklaven zeigen, und das Gefühl der Heimatlosigkeit, die sich in dunklem Bewußtsein beim Anblick

dieser neuen Distanz vor ihm auftut. Auf diese Weise wird das Staunen zur Geburt der Philosophie, und mit Recht bezeichnet Novalis die Philosophie als ein Heimweh der Seele.

Bis jetzt aber stand das die Seinsregionen zerfällende Moment des Staunens im Vordergrunde. Doch liegt der Gedanke nahe, ob nicht auch ein synthetischer Faktor in ihm zu bemerken sei. Das scheint in der Tat der Fall zu sein, wenn man statt der abdrängenden Gefühle bei ihm auch gewisse zudrängende Gefühle ins Auge faßt. Vor allem läßt sich in dem wonnevollen Grauen wie auch in dem Wehmutsgefühl erkennen, daß der objektive Liebesdrang im Staunensaffekt über alle Regionaltrennung hinweg auch eine subjektive Bindung besorgt, die den endlichen Geist trotz der alles überschattenden Objektivität der Absolutregion doch nicht in calvinistischer Verzweiflung ganz auf sich selbst zurückwirft. Schon im Staunen wird die objektive Bindung der Seele an den Absolutpol zu einer ersten Spur subjektiver Bejahung umgesetzt, soweit wenigstens, als wir es noch mit dem unverfälschten und naiven Staunen des unverdorbenen Gemüts zu tun haben. Und weiterhin läßt sich auch feststellen, daß die Distanz, die durch das Staunen zwischen Mensch und Natur aufgerissen wird, sein Trimphgefühl gegenüber dem Objekt nicht ins Maßlose steigert. Das naive Staunen erkennt ja auch in der noch völlig blinden Natur eine Objektüberlegenheit an, die den Geist zur Demut vor dem Objekt zwingt, und weiterhin auch zur liebenden Hingabe an das Objekt, weil der endliche Geist dunkel in dieser allgemeinen Geformtheit Spuren ahnt, die auf eine Verbindung der Region zu seinen Füßen mit der Region zu seinen Häupten hindeuten. Im Staunen wird sich der Geist schon dunkel der allgemeinen Analogie bewußt, die vom winzigsten Sein über dem absoluten Nullpunkt anhebt und sich wie eine metaphysische Angleichung bis zur absoluten Höchstspitze des Seins hinzieht. Deshalb macht denn auch das naive Staunen den Geist pietätvoll vor der gesamten Stufenordnung des Seins. Es erweckt in ihm so etwas wie eine fromme Passivität, in der sich die Liebe kundgibt, die mit franziskanischer Inbrunst Bruder Natur und Bruder Gott in gleicher Hingegebenheit umarmt. In gewisser Hinsicht hat also das Staunen eine Verwandtschaft mit jener Korrelation von Naivität und Pietät, die als gemeinschaftstiftende Kraft immer am Anfange geistiger Entwicklungskurven steht, beim Kinde wie bei den primitiven Epochen. Der objektive Liebesdrang zu Gott wie zur Kreatur wird in diesem Falle noch auf Grund einer natürlichen Güte des Menschenherzens ohne dazwischengreifende Reflexion bejaht. Das Ich hebt sich wohl schon aus dem Gesamtzusammenhang des Seins heraus. Aber die distanzierenden Momente des erwachenden Ichbewußtseins sind hier noch in einer wundervollen Harmonie ausbalanciert von den sympathetischen Verknüpfungsmomenten, die in gleicher Weise sich beim Erwachen des Geistes in Tätigkeit setzen.

Aus dem bisher Gesagten wird nun auch einleuchten, warum das Staunen ein ganz spezifischer Akt des menschlichen Geistes ist. Es ist näm-

lich ganz klar, daß nur die Partikularität des endlichen Geistes, sein Kontingenzcharakter, das Staunen für ihn ermöglicht und notwendig macht. Nur der endliche Geist staunt, und zwar deshalb, weil er Geist ist, und weil er endlicher Geist ist. Mit der Natur teilt er zwar die Partikularität. Aber die Natur entbehrt jeder Spur von subjektiver Geistesklarheit. Sie folgt ihrem objektiven Ordnungsdrang in völlig blindem Gehorsam. Da also keine Spur von Personalität in ihr ist, kann sie auch nicht staunen. Ebensowenig aber kann der absolute Geist staunen, und wenn zuweilen gesagt wird, Gott selbst staune über die unergründlichen Tiefen seines eigenen innergöttlichen Wesens, so ist das nur eine anthropomorphistische Wendung für unsere endliche Gottesauffassung. Gott wohnt in absoluter Klarheit, und absolute Klarheit schließt jede Spur von Potentialität und damit auch jede Spur des Staunens aus. Die glücklich-unglückliche Dumpfheitsatmosphäre, die das Staunen wie mit einem Nebel umhüllt, ist daher auch ein besonders charakteristisches Merkmal für die Zwiespältigkeit der zwischen Nacht und Tag eingeklemmten Seele. Weil der Mensch staunen kann, ist er weder Tier noch Gott, sondern eben Mensch und als solcher ein zwischenregionales Wesen mit oszillatorischer Unruhe. Und der Mensch bleibt Mensch, solange und in welchem Maße er sich die kräftespendende Möglichkeit des naiv-frommen Staunens über Sein und Sosein des gesamten Universums bewahrt. Mit Recht dürfte man wohl sagen, daß die naive Staunensfähigkeit und das Maß der Staunensintensität für den ganzen Charakter eines Einzelmenschen sowohl wie auch einer Kulturepoche entscheidend sind. Je tiefer der Geist metaphysisch verwurzelt ist und je näher er noch in unschuldiger Naivität dem großen Ordnungsinstinkt des Alls steht, um so stärker wird sich auch bei ihm dieser Uraffekt des Staunens mit all seinen religiösen und pietätvollen Ergänzungserscheinungen bemerkbar machen. Von jeher hat man beobachtet, wie beim Kinde und beim Genie Naivität, Pietät und Staunensfähigkeit eng zusammenhängen.

So sehr nun auch bisher das Staunen als eine spezifische Aussonderung des Klarheitstriebes aus der dumpfen Triebeinheit des objektiven Liebesdranges der Seele betrachtet und angesprochen werden mußte, so ließ doch schon das Hervorbrechen dieses intellektuellen Aktes eben aus der Gesamteinheit der Seele erkennen, daß auch in ihm noch das praktische und moralische Moment mitschwingt, wie es in dem Akt der Ehrfurcht zu einer spezifischen Äußerung kommt. Das Staunen ist daher nicht bloß in der Tiefe mit der Ehrfurcht eng verbunden, sondern auch noch im Staunen selbst bleibt etwas von jenem praktischen Ingredienz wirksam, wie umgekehrt auch jeder Ehrfurcht noch etwas von jenem Unterscheidungstriebe der Klarheitssehnsucht beigemischt ist. Wir sahen ja schon, wie beim Staunen über das Moment der Grenzsetzung hinaus auch ein Moment der Verknüpfung hervortrat. Dieselbe Doppelheit der Momente ist auch bei der Ehrfurcht festzustellen. Ehrfurcht ist einerseits ein Zurücktreten des Ich vor den Bestimmtheiten anderer Seinswesen, anderseits dann aber

gerade in erster Linie auch ein liebendes Sichverbinden mit diesen Wesen, von denen man sich vorher distanziert hat. Der Unterschied zwischen den beiden verschiedenen Momenten des in sich einheitlichen Uraffekts liegt nur in dem Überwiegen des intellektuellen Unterscheidungstriebes auf der Seite des Staunens und in dem Überwiegen der praktischen Selbsthingabe auf der Seite der Ehrfurcht.

Aber was ist nun diese mit dem Staunen so eng verbundene Ehrfurcht, wenn man sie wieder als eine Erscheinung ganz sui generis betrachtet? Fürs erste wird es wichtig sein, daß man diesen metaphysischen Akt der Ehrfurcht, der als die Wurzel und das eigentliche Bindemittel aller geistigen Sozietät zu gelten hat, nicht mit bloßer Furcht verwechselt. Davor bewahrt uns freilich schon die sprachliche Form des Begriffs, und wenn irgendwo, dann muß man in diesem Falle die tiefe schöpferische Kraft der Sprache bewundern, die mit einem einzigen Wortgebilde die ganze komplexe Natur dieses seelischen Eidos anzudeuten weiß. Die Ehrfurcht ist also auf keinen Fall bloße Furcht, wenigstens solange nicht, als sie mit dem naiven Staunen in der ihr angemessenen Wechselwirkung steht. Allerdings kann die Ehrfurcht in der pervertierten Form des Doppelaffekts, auf die wir noch zu sprechen kommen, auch zur metaphysischen Furcht werden. Und diese besondere Art der Furcht ist insofern mit der Ehrfurcht verwandt, als sich auch in ihr mit dem Abkehrgefühl noch ein eigenartiges Hindrangsgefühl in der Form des gespensterhaften Grausens verbindet. Darin liegt dann die Äußerung des unbedingt zu Gott Hinstrebenmüssens, das aus dem metaphysischen Gravitationsgesetz der Seele folgt und das auch dann nicht umgangen werden kann, wenn der subjektiv freie Entscheidungswille bereits in die negative Bewegungsrichtung der geistigen Tat eingelenkt hat. Die metaphysische Ehrfurcht enthält nun auch diesen Drang von Gott weg. Aber er äußert sich in ihr als ein frommes Kontingenz- und Distanzgefühl, als eine pietätvolle Scheu, wie sie Moses vor dem brennenden Dornbusch empfindet. Dem ehrfurchtsvollen Geist drängt sich die eigene Ohnmacht und die überlegene Allmacht ins Bewußtsein, die abgrundtiefe Kluft zwischen seiner und der transzendenten Region. Deshalb mündet denn auch das Ehrfurchtsgefühl ähnlich wie das Staunen leicht im Schweigen aus, und dieses Schweigen setzt sich dann um in die Form der Andacht und des Gebets. Darin aber zeigt sich nun auch schon, daß die Ehrfurcht keine absolute Distanz aufklaffen läßt zwischen endlicher und unendlicher Region. Der objektive Gottesdrang treibt vielmehr gerade in ihr zur subjektiven Bejahung fort. Er äußert sich freilich nicht, wie bei der pervertierten Form des Uraffekts, als ein angstvolles Erschrecken und Grausen, sondern als ein geheimnisvoller frommer Schauer, der den ganzen Menschen überrieselt. Es erwacht mit ihr die naive Pietät. So ist also die Ehrfurcht in ihrem eidetisch reinsten Zustande eine Mischung von Abkehr und Hindrang, eine Mischung von frommer Scheu und beseligter Liebe. Wie ein schüchternes Kind schaut die ehrfurchtsvolle Seele zu ihrem Gott empor, zu Gott

als dem großen und erhabenen und in all seiner Größe und Herrlichkeit sich doch so gütig zu ihr herablassenden Vater; und sie fühlt sich daher im gleichen Augenblick so klein und doch so groß, so armselig und doch so reich beschenkt und so sicher geborgen, so fremd und doch so angeheimelt. Und all das ist dann wieder wie beim Staunen eingehüllt in die glückselige Dumpfheitsatmosphäre, die erst langsam bei fortschreitender Klarheit und Sicherheit zerreißt und doch nie völlig beseitigt wird. Diese mit dem Staunen verbundene originale Ehrfurcht geht dann hinterher mehr und mehr in die praktischen Äußerungen des Glaubens und der kultischen Religionsformen über. Und aus ihr entfalten sich dann auch alle übrigen sozialen Ehrfurchtsgestalten, so vor allem die Ehrfurcht vor dem, was neben uns ist, wie auch die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, wie es uns Goethe so prachtvoll in der ‚Pädagogischen Provinz' dargelegt hat.

Der intellektuelle Faktor des Klarheits- und Unterscheidungsbewußtseins ist selbstverständlich immer mit der Ehrfurcht im Bunde, schon deshalb, weil die Ehrfurcht in einer Hinsicht eine Äußerungsform der instinktiven iustitia distributiva bildet. Indessen scheint der Grad der Bewußtheit für das Auftreten der Ehrfurcht durchaus nicht entscheidend zu sein. Tugend ist wohl stets mit Wissen vereint, aber das Maß des Wissens allein entscheidet noch lange nicht über das Maß der Tugend. Das haben stets die Aufklärungszeitalter zu beachten vergessen. Der an Wissen noch so bescheidene Geist kann an Ehrfurcht über einen Geistesriesen bei weitem hinausragen. Und doch kann auch wieder die höchste Stufe geistiger Bewußtheit zugleich den Höchstgrad der Ehrfurcht hervortreiben. Höchstes Wissen endet oft in schweigendem Gebet. Hier entscheidet also offenbar die Qualität des Klarheitsfaktors. Nur ein an der Quelle noch nicht vergifteter Wissenstrieb gesellt auch die Pietät zu sich.

Es dürfte nun allmählich zur Klarheit darüber gekommen sein, inwiefern Staunen und Ehrfurcht in ihrer Tiefe ontologisch zusammenhängen, während sie beim Hervortreten aus dieser seelischen Einheit auseinandergehen und als zwei nur relativ von einander abgelöste Aktionsweisen des Menschengeistes in der Kulturentwicklung wirksam werden. Was sie an ihrer Oberfläche von einander scheidet, ist das Überwiegen des Klarheitstriebes hier, des stellungnehmenden Verehrungstriebes dort. Was sie in ihrem Quellgrunde eint, ist das alle metaphysischen Affekte fundierende objektive Liebesgesetz. Was sie dann beide in gleicher Weise umhüllt, ist das Dumpfheitsmoment, das mit dem Partikularitätscharakter des endlichen Geistes zusammenhängt.

Vielleicht ist es also doch nicht zu viel gesagt, wenn man den Satz aufstellt: Es gibt keine Wissensnöte ohne Heilsnöte, und es gibt keine Heilsnöte ohne Wissensnöte. Warum? Weil Wissen und Glauben als die Folgeerscheinungen des Uraffekts genau so wie Staunen und Ehrfurcht aus der ontologischen Liebestiefe des ganzen Menschen hervorgehen und weil dieser objektive Liebesdrang und Liebeszwang die Zentralquelle ist für

die ganze Kontingenznot des Menschenherzens. Und deshalb liegt dann auch in den gesonderten Aktionsweisen von Staunen und Ehrfurcht wie von Wissen und Glauben immer noch etwas von der ergänzenden Aktionsart miteingeschlossen. Sie fundieren und durchdringen sich gegenseitig.

Es gibt also keine Wissensnöte ohne Heilsnöte. Denn selbst da, wo das Wissen scheinbar aus rein biologischen Antrieben und Zwecknöten hervorgeht, wirkt noch immer irgend etwas von der metaphysischen Liebesunterströmung mit, die das religiöse Staunen und alles weitere zur Folge hat, was an Kontingenzerlebnissen überhaupt mit ihr im Zusammenhang steht. Der Mensch kann garnicht, eben weil er ein tiefer fundiertes metaphysisches Wesen ist, rein biologisch an irgend ein Wissensgeschäft herantreten. Irgend ein Minimum von tiefer heraufdringenden seelischen Motiven wirkt auch noch beim nüchternsten Zweckforscher mit. Dieses Minimum von geistiger Kontingenznot mag nicht immer so leicht sichtbar werden. Es mag auch vielleicht nur intermittierend in stärkerer Aktualitätsform auftreten. Aber es schläft dauernd als Wahrheits- und Ordnungsdrang und dem entsprechend auch als Erlösungssehnsucht im Untergrunde eines jeden nach Wissen strebenden Geistes. Und deshalb gibt es denn auch keine wahrhaft irreligiöse Philosophie, wie auch ein perfekter Atheismus dem Menschengeiste versagt ist.

Umgekehrt aber gibt es auch keine Heilsnöte ohne Wissensnöte. Denn wir haben gesehen, daß die Ehrfurcht, die aus Heilsnöten hervorwächst, immer an ein Minimum von Bewußtheit gebunden ist. Bewußtheit aber schließt, wo sie, wie beim Menschen, kontingente Bewußtheit ist, allemal auch irgendein Minimum von Problemnot in sich ein. Wir betrachten es daher als eine erwiesene Tatsache: Staunen und Ehrfurcht, Verwunderung und Bewunderung sind als ein ganz komplexer Doppelaffekt zu betrachten, als der eigentliche Uraffekt der Menschenseele, der in dieser seiner Einheit und Komplexität die Wurzel bildet für die ganze Komplexität und Oszillation der Kulturentwickelung. Das große irdische Willensdrama der Dialektik des Geistes, das wir die Geschichte nennen, ist der ganz geheimnisvolle Wechselprozeß von Licht- und Liebestrieb. Der zunächst objektiv in der ganzen Gemütstiefe der Seele wirksame zentrale, wahrhaft eudämonistische Liebestrieb treibt die subjektiv vereinzelnten Aktionsweisen aus sich heraus; aber das theoretische und das praktische Moment dieses einen in der Ontik des Herzens verwurzelten Grundtriebes vereinzeln und verabsolutieren sich nie bis zu völliger Selbständigkeit. Sie bleiben fortwährend in ihrem ursprünglichen Wechselverhältnis bestehen und bleiben aneinandergebunden, und deshalb bleibt auch alle Kulturentwicklung dauernd ein Wechselprozeß zwischen den großen Kulturmächten von Glauben und Wissen.

(Schluß folgt.)

An die Kirche / Hymnen von Gertrud von le Fort

Ich möchte mein Haupt eine Stille lang in Deinen Schoß legen!
Ich möchte eine Hoffnung lang in Deinen Armen rasten!
Aber Du bist keine Herberge am Wege, und Deine Tore öffnen sich nicht nach außen:
Keiner, der Dich fahren läßt, hat Dich erfahren!
Du sprichst zu den Zweifelnden: ‚Schweiget,' und zu den Fragenden: ‚Knieet nieder!'
Du sprichst zu den Flüchtigen: ‚Gebt euch preis,' und zu den Flügelnden: ‚Laßt euch fallen!'
An Dir wird jede Wanderschaft lahm, und jede Wallfahrt findet an Dir nach Hause.
Darum flüchten meine Tage vor Dir hin, wie der Windstoß hinflüchtet vor der Stille.
Aber ich weiß, daß ich Dir niemals entkomme, denn wahrlich, so wie Du verfolgst, kann nur Gott verfolgen!

Mutter, ich lege mein Haupt in Deine Hände: Schütze mich vor Dir!
Denn furchtbar ist das Gesetz des Glaubens, das Du aufrichtest.
Fremd ist es in allen Fluren meines Blickes.
Die Täler der Stunden und die Räume der Gestirne wissen nichts von ihm.
Meine Füße gleiten an ihm ab wie an Halden von Eis,
Und mein Geist zersplittert daran wie an gläsernen Felsen.
Bist Du gewiß, meine Mutter, daß nicht der Bote des Abgrunds Dich betrog?
Oder daß Wildlinge aus der Engel Saal Dich verhöhnten?
Du heißt mich mein einziges Licht löschen und heißt mich es wiederentzünden an der Finsternis der Nacht!
Du gebietest mir Blindheit, daß ich sehe, und Taubheit, daß ich höre!
Weißt Du, was Du tust? — Mutter, ich lege mein Haupt in Deine Hände: Schütze mich vor Dir!

Und siehe, die Stimme Deines Gesetzes spricht zu mir:
Was ich zerbreche, das ist nicht zerbrochen, und was ich in den Staub beuge, das hebe ich empor!
Ich bin dir gnadelos geworden aus Gnade und erbarmungslos aus Erbarmen:
Ich habe dich überblendet, daß deine Grenzen verfließen, ich habe dich verschattet, daß du deine Schranken nicht mehr fändest.
Wie das Meer eine Insel verschlingt, so habe ich dich verschlungen, daß ich dich hinausschwemmte ins Ewige.
Ich bin zum Hohn geworden an deinem Verstand und zur Gewalt an deiner Natur,
Daß ich dich aufkettete wie einen Kerker und dich vor die Tore deines Geistes risse.
Denn wo deiner Tiefen Tiefe hindürstet, da fließen nicht mehr die Brunnen dieser Erde,
Und wo dein letztes Heimweh verblaut, da stehen alle Uhren der Zeit still.
Siehe, ich trage auf meinen Flügeln die weißen Schatten des Andren,
Und auf meiner Stirne wittern die Ufer des Drüben!
Darum muß ich Wildnis sein in deiner Erkenntnis und Vernichtung auf deinen Lippen,
Aber deiner Seele bin ich Aufbruch und Heimweg und bin der Bogen ihres Friedens mit Gott über den Wolken.

Die drei Gedichte der Freiin von le Fort sind einem Zyklus von ‚Hymnen an die Kirche' entnommen, der als vierter Band der ‚Theatinerdrucke' im Münchner Theatiner-Verlag erscheinen wird. An die biblischen Psalmen erinnern diese Hymnen nicht nur ihrer Form nach, wie Rhythmus, Parallelismus und bildkräftiger Sprache, sondern auch in ihrem Geiste, dessen Eigenständigkeit dadurch eher erstarkt als gebrochen erscheint. Nicht mit Gott, aber mit Gottes Erscheinung in der Zeit, der Kirche, ringt hier aus unseren Tagen eine Seele und läßt sie nicht, sie segne sie denn. So erstrahlt ihr die Kirche neu wie nur einem, der von weither auf sie zuwandert. Auch diese Dichtung macht die Zusammenhänge zwischen Sprache und Religion offenbar, wie sie in dem Klopstockaufsatz dieses Heftes aufgezeigt sind, und ist ein Zeugnis dafür, daß unsere Zeit, hierin der Klopstocks vergleichbar, zum hymnischen Ausdruck religiöser Erschütterung drängt.

Die Redaktion.

Bodelschwingh / Von Alfred Ludwig Schmitz

I.

Die Namen weniger Menschen haben Klang und Gesicht. Das, was sie verkörpern oder in uns wachrufen, ist Erfüllung oder Sehnsucht nach eigener Vollendung. So weckt eine Biographie in uns Freude an fremdem Gelingen und Betrübnis über eigenes Unvermögen. Jedes fremde Leben, dem Verwirklichung gelang, wird für uns Gericht und Urteil, aber auch Ansporn und Hoffnung.

Das ist für uns der Sinn der Darstellung eines Lebens. Aber er kann nur erreicht werden, wenn der Biograph all das zu fassen versteht, was durch das Leben beschlossen wurde: das Werk in seinem vollständigen Umfange und objektiven Bestand, wie die Kenntnis der Umstände, mit denen der Mensch bei seinem Aufstieg zur Persönlichkeit zu ringen hatte.

Diese Widerstände sind das Entscheidende. Nicht die äußeren Reibungsflächen sind gemeint, als wirkliche reale Mächte, sondern die inneren Auseinandersetzungen, die durch diese herbeigeführt werden. Daß Franz von Assisi, mit dem provenzalischen Blute seiner Mutter in den Adern, auf den Widerstand seines reichen, kaufmännisch wägenden Vaters stößt, als er sein Hab und Gut unter die Armen zu verteilen beginnt, ist an sich von geringem Belang. Aber wie der Heilige den Konflikt löst, die Ehrfurcht gegen den Vater nicht zu verletzen und doch seiner Sendung getreu zu bleiben, diese innere Entscheidung ist von geradezu dramatischem Interesse.

Nüchterner ausgedrückt: Die psychologische Vertiefung, die kulturelle Eingliederung eines menschlichen Daseins und seiner vielen Details ist die Aufgabe eines jeden guten Biographen.

Hat Gustav von Bodelschwingh diese Voraussetzung erfüllt, als er uns das Leben und Werk seines Vaters ‚Friedrich von Bodelschwingh‘ beschrieb?* Ist die metaphysische Reichweite dieser Existenz und der einzelnen Entscheidungen, aus denen sie sich zusammensetzt, nachgetastet und festgestellt?

Bei einem Leben wie dem Bodelschwinghs wäre Anlaß und Möglichkeit genug gewesen zu dieser einzig möglichen Form der Geschichtschreibung. Er ist doch nicht ganz so unproblematisch wie es scheint. Er ist Sproß eines alten Adelsgeschlechts, das mütterlicherseits bis ins 12. Jahrhundert nachweisbar ist; wie kommt er da zu sozialer Tätigkeit als seiner ausschließlichen Lebensarbeit? Seine Vorfahren besteigen während der Reformationszeit den Scheiterhaufen, und der Vater erledigte im preußischen Mischehestreit den Auftrag, den Erzbischof von Köln, Klemens August von Droste-Vischering, ins Gefängnis abzuführen; wie merkwürdig klingen bei dieser Tradition die anerkennenden Worte, die er den katholischen Krankenschwestern

---

* Friedrich von Bodelschwingh, Leben und Lebenswerk, dargestellt von seinem Sohne Gustav von Bodelschwingh. 2. Auflage. Mit einem Bildnis. Furche-Verlag. Berlin 1923. 500 Seiten. Geheftet 5.— M.

in den Pariser Spitälern oder auch seinen ‚guten jüdischen Wirtsleuten' widmet? Er ist evangelischer Geistlicher und Mitglied der orthodox-protestantischen Partei des preußischen Landtags; warum wehrt er sich dagegen, eine ablehnende Haltung gegenüber den Bestrebungen auf Aufhebung des Jesuitengesetzes öffentlich zu teilen? Aber die entscheidende Frage bliebe doch, wie Bodelschwingh zu dem sozialen Lebenswerk kommt. Treibt ihn die Vorstellung der Menschheitsbeglückung? Ist er dem Humanitätsideal verfallen? Oder bricht sein Tun aus religiöser Kraft und ist die Liebe zum armen, gebrechlichen Bruder Mensch seine einzige Triebkraft?

Und wie wäre solcher Impuls zu vereinen mit seiner Bejahung des Krieges, durch die er bewußt und vorsätzlich eine Million Dollar verscherzt, mit der Carnegie (ein so bewußter Wegbereiter des Völkerfriedens!) Bodelschwinghs soziale Unternehmungen finanzieren will. Welche Dialektik, so fragen wir, benutzt der Bauherr von Bethel, um diese Gefährdung seines Liebeswerkes mit gerade solchen Begründungen vor sich selbst zu verantworten?

Auf all diese Fragen bleibt Bodelschwingh, der Sohn und Biograph, die Antwort schuldig. Alle diese Elemente begegnen uns nur als Material im Rahmen seines Buches. Soweit Erklärungen versucht werden, erreichen sie keine Tiefe der seelischen Analyse und keine Härte der logischen Beweisführung.

II.

In der evangelischen ‚Theologischen Literaturzeitung' (48, 9) wird aus den gleichen Überlegungen heraus bestätigt, daß es sich bei der Beschreibung vom Leben und Lebenswerk Friedrich von Bodelschwinghs durch seinen Sohn und Nachfolger nicht um ‚eine Biographie im tiefen Sinne des Wortes' handelt. Aber darüber hinaus: ‚wird man vergeblich nach einer Darstellung der Hintergründe suchen, von denen Bodelschwinghs Werden und Wirken sich abhebt'.

Erst damit ist für uns das Entscheidende gesagt. Neben der psychologischen Problematik, die uns zunächst menschlich interessiert, steht die Frage nach dem Sinn des Tuns, dem Umfang der Leistung, der Bedeutung des Werkes. Der Biograph zeichnet mit sichtlichem Behagen das Bild, wie Bebel und Bodelschwingh, lebhaft diskutierend, durch die Wandelhallen des preußischen Abgeordnetenhauses schreiten, dessen Mitglieder sie beide sind. Aber er vergißt, die Konfrontation auf die Ebene geistiger Entscheidung hinaufzuheben und die Alternative zu stellen: Wer von diesen beiden nun recht gehabt hat, oder ob etwa die Zeit die Lebensarbeit jedes dieser Antipoden gewogen und zu leicht befunden habe?

Bebel oder Bodelschwingh? Es ist erstaunlich, daß man diese beiden zusammen sehen kann, ohne zu einer soziologischen oder metaphysischen Bewertung vorzudringen. Zum mindesten aber drängt doch die Frage zur Entscheidung, ob die Richtung, in der beide gehen, die gleiche ist oder nicht?

Haben sie, um eindeutiger zu sprechen, beide eine neue Gesellschaftsordnung vorbereiten und nur getrennte Wege gehen wollen?

Bei dem Versuch, die soziale Arbeit eines modernen Menschen zu bewerten, wird man zu unterscheiden haben: Handelt es sich um die Beseitigung eines kapitalistischen Wirtschaftssystems oder um Festigung des ‚Kapitalismus, gemildert durch Sozialreform', oder um etwas ganz anderes: um eine karitative Angelegenheit?

Stellt man die Frage so, dann bedeutet das für einen Biographen Bodelschwinghs die Notwendigkeit, Punkt für Punkt die Einzelleistung nachzuprüfen und festzustellen, zu welchem der drei Aufgabenkomplexe das Werk passen würde. Denn Bodelschwingh war ganz der Mann der Praxis. Eine Sache zu bereden lag ihm nicht, und alles Systematisieren widerspricht seiner Natur. Er erklärte einmal, als man sich nach seiner Ansicht über die soziale Frage erkundigte, er rede nicht gern von Dingen, von denen er nichts verstehe. Das war keine Wichtigtuerei und kein selbstgefälliges Bonmot. Er hat das Wort sicher genau so wörtlich gemeint, wie es dasteht. Er sagt zwar einmal (aber da ist er noch jünger), daß die Gutsherren nicht Besitzer, sondern nur Verwalter ihres Gutes seien. Aber Bodelschwingh war weit entfernt, aus dieser Anschauung, so revolutionär sie klingt, eine Forderung der sozialen Ordnung abzuleiten. Er kam zu ihr aus der religiösen, metaphysischen Ebene. Ethisches Verantwortungsbewußtsein und verfassungsmäßige, gesetzliche soziale Verpflichtungen als notwendige Kehrseite ein und derselben Sache zu betrachten, hat ihm jedenfalls nicht nahe gelegen.

Bei diesem Mangel einer systematischen Einstellung Bodelschwinghs muß also seine Arbeit in ihren einzelnen Teilen das Material abgeben, an dem wir prüfen können, in welche der eben charakterisierten Aufgabengebiete das Werk dieses Mannes einzugliedern ist.

Was er in seinem ersten Wirkungskreis, in der deutschen evangelischen Gemeinde in Paris leistet, fällt nicht aus der Tätigkeit eines Hilfsgeistlichen heraus. Gewiß zeigt er auch an dieser Stelle Verständnis gerade für die sozialen Schwierigkeiten des ihm anvertrauten Kreises. Aber er vollzieht doch nur die altbewußten Funktionen: die Abhaltung des Gottesdienstes, den Unterricht der Kinder, den Besuch der Kranken. Auch die Übersiedelung nach Dellwig im Bergischen Land ändert nichts an dieser Richtung.

Etwas ganz Neues spürt man erst in dem Augenblick, in dem Bodelschwingh nach Bielefeld übersiedelt, wo ihm durch ein soziales Komitee die Leitung eines kleinen Diakonissenhauses und eines Heimes für Epileptische übertragen wurde. Was hier im folgenden entsteht, hat man bisher nicht gesehen. Daß er ein neues großes Diakonissenhaus baut (Sarepta) nach eigenen Plänen und mit eigenen Ziegeln, ist eine Leistung, aber sie wird gewiß ihre Vorgänger haben. Daß von hier aus im Laufe der Jahre nicht weniger als 1600 Schwestern ihren Weg zu den Kranken nehmen, zeugt

für die Anziehungskraft einer großen Persönlichkeit. Entscheidendes im Sinne unserer Fragestellung ist auch das nicht. Erst, wie der Dienst an den Epileptischen auf das Tätigwerden der Kranken selbst eingestellt wird, tritt etwas ganz Neues ins Leben. Die Kranken, die sich bisher selbst zur Last fielen, die stündlich ihre soziale Belanglosigkeit empfanden, bauen mit eigenen Händen die Ackerbaustation Hebron auf! Die Handwerker unter ihnen ziehen mit strahlenden Gesichtern in die zunächst noch primitiven Werkstätten und Ökonomien ein. Genial wurde hier eine wirtschaftliche Möglichkeit mit einer Diätetik der Seele und damit auch des Körpers verbunden.

Aber das hatte mit Erkenntnis oder gar Lösung der sozialen Frage gar nichts zu tun. Das war Seelsorge und Krankendienst. Jedoch der nächste Schritt geht darüber erheblich hinaus. Bodelschwingh gründet Wilhelmsdorf, eine Heidekolonie in der Senne, in der er die zur Landplage gewordenen Bettler sammelt. Ihnen, die das öde Land urbar machen und auf dem Gebiete der Kultur wichtige Leistungen vollbringen, wird Brot und Existenz zurückgegeben. Die Ausdehnung auf die schon bald notwendig werdende neue Hochmoorkolonie Freistatt zeigt, wie richtig hier ein Mann der praktischen Arbeit ein Teilgebiet der sozialen Not erfaßt hat.

Daß es sich hier um ein Teilgebiet handelt, für das Bodelschwingh besondere Begabung beweist, ist sehr deutlich abzulesen an der Gründung der beiden ganz auf landwirtschaftliche Grundlage und ganz auf die Arbeit der Aufgenommenen gestellten Asyle für Obdachlose, Hoffnungsthal und Lobesam in der Nähe von Berlin. Auch hier wieder der Kerngedanke, daß man den Menschen nur zu der ihnen auch möglichen Leistung zu verhelfen braucht, um sie aus ihrem Elend zu befreien und zugleich einen wirtschaftlichen Nutzen zu erzielen.

Die Parallelität dieser beiden Leistungen, der Schöpfung der Bettlerkolonien in Bielefeld und der Obdachlosendörfer bei Berlin, gibt eine klare Antwort auf die Frage nach der sozialen Bedeutsamkeit von Bodelschwinghs Werk: Bodelschwingh sah nur die Mühseligen und Beladenen. Es lag ihm nichts ferner, als etwa mit seinen Siedelungen den Gedanken der produktiven Arbeitslosenfürsorge vorweg zu sagen. Nicht nur Erkenntnis und Wille fehlten ihm dazu, er hat auch äußerlich nur die Voraussetzungen für die Verwendung völlig Entwurzelter, von Haus, Hof und Familie unabhängiger Arbeitskräfte geschaffen. Bodelschwinghs Interesse nahm seinen Ausgang beim Herzen. Deshalb hatte zunächst nur der kranke Mensch Anspruch auf seine Hilfe. Bodelschwingh verstand wirklich nicht viel von der sozialen Frage. — Er hat nicht übertrieben, seine Leistung war karitativer Natur. Sie war Ausfluß einer ganz unmittelbar erfaßten Jüngerschaft des Evangeliums, die durch keinerlei kulturelle Problematik gegangen war. Das gilt auch für die vielen anderen Arbeiten Bodelschwinghs, die neben den bisher charakterisierten einherliefen: Kirchenbauten und Gründung der Betheler Theologischen Schule, Beteiligung

an der Missionsarbeit in Afrika und Sicherung der Kriegerpflegestätte in Gastein, parlamentarische Arbeit im Rahmen der Konservativen Partei und Wirken für die Beseitigung der sittlichen Gefahren des soldatischen Zusammenlebens.

III.

So hat sich ergeben: Die Alternative Bebel oder Bodelschwingh ist falsch. Bebel wollte eine Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ändern; Bodelschwingh strebte, den zerdrückten Gliedern der Menschheit in praktischer Nächstenliebe zu helfen. Für Bebel befand sich das ganze staatliche und öffentliche Leben in einem Krankheitsprozeß; Bodelschwingh meinte, nur einzelne seiner Glieder seien gebrechlich und bedürftig.

Trotzdem entbehrt die Konfrontation Bebels mit Bodelschwingh nicht der Bedeutung. Sie zeigt ein tragisches Geschick: Bebel hat richtig erkannt, daß die kranken Glieder Symptome eines kranken Körpers sind, aber über dem großen Zusammenhang vergaß er das Gebot der Liebe und des tätigen Dienstes am Nächsten. Bodelschwingh erschöpfte sich in Versuchen, dem Elend, das ihm täglich in immer neuen Formen begegnete, zu steuern, aber da er dem Symptom statt der Krankheit selbst zu Leibe ging, konnte seiner Arbeit eine wahrhaft universale Wirksamkeit nicht beschieden sein. Bebel ging schon von den richtigen welthistorischen Perspektiven aus, aber er verfehlte mit der unzulänglichen marxistischen Doktrin die Wahrheit und den Weg. Bodelschwingh erfüllte zwar mit seinem Tun in begrenztem Kreise das Gebot des Herrn, aber er verabsäumte, die große und starke christliche Tradition in die Lösung der Aufgabe zu stellen, der er letzten Endes doch dienen wollte: einer christlichen und gerechten Gesellschaftsverfassung, welche die Vergewaltigung der Einzelnen verhindert und so die Quelle für unzählige Sünden verstopft.

Das etwa wäre die Richtung, in der neben der Analyse der subjektiven Persönlichkeit Bodelschwinghs der objektive Bestand seines Werkes zu prüfen gewesen wäre. Diese Wertung, die nun hier versucht wurde, beabsichtigt nicht eine Schmälerung der Verehrung für diesen Mann und nicht eine Minderung der Bedeutung seines Werkes. Aber es ist für uns, die wir in einer Zeit leben, der weitschichtigere Arbeiten aufgegeben sind, wichtig, die klaren Linien zu sehen. Dann werden wir auch Bodelschwinghs Anfänge so weitertreiben, wie er es selbst getan haben würde, wenn ihn unsere Zeit vor eine ganz neue Situation gestellt hätte. Und gerade er würde sich nicht damit begnügt haben, den Besitzstand zu wahren oder in engen Grenzen auszubauen, den er hinterließ, als er im Jahre 1910 von Bethel auf immer scheiden mußte.

Es genügt aber nicht, dies auszusprechen. Wenn man in so grundsätzlicher Weise die Lebensleistung eines Mannes bewertet und ihre Begrenztheit betont hat, gilt es, das Positive restlos namhaft zu machen. Und da ist noch mit Nachdruck zu sagen, daß eine Erscheinung, wie die Bodel-

schwinghs, etwas ungemein Wohltuendes und aber auch Beispielhaftes hat in einer Zeit, in der so viel geredet, aber fast nichts getan wird. Heute berät man in ungezählten Sitzungen, in gutgepflegten und gutgeheizten Räumen, wie man den Menschen helfen könne, derweil die Kranken und Krüppel in bitterer Kälte auf den Straßen den Vorübergehenden ihre Not schamlos offenbaren müssen. Heute verführt die Kenntnis der welthistorischen Perspektiven der sozialen Frage zu unendlichen Versuchen der Systematisierung, während die Obdachlosen-Asyle sich weiter füllen, Kranke des Hungers sterben, und die Kinder schon an der Mutterbrust vergeblich nach Nahrung suchen. Bodelschwingh aber kann für sich in Anspruch nehmen, das Gebot der Liebe geachtet zu haben. Er läßt einen großen, buchstäblich nach Tausenden zählenden Kreis von Menschen an uns vorüberziehen, die er aus dem Elend befreit, aus der Verzweiflung erlöst, deren Seelen er Gott wiedergewonnen, die er — mit einem Wort — wieder zu Menschen gemacht hat.

Man wird deshalb ihm nicht gerechter werden, und uns nicht stärker beschämen können, als wenn man die Beschreibung jenes furchtbaren Erlebnisses im Berliner Obdachlosen-Asyl wiedergibt, die uns der Sohn als Augenzeuge entwirft. Es sind die wenigen wirklich lebendigen Seiten dieses Buches.

‚Es war eine lange Fahrt aus dem Südwesten der Stadt durch das Zentrum hindurch in den fernen Norden. Je weiter wir kamen, desto spärlicher fiel das Licht der Laternen auf die Schilder der Straßen, durch die wir fuhren. Endlich tauchte das Schild auf, das den Namen „Fröbelstraße" trug. Damit waren wir dicht vor dem Ende unserer Fahrt angelangt. Die Gestalten, die wir überholten, hatten alle das gleiche Ziel wie wir. Mit unsicheren Schritten, wie sie der Alkohol seinen Opfern gibt, schlichen die meisten von ihnen durch den Winternebel die düstere Straße entlang. Jetzt hielt unser Wagen vor dem stattlichen Gebäude, durch dessen Tor vor uns und hinter uns die Gestalten des Elends schwankten. Als wir in den Aufnahmeraum traten, stand gerade ein Haufen von siebzig bis achtzig jungen und alten Männern bereit, in einen der großen Schlafsäle, deren das Asyl etwa 40 bis 50 enthält, abgeführt zu werden. Es waren noch manche frischen Gesichter darunter, doch die meisten zeigten Spuren der äußeren Not und des inneren Elends. Der ganze Raum war erfüllt von dem Dunst des Alkohols, der den Tag über in Pfennigen und Groschen an den Türen der Berliner Bürger zusammengebettelt war.

Wie ein Krieger, der in eine Schar von Feinden eine Bresche schlagen will, so sprang Vater zwischen den Haufen und rief: „Wer von euch will Arbeit haben? Ich habe Arbeit: Hand in die Höhe!" — Alle blieben stumm, und keine Hand rührte sich. Es war, als wenn alle von dem ungewohnten Ruf überrascht wären und sich erst eine Weile sammeln müßten. Jetzt rief Vater zum zweitenmal: „Hand in die Höhe! Wer von euch will Arbeit

haben?" Da reckte sich schüchtern die erste Hand empor, dann die zweite, die dritte, bis fünf oder sechs Hände in der Luft schwankten.

„Sehen Sie, Herr Stadtrat, sehen Sie diese Hände! Es heißt immer, im Asyl für Obdachlose will keiner mehr Arbeit haben. Hier sind aber noch Leute, die arbeiten wollen, und wir müssen ihnen Arbeit geben."

Dann ließ sich Vater mit den einzelnen ins Gespräch ein, fragte nach Heimat, Stand und Alter und setzte der ganzen Schar, die anfing, immer aufmerksamer zuzuhören, auseinander, daß er darangehen wolle, für alle, die wirklich noch einmal in die Arbeit und damit in ein neues Leben zurück wollten, draußen vor den Toren der Stadt Arbeitsgelegenheit zu schaffen. Dann sagte er zu der großen Schar gewandt: „Ich brauche aber dazu auch Geld! Wer von euch kann mir Geld borgen?" Aber keine Hand ging in die Höhe. Nun fragte Vater den Nächststehenden: „Können Sie mir Geld borgen?" Der Mann schüttelte mit dem Kopfe. „Wie alt sind Sie?" — „Achtzehn Jahre." Da schlug ihm der Vater mit seinen flachen Händen auf die beiden Schultern, daß es durch den ganzen Mann schütterte: „Dann könntest du mir 500 Mark borgen! Wo hast du sie gelassen?" — Keine Antwort. Aber auch kein Widersetzen. Der junge Mensch spürte nicht nur die Glut des Zornes, sondern auch die Glut des Erbarmens, die hinter dieser Frage und hinter diesen Schlägen loderte.

Immer aufmerksamer und immer nüchterner hörte die ganze Schar zu, während Vater die Reihen entlang fragte. Jetzt kam er an einen alten Mann mit triefenden Augen und zerrissenen Kleidern. Es stellte sich heraus, daß er früher Kutscher beim alten Kaiser Wilhelm gewesen war. Vater fragt ihn: „Nun sagen Sie mal, wie ist es denn so weit mit Ihnen gekommen?" Da stieß der Alte bitter zwischen den Zähnen hervor: „Ich hab's gewollt." Vater faßte ihn mit seiner zarten Hand, drehte ihn der ganzen Gesellschaft zu und sagte: „Kuckt ihn euch einmal an, unseren armen alten Freund, wollt ihr auch einmal so aussehen?" Schon fingen die Wärter an, den Haufen leise vorwärts zu drängen, da der Aufnahmeraum neuen Scharen Platz machen mußte. Aus der hintersten Reihe aber kam eine zitternde Hand, die sich über die Köpfe hinweg auf den Vater zustreckte. Vater sah sie und griff nach ihr. „Was wollten Sie denn, mein alter, lieber Bruder?" „Ach," sagte der Mann, „ich wollte Ihnen bloß mal die Hand geben und Ihnen danken für die guten Worte." — Nun schoben die Wärter immer dringender, aber nur langsam und zögernd bewegte sich der Haufe vorwärts. Alle hatten den Blick rückwärts auf Vater geheftet, als wollten sie ihm, wenn auch stumm, noch einmal danken für die guten Worte.'

Dieser Abend im Asyl für Obdachlose war der Gründungstag von Hoffnungsthal. An ihm haben die Elendesten und Verkommensten der Weltstadt als etwas Unerhörtes erfahren: die wirkende Kraft des Evangeliums, die Liebe und Güte der wahrhaft christlichen Menschen.

Das bolschewistische Rußland
Gedanken und Bilder / Von Fedor Stepun

II.

Nach drei Stunden kommt Riga. Ich nahe der Stadt mit furchtbarer Erregung und sehr verworrenen Gefühlen. Über die Kriegsjahre ist mir diese in jeder Hinsicht fremde, vernünftige Stadt der langsamen Letten mit ihren knarrig-ungeölten Gehirnen, der verdeutschten Judenkaufmannschaft und der französisch übertünchten deutschen Barone, ganz sonderbar mit der Seele verwachsen.

Nach zehn Monaten schwerer Karpathenkämpfe, von Mackensen gänzlich geschlagen, wurde unsere Division im Sommer 1915 in Riga untergebracht, um sich auszuruhen und ihre Reihen zu füllen. ‚Friede‘ — das Gewöhnliche, Alltägliche, von Kindheit auf Vertraute — erschien uns hier zum erstenmal als etwas Ungewöhnliches, als Wunder, ja als Mysterium. Reinliche Hotelzimmer; riesige, weiße, duftige Betten; schwindelerregende, verweichlichende Bäder; mit Mentol eingeriebene Fingerspitzen eleganter Friseure; schluchzende Geiger in Cafés und Speisesälen, prächtige, duftende Blumen in allen Gärten; und überall und über allem die unergründlichen, geheimnisvollen Frauenblicke — all dies erschloß sich uns in Riga nicht wie ein Reich der Dinge, sondern wie eine Ideenwelt.

Nach sechswöchiger Ruhe rückten wir von neuem in den Kampf: wir verteidigten Riga bei Mitau (ein sonderbar unheimliches, phantastischtotes Städtchen), wir verteidigten es am Fluß Ekkau, schützten es mit größter Zähigkeit bei Olai, verzweifelt bei der dreimal vermaledeiten Garrosenschen Schenke. Hier mußte unsere Brigade ihre sechste Batterie gefangen geben, hier verlor unsere dritte Batterie ihre zwei tapferen Offiziere, ein paar wunderbare, unvergeßliche Menschen. Den langen Herbst 1915 standen wir 18 Werst vor Riga, wo wir phantomartig auf der scharfen Scheide zwischen dem lichtscheuen Unterstanddasein und dem eleganten städtischen Treiben dahinlebten; zwischen nächtlichen Angriffen und Symphoniekonzerten, tödlichen Wunden und flüchtigen romantischen Erlebnissen, täglichem Blutvergießen und ebenso täglichem Weinzufluß aus Riga, zwischen dem rauschenden Geheimnis des Lebens und dem Erbeben vor dem Sakrament des Todes. ‚Das Gelage während der Pest‘* habe ich zum erstenmal bei Riga vollständig verstanden. War es da wohl ein Wunder, wenn ich die letzte Stunde vor Riga, der nunmehr vernünftigen lettischen Hauptstadt, mein Herz erregt zu den bereits halb vergessenen Puschkinschen Rhythmen ‚Es gibt ein Entzücken des Kampfes‘ schlagen hörte und es mit meinem ganzen Wesen fühlte, daß Riga mir eine ans Herz gewachsene Stadt, ein ans Herz gewachsenes Stück Scholle ist?

Der Zug fährt in die Bahnhofshalle, hemmt seinen Lauf, bleibt stehen. Ich steige mit meiner Frau aus: die lettische Sprache tönt um uns her-

* Ein Drama von A. Puschkin.

um, überall sieht man lettische, seltener deutsche Aufschriften. Der Gepäckträger bemächtigt sich unserer Sachen und fragt uns über Moskau aus, als handele es sich um Peking. Der Kellner besinnt sich erst nach dem zweiten Wort auf sein Russisch, obgleich er es uns natürlich beim ersten Blick ansieht, daß wir aus Moskau kommen. An Geschäften prangen hie und da, ganz wie in Berlin, die liebenswürdigen Aufschriften: ‚Hier wird russisch gesprochen'. Das Gefühl der neugeborenen Selbständigkeit, das Streben nach Eigenart wird überall offensichtlich betont, in der ganzen Atmosphäre, in den Umgangsformen, in allen kaum faßbaren Einzelheiten des gesamten Stadt- und Lebensbildes. Doch warum regt mich dies alles auf? Ist denn nicht alles in bester Ordnung? Ist denn die kulturelle Selbstbestimmung der nationalen Minderheiten nicht eine Lieblingsthese der gesamten russischen Demokratie, der liberalen wie der sozialistischen? Warum ärgert und kränkt mich denn heute die lettische ‚Selbstbestimmung'? Nun, ich begreife: der Grund meines Ärgernisses und meiner Kränkung liegt in der Einsicht, daß die Erhebung Lettlands zum autonomen Staate nicht bei Behauptung der politischen Macht Rußlands erfolgt ist, sondern als Ergebnis seines Zusammenbruchs. Aber das ist nicht alles. Schaue ich in mich selber tief hinein, so begreife ich noch ein anderes. Ich verstehe, daß der Sturz des Russischen Reiches etwas in meiner Seele wesentlich verändert hat, daß ich nicht mehr der gleiche bin, der 1915 ohne die geringsten Gewissensbisse von Swidnik zur Russischen Rawa abrückte mit dem Gefühl, die Niederlage der zaristischen Armee sei noch lange keine Niederlage Rußlands. Ein ganz furchtbarer Irrtum! In der lettischen Hauptstadt begriff ich mit unwiderstehlicher Klarheit, daß der Zusammenbruch Rußlands uns alle durch gemeinsame Schuld und Verantwortung verkettet hat, daß ein jeder von uns, eine jede soziale Schicht, ihr blutiges Scherflein zum furchtbaren Geschick Rußlands beigetragen hat, ein jeder sein unsühnbares Verschulden. Und wie sollte man abwägen, wessen Schuld lastender wäre, wessen geringer? Jedenfalls ist die Schuld der Demokratie keine kleine. Indem sie jahrzehntelang der anstürmenden Revolutionsmusik lauschte, verlor sie jegliches Gehör für die einzige Musik der Strophen Puschkins, aus denen sein Vermächtnis zu uns spricht:

‚Der Herrschersinn des Newastromes,
um seine Ufer der Granit . . .'

Von 9 Uhr morgens bis zum späten Abend wanderte ich durch die uns ‚enteigneten' Rigaer Straßen und fühlte mich vielleicht zum ersten Male seit den Kriegs- und Revolutionsjahren in meinem patriotischen Empfinden tief verletzt. Früher war Rußland für mich immer nur Idee, Seele, Volk. Nun fühlte ich: Rußland war auch ein mächtiger Staat gewesen, und dessen Souveränität ist entweiht und geschändet worden. Ich gedachte der ersten Revolutionstage und fühlte sie plötzlich durch das Erlebnis ‚Riga' in ein ganz neues Licht gerückt. Ich dachte zurück an die Zeit, da uns die Delegierten des freien Rußland, die Mitglieder der Reichs-

duma, im Felde besuchten und begeistert mit heiser gewordener Stimme in den Unterständen und den Offiziersversammlungen davon erzählten, wie leicht, wie schmerzlos das Gebäude des monarchischen Rußland in Trümmer zerfallen, wie keiner zu seinem Schutze gekommen war und niemand seinen Sturz betrauerte! Allerdings hub einer der Abgeordneten immer wieder das Lied zu summen an:

‚Doch eines fehlt, um eins ist's leid,
das Herz stürmt fort, fort in die Weit' . . .'

Aber er sang dieses ‚Doch eines fehlt, um eins ist's leid' wie versonnen und halblaut vor sich hin, er summte es nur so — — weil man eben ‚aus dem Lied kein Wort missen könne'. Nach der allgemeinen damaligen Stimmung und Meinung lag der Hauptwert des ganzen Liedes im zweiten Vers, in den wir denn auch alle laut und fröhlich einstimmten: ‚Das Herz stürmt fort, fort in die Weit' . . .' Hoffentlich werde ich nicht mißverstanden, wenn ich gestehe, daß mir unser damaliger Gesang in dem lettischen Riga plötzlich äußerst symptomatisch und tief beschämend erschien.

Nicht um die zertrümmerte Monarchie trauerte mein Herz in Riga, es wurde auch nicht der Revolution untreu, nein, es begriff nur mit einem Schlage, daß in den ersten Revolutionstagen die russischen Seelen zuviel Leichtgefühl, die russischen Geister zuviel Leichtsinn beherrschte. Es war uns allen fast ohne Ausnahme viel zu leicht zu Mut, wo es doch anders sein sollte. Mit unglaublicher Leichtfertigkeit übernahm die provisorische Regierung die Herrschaft über Rußland, mit unglaublicher Leichtfertigkeit wurden grauköpfige Generäle der Monarchie untreu, mit unglaublicher Leichtfertigkeit folgten ihrem Beispiele Offiziere von Schrot und Korn, mit unglaublicher Leichtfertigkeit ging die gesamte Armee zu neuen Lebensformen über; Mengen von sibirischen Bauern und Hunderte von Offizieren ließen sich mit unglaublicher Leichtfertigkeit in die Listen der Sozial-Revolutionären Partei eintragen, die Bolschewiki predigten mit unglaublicher Leichtfertigkeit die Verbrüderung mit dem Feinde, die Delegierten der provisorischen Regierung eiferten mit unglaublicher Leichtfertigkeit in glühenden patriotischen Reden gegen sie. Die Feldküchen, Trosse, Parks und Etappe schworen mit unglaublicher Leichtfertigkeit, mit ihrem Blut die Revolution zu verteidigen; die Regimenter verließen mit unglaublicher Leichtfertigkeit ihre Stellungen, die besten, mutigsten Offiziere wurden mit unglaublicher Leichtfertigkeit hingeopfert in Sturmregimentern, welche in den vordersten Reihen auf Tod und Leben kämpften, und die Reichskommissäre ließen das mit unglaublicher Leichtfertigkeit zu, als ob wir solcher Offiziere zu viele hätten. Mit einem Wort: es stürmten alle Herzen mit unglaublicher Leichtfertigkeit in die unbekannte Ferne, nur ganz verschämt und versonnen leise vor sich hinsummend:

‚Doch eines fehlt, um eins ist's leid . . .'

Wir summten es leise — versonnen . . ., wir hätten es ganz anders

singen sollen; alle, die mit der Vergangenheit so oder anders verbunden waren, hätten ihr laut und offen ein gutes Wort nachschicken und ihre Liebe zu ihr mutig bekennen sollen. Jedoch derlei Stimmungen fehlten in jenen Tagen ganz und gar. Ihr Fehlen bedeutete durchaus nicht — wie es scheinen könnte — eine einmütige Anerkennung der blutlosen Revolution; es bedeutete ganz etwas anderes: falsche Scham, das Fehlen der eigenen Überzeugung, des selbständig freien Gedankens, und das grauenhafte, ererbte Herdengefühl.

Vielstimmig, alle wie einer, drängten wir uns um das Neugeborene, rüsteten die Tauffeierlichkeit, schlugen, einander überschreiend, Namen vor: Sozialistisch! Föderativ! Demokratisch! — und keiner dachte daran, daß die Mutter bei der Geburt verschieden war, keiner fühlte, daß jeder Tod, sei es das Ende eines Frommen oder eines Sünders, Stille gebot, Gesammeltsein, Verantwortlichkeit . . .

Von Stab zu Stab stürmten die rotbebannerten Automobile, rasten die rotmähnigen Trojkas, überall flatterten die roten Banner, brausten die roten Orchester, erklangen vielsagende Heilrufe und tönten die magischen Worte: ‚Heil der Landverteilung und der Freiheit!' ‚Ohne Annexionen und Kontributionen!' ‚Heil der Selbstbestimmung der Völker!' Ich erinnere mich, wie auch ich herumraste, wie auch ich Reden hielt, wie ich selbst den Soldaten, den Todgeweihten, zurief, die ins Feld rückten: ‚Land und Freiheit!' ‚Ohne Annexionen und Kontributionen . . .!'

Wie alle übrigen tat auch ich dies alles mit absoluter Hingabe, bereit, jeglicher Gefahr Trotz zu bieten, jegliches Opfer zu bringen. Es schien uns so unendlich wichtig; zu rufen: ‚Heil dem freien Rußland', ‚Land und Freiheit', ‚Ende dem letzten aller Kriege', daß wir es unter dem Feuer deutscher Gewehre, von der Brustwehr der Unterstände und von den Rednerbühnen herunterriefen, nach welchen die Bolschewiki bereits zu feuern begannen.

All' dieses zu tun, hatten wir Mut genug; er fehlte uns nur, um offen und laut zu bekennen: ‚Doch eines fehlt, um eins ist's leid!' Uns fehlte der Mut, es laut vor sich selbst und den anderen auszusprechen, daß es ein Frevel sei, andere in den Tod zu schicken für die allgemeine Gier nach Landenteignung und politischer Freiheit, wo doch der Mensch nur eines Fleckens Erde bedarf, um begraben zu werden; daß es unmoralisch sei, die Offiziersehre unter den Eigennutz und die Großtuerei der Soldaten zu demütigen, daß die phrasenhafte Predigt vom ‚Selbstbestimmungsrecht der Völker' mitten im Kriege schädlich sei, da der Begriff des Vaterlandes, seiner Macht und seines Ruhmes durchaus nicht humaner, sondern heiliger Natur sei. Ich erinnere mich, wie diese Gedanken unaufhörlich mein Herz marterten, als die Stabsautomobile mit mir, dem Vertreter des Zentralen Vollzugskomitees, von Stab zu Stab sausten, von Frontstellung zu Stellung, von einem Meeting zum anderen. Keinem der aufrichtigen Revolutionsanhänger, denen ich diese Zweifel bekannte,

wollten sie einleuchten. Doch denen gegenüber, die sogleich verständnisinnig mit dem Kopf zu nicken begannen, brach ich meine Rede mit halbem Worte ab; sie verstanden mich ganz falsch; als Gegner der Landenteignung, der Freiheit und des Selbstbestimmungsrechtes der Staatsminderheiten wollte ich auf keinen Fall angesehen werden. Nur ein einziger Mensch begriff dies alles. Sein geniales Gewissen, sein gerechtes, vieldimensionales Bewußtsein eiferte alle Kriegs- und Revolutionsjahre hindurch lebhaft gegen die Einseitigkeit der herrschenden Strömungen.

Ein unversöhnlicher und grundsätzlicher Kriegsgegner, zog er freiwillig als Gemeiner zur Front und kämpfte mit musterhafter Tapferkeit. Ein Demokrat und Republikaner, träumte er die ganze Zeit des zaristischen Krieges hindurch von der Revolution. Bei ihrem Ausbruch ließ er sich mit Begeisterung von ihr hinreißen und widmete sich mit Leib und Seele der revolutionären Arbeit. Sie zeitigte außerordentlichen Erfolg, sein Einfluß auf die Soldaten und Offiziere wuchs von Tag zu Tag. Jedoch je tiefer er sich dem revolutionären Treiben hingab, desto fremder wurde es seiner Seele. Im Stab des Kommissar-Obersten machte er ein düsteres Gesicht. Er hatte das Gefühl, ‚es sei alles so ganz anders gekommen', ‚keiner sei so, wie er sein sollte', ‚es sei immer wieder das alte Lied'. Der Eigennutz der Soldaten, der Selbstverrat der Offiziere, das Strebertum der Generäle. Er sehnte sich bereits nach einer neuen Revolution zu ‚Nutz und Fromm' aller derer, welche die gegenwärtige gekränkt hatte. Seine ganze Sympathie war auf seiten der wenigen immer noch trotzenden Generäle, der Offiziere, die nicht aufhörten, die Soldaten zu dutzen, und der Soldaten, die noch immer den Wunsch nicht los werden konnten, den Deutschen den Garaus zu machen.

Nach dem bolschewistischen Staatsstreich ging er zu Kornilow* über. Alle moralischen Tugenden gipfelten für ihn von nun ab in der einen: der Tapferkeit; alle moralischen Begriffe in dem Begriff — Ehre. Der russische Intellektuelle und der Moskauer Student verschwanden endgültig aus seinem Äußeren. Er wurde zum Offizier vom Scheitel bis zur Sohle, der nicht nur mutig, wie einst gegen die Deutschen, kämpfte, sondern sich grimmig gegen die Roten schlug. Als Verwundeter wurde er gefangen genommen. Zum Tode verurteilt, floh er, jedoch nicht vor dem Tode, sondern vor den Bolschewisten. Dem Tode von deren Hand entwichen, ging er dem Tode von der eigenen entgegen. Müde gequält im Suchen nach der lauteren menschlichen Wahrheit, verzweifelt, da er sie nicht finden konnte, machte er selbst seinem Leben ein Ende ...

* Oberbefehlshaber der russischen Armee unter Kerensky; versuchte erfolglos, im September 1917 die provisorische Regierung zu Fall zu bringen. Von der revolutionären Armee unter Kerensky geschlagen und gefangen genommen, entfloh er später seinem Gefängnis und erhob sich als erster an der Spitze der ihm treu gebliebenen Armeeteile gegen die inzwischen zur Herrschaft gelangten Kommunisten.

Er erlebte seine letzten tragischen Augenblicke, nicht weil er einen falschen Weg eingeschlagen hatte, sondern einzig, weil er beim Suchen nach Wahrheit immer hoffnungslos einsam gewandert war. Geborener Revolutionär des Geistes, konnte er die psychologische Erstarrung nicht überwinden, die mit ungeahnter Schnelle unsere politische Revolution versteinerte; er ertrug ihre heuchlerische Billigung durch ihre Feinde von gestern nicht, er konnte es nicht überwinden, daß diese Revolution den innern Menschen nicht umgestaltet hatte, er duldete es nicht, daß sie, die von Märtyrern und Helden gehegte, unerwartet wie ein Wunder genahte, sich so schnell der Alltäglichkeit anpaßte, sich selbstgefällig mit roten Fetzen schmückte und sich verantwortungslos in Tausenden von Volksversammlungen zerstäubte.

Gewiß sind Geistesrevolutionäre nicht dazu berufen, das äußere Leben aufzubauen; aber das soziale und politische Leben darf auch nicht ohne sie aufgebaut werden. Wenn alle, die mit so großem Feuereifer nach den Februartagen am Aufbau des neuen Rußland tätig waren, es nicht als Sklaven der Revolution, sondern als wahre Revolutionäre getan hätten, immer bereit, auch gegen die Revolution revolutionär vorzugehen (insofern sie Schablonen und abgenutzte Stempel verwendete), so wäre ihr Aufbau unendlich viel langsamer vorgeschritten, er wäre aber viel freier, wahrer und widerstandsfähiger geworden.

Ich meine, wenn unsere Generäle nicht mit jener unwürdigen Leichtigkeit der Monarchie abtrünnig geworden wären, die sie erzeugt hatte, so hätten sie weder die Regierung Kerenskis acht Monate später so gedankenlos und einmütig verraten, noch so viele Männer aus ihrer Mitte zum Schutz des Sowjetkommunismus entsandt — wie sie es doch getan haben. Wenn die russischen Offiziere die Revolution nicht mit jener Rückhaltlosigkeit, zu der die Vergangenheit ihnen keinen rechtfertigenden Grund gab, gebilligt hätten, wie sie es taten, so wäre Rußland vielleicht von dem fürchterlichen Niedergang der zaristischen Armee und von der Bildung einer freiwilligen weißen verschont geblieben. Wenn die Delegierten der Reichsduma sich seinerzeit nicht über den so ‚ganz kampflosen Sturz' der Monarchie gefreut hätten, müßte vielleicht Rußland jetzt nicht schon wieder zum Kampf gegen eine künftige schwarze Monarchie rüsten; wenn wir alle nicht den natürlichen Patriotismus in uns unterdrückt und nicht in jenen Tagen ‚Ohne Annexion und Kontribution', ‚Heil der Selbstbestimmung der Völker' gerufen hätten, so würden die befreiten Völker längst eine wahre Freiheit im Schoße des einigen Rußland genießen; Rußland wäre wohl schon längst mit dem Genius seiner Macht und seines Ruhms einen Bund eingegangen und säße heute nicht da wie ein Bauernmädel, das davon träumt, den sozialistischen Dorflehrer zu heiraten, und vor Liebeskummer sterben möchte.

Diese Gedanken, die an das berüchtigte ‚Wenn das Wenn nicht wäre' erinnern können, bestürmten meinen Kopf unaufhörlich, indes ich durch die Straßen Rigas wanderte und mit Zärtlichkeit an den Krieg zurückdachte,

den ich verneint, und mit Beschämung an die Revolution, der ich entgegengejubelt hatte. Vielleicht sind derartige Erwägungen über die Vergangenheit im Conditionalis doch nicht so ganz sinnlos, so ganz ohne jeden Zusammenhang mit den wesentlichsten Zukunftsgedanken im Imperativ. Heute weiß ich's: keinerlei praktischen Zwecken zuliebe darf der Mensch die Vieldimensionalität seines Bewußtseins jemals opfern. Hätten wir russischen Revolutionäre die konservativen Instinkte in uns nicht so gewaltsam unterdrückt — unsere Revolution wäre niemals so leicht in die bolschewistische Reaktion umgeschlagen. Die Offenbarung des tragischen Wahnsinns wäre uns damit allerdings genommen. Doch das ist ein Wert, den man vielleicht dankbar hinnehmen, sich aber unmöglich wünschen darf.

* * *

Um 11 Uhr abends stiegen wir in den nach Eydtkuhnen abgehenden Zug ein. Beim Einsteigen herrschte wilde Unordnung. Der Wagen erster Klasse erwies sich als jämmerlicher Sommerwagen, wie sie zur Zeit unserer Herrschaft am Strande zwischen Riga und Tukum verkehrten. Vor uns schnaufte gleich einem aufgeblasenen Truthahn ein widerlich lymphatischer, flachsköpfiger Balte mit unruhigen Äuglein und einem feuchten Halsausschlag. Er drehte sich liebestrunken um eine vertrocknete, in Tränen schwimmende Dame in Trauer. Sie kehrten von einem Begräbnis nach Deutschland zurück. Alles war an den beiden äußerst abstoßend, der Umstand nicht ausgeschlossen, daß sie mit ihrer Fahrkarte zweiter Klasse erster reisten, von der Überzeugung durchdrungen, dies sei nicht die altgewohnte russische Betrügerei, sondern europäische Nachkriegsmoral. Beide atmeten glühenden Haß gegen Rußland und fanden es keineswegs nötig, ihn irgendwie zu verbergen. Unser kaum begonnenes Gespräch brach bei der zynischen Bemerkung meines Gegners ab, er sei wohl russischer Staatsangehöriger, hätte jedoch den ganzen Krieg über in England als Spion zu Gunsten Deutschlands gewirkt, das er vergötterte, und wohin er mit Freuden zurückkehrte, in Begleitung seiner Schwägerin, welche ihre Mutter soeben in Riga beerdigt hatte.

Es ist doch wohl Schicksalstücke, wenn man mit solch einer Andrejewschen* Novelle in dem gleichen Wagenabteil zu sitzen kommt, und dies erst nach langen, bitteren Erwägungen über das Selbstbestimmungsrecht der nationalen Minderheiten!

An Schlaf war natürlich nicht zu denken. Kaum nickte man beim gleichförmigen Rädergerassel: ohne Anne—xionen und Kontri—butionen ein, und es überhaspelten sich im Halbschlaf unheimliche Erinnerungen daran, wie wir in Galizien Spione aufknüpften — — —, als aufdringliche Laternen über und über uniformierter Vertreter der souveränen Republik einen wieder und wieder weckten, nach dem Paß verlangten, das

* Ein bekannter russischer Novellist und Dramaturg, bei welchem phantastische und schreckliche Elemente eigenartig realistisch ineinandergehen.

Gepäck durchsuchten und, die Laterne an die Nase haltend, die Identität des Gesichts und der Photographie feststellten. Eine Kontrolle folgte der anderen, jede bestand aus mehreren bewaffneten Männern, in Litauen und Lettland nicht weniger als drei oder vier. Wie wenn es nicht friedliche Kontrollbeamte, sondern Militärposten gewesen wären . . . Kaum schlummerte man ein, kaum huben die Räder wieder an zu hämmern: ohne Anne—xionen und Kontri—butionen . . ., kaum blitzten in dem ermüdeten Gehirn die Lackschuhe des auf dem Busen seiner Dame schnarchenden Spions auf, da kam wieder ein kalter Windzug. Die Nase wurde nochmals von der Laterne beleuchtet: Paß, Gepäck, unsere Souveränität, eure Weltanschauung . . .

So ging es die ganze Nacht hindurch, die ganze Nacht, bis zur trüben, fahlen Dämmerung. Nein, die lettische Hauptstadt Riga mißfiel mir ganz und gar!

Bis zur Grenze blieben noch volle zehn Stunden; unmöglich, den lieben langen Tag in der Gesellschaft eines Spions zu sitzen und das verliebte Geflüster unter Kreppverhüllung mitanzuhören. Ich erhob mich und ging auf die Suche nach einem anderen Zufluchtsort. Im Nachbarwagen saß in dem Abteil nur ein einziger Fahrgast, welcher einen sehr sympathischen Eindruck auf mich machte. Er war großgewachsen, jung, sehr schön angezogen, frisch, rosig, als wäre ihm die Kinderfrau soeben mit dem Schwamm über das Gesicht gefahren, rassig und dabei doch ziemlich schlicht, durchaus kein städtischer Geck, eher ein prämiiertes Simmentaler Kalb . . .

Ich wende mich an ihn: ‚Sind die Plätze frei?‘ Sie sind frei, er verfügt aber über das ganze Abteil. Sein Name ist . . . Ich hatte mich nicht geirrt. Der Name war tatsächlich sehr alt, sehr vornehm und feudal. Ein Gespräch entspinnt sich, und nach einer Viertelstunde sitze ich mit meiner Frau in seinem Abteil und wir unterhalten uns über Rußland. Das war das erste Gespräch, welches ich nach den vielen Kriegs- und Revolutionsjahren mit einem Deutschen führte, und dazu noch mit einem Offizier eines der ältesten deutschen Regimenter. Trotzdem ich bereits in Moskau von der veränderten Stellungnahme Deutschlands zu Rußland gehört hatte, war ich sehr erstaunt. Deutschland besaß seit jeher Philosophen und Künstler, die gespannt und mit Sympathie das unbegreifliche Rußland beobachteten. Ich erinnere mich des Ausspruchs eines bekannten Philosophieprofessors: er fühle sich im Seminar in Gegenwart russischer Studenten stets unsicher, im voraus überzeugt, er würde früher oder später einem öffentlichen Verhör über das Absolute unterzogen. Auch an den Ausspruch eines weniger bekannten Privatdozenten denke ich zurück: auf den ersten Blick erschienen die Russen genial, auf den zweiten unecht und untüchtig, auf den letzten — unbegreiflich.

* * *

Als ich in Deutschland studierte, las ich mehrmals befreundeten Deutschen auf ihren Wunsch hin russische Verse vor. Stets hörte man mir

mit größter Spannung und bestem Verständnis zu. Einmal las ich nach dem Vortrag meines Freundes, eines typischen russischen Studenten, eines prächtigen Menschen, des späterhin in München hingerichteten Kommunisten Lewiné, in der ‚Gesellschaft für ethische Kultur' im katholischen Augsburg an einem Sonntag während der Messezeit in irgendeinem großartigen ‚Variété', wo man gleichzeitig gezähmte Walrosse bewundern konnte, in Zylinder und weißen Handschuhen ‚Die Freunde' von Maxim Gorkij. Ich begreife bis jetzt nicht, wem ich damit einen Gefallen erweisen mochte. Jedenfalls gab es selbst in Augsburg für Rußland interessierte Kuriositätensammler. Irgendwelche Deutsche saßen und hörten zu und fragten mich später über ‚das augenscheinlich ganz sonderbare Land' aus. All das ist bereits dagewesen, auch vor dem Kriege hatte man eine blasse Ahnung von Dostojewski, Tolstoi, Tschaikowskis pathetischer Symphonie und dem Moskauer Künstler-Theater. Indessen war dies nur in wenigen Kreisen zu beobachten, das geschäftliche und offizielle Deutschland achtete uns ebenso gering, wie wir es wenig liebten. — Ich erinnere mich, wie ich 1907 mit einem sehr gebildeten Generalstabsoffizier nach Berlin reiste. Gott, mit welchem Selbstbewußtsein er die Unvermeidlichkeit eines Zusammenstoßes mit Rußland schilderte und seiner Überzeugung vom Sieg der germanischen organisierenden Einheit über das mystische, formlose, feminine Wesen Rußlands Ausdruck verlieh! Mein Reisegenosse von 1923 fühlte und sprach ganz anders, sein Verhältnis zu Rußland war von einem ganz neuen Schnitt. Wenn seine Worte nur Interesse für Rußland, nichts als eine hohe Bewertung seiner Eigenart verraten hätten, so wäre das nur verständlich gewesen. Die russischen Ereignisse der letzten Jahre werden ja sicher eines der interessantesten Kapitel in der Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts bilden. Es ist kein Wunder, daß diejenigen das Interesse bereits jetzt empfinden, die Rußland aus der Ferne beobachten können. Indes wir nur schwer die Bedeutsamkeit der Ereignisse zu bewerten vermögen, die uns unendliche Qual bereiten, spüren die Ausländer dieses Hindernis nicht; sie befinden sich bereits jetzt in der günstigen Lage unserer Nachkommen, welche die ganze Bedeutsamkeit unserer Zeit natürlich viel gründlicher werden ermessen können als wir, da diese Zeit für sie nicht wie für uns die qualvolle Alltäglichkeit bedeuten wird, sondern ein Fest des Geistes, Stunden des Schöpfertums, geniale Bücher. Mein Reisegefährte, durchaus kein Philosoph oder Dichter, sondern Offizier und Diplomat, fühlte in Rußland nicht nur eine interessante und eigenartige Volksseele, sondern eine Großmacht, einen Faktor des europäischen Lebens, mit dem die übrigen europäischen Staaten früher oder später stark, sehr stark zu rechnen hätten. Nach den düsteren Rigaschen Empfindungen, nach der soeben durchlittenen Beschämung und dem Gefühl der Schuld konnte ich die Stimmung meines Reisegenossen nur schwer begreifen, und doch schien sie keineswegs persönlich und zufällig zu sein ...

Was können wir in den Augen Europas für eine Macht bedeuten,

wir, die den Krieg verloren und den schmachvollen Brester Friedensvertrag unterzeichnet haben, wir, die unser Land in wenigen Jahren bis aufs Bettelhemd verlottern ließen, wir, die den Bolschewistenspott über alle nationalen Heiligtümer dulden, wir, die in unserer Zersplitterung das Ausland um Hilfe anrufen, unfähig, uns selbst zu helfen?

Je länger unsere Unterhaltung dauerte, desto klarer wurde mir aber das Problem. Ja, wir haben den Krieg verloren, haben aber glänzende Siege zu verzeichnen: ‚Wenn Sie unsere Organisation gehabt hätten,' sagte mein Reisegenosse, ‚wären Sie viel mächtiger als wir gewesen.' Die Deutschen nahmen unsere Soldaten ‚herdenweise' gefangen; in der Gefangenschaft gewannen sie jedoch die Überzeugung, die russischen bärtigen Bauern seien durchaus kein liebes Vieh, sondern gar nicht auf den Kopf gefallen, sehr schlau, gute Sänger und in froher Stimmung, asiatisch gewandt in der Arbeit. Trotz aller Verehrung für Tolstoi kannte Europa diese russischen Bauern vor dem Kriege und der Revolution gar nicht, und besaß keinerlei Vorstellung von ihnen. Das russische Volk war für Europa noch nicht personifiziert, es floß mit der Grenzenlosigkeit der russischen Ebene, mit der Undurchquerbarkeit der russischen Wälder, mit der saugenden Tiefe russischer Sümpfe zusammen . . . es erschien als die unbegreifliche, unpersönliche ethnographische Basis des ‚glänzenden europäischen Petersburg' und der asiatischen Kuriosität Moskau. Da brandete die Soldatenrevolution heran, ungeheuer an Schwungkraft, schwindelerregend an Schnelle; es brausten die Ereignisse der letzten Jahre vorbei, welche in jeder neuen Etappe stets neue und wieder neue Seiten des russischen Volkes offenbarten. Seit den ersten Revolutionstagen wurde Rußland zur Achse des europäischen Lebens. — Bis zum Sturz der provisorischen Regierung bildete die Frage der Kriegstüchtigkeit der revolutionären russischen Armee den Mittelpunkt des europäischen Interesses, nach ihrem Sturz die Frage der kommunistischen Ansteckungsgefahr. Wie in der ersten, so auch in der zweiten Periode war Rußland die Hoffnung der einen und der Schrecken der anderen. Die Hoffnungen stiegen, es steigerte sich auch der Schrecken. Rußland aber wuchs im europäischen Bewußtsein gleichzeitig mit den wachsenden Hoffnungen und der steigenden Furcht, wuchs so lange, bis es plötzlich ganz groß dastand. Die erste Begegnung mit einem Europäer zeigte mir dieses ganz klar. Ich fühlte, daß das Interesse meines Reisegefährten für mich durchaus nicht dasselbe war, das ich in Augsburg zusammen mit den Walrossen erweckt hatte, sondern etwas ganz anderes; ich bemerkte Achtung für mich als Bürger und Sohn des großen russischen Reiches — und dieser Effekt war für mich gänzlich unerwartet. Deutschland ist zur Zeit vielleicht für Europa nicht so ganz typisch; sein Geschick ist Rußlands Schicksal ähnlich. Mit diesem Vorbehalt muß ich eingestehen, daß mein sechsmonatiger Aufenthalt in Europa meinen im Gespräch mit dem ersten Europäer empfangenen Eindruck nur bestärkte.

Mein Reisegefährte gehörte jenen Kreisen Deutschlands an, welche

während der ersten Periode der russischen Revolution stark hofften, die russische Armee würde ihre Kampffähigkeit einbüßen, und während der zweiten sich auf die Spießbürgerlichkeit des russischen Bauerntums verließen, die der bolschewistische Kommunismus nicht brechen könne. Unsere Unterhaltung schweifte auf den Bauern über und mündete in eine Frage, die nicht nur für meinen Reisegefährten, sondern für ganz Rußland von größter Wichtigkeit ist: ob der russische Bauer seiner Psychologie nach ein Bourgeois sei oder nicht? Ich gestehe, diese Frage nur mit größter Schwierigkeit klar und unzweideutig beantworten zu können. Der idealistische russische Sozialismus* hat stets gegen das Landeigentum unter anderem auch deswegen geeifert, weil er es immer als Grund des geistigen Philistertums empfand. War für ihn der Bauer kein Bourgeois, kein Spießer, so erklärte er sich das ausschließlich aus dem russischen ‚Mir' (Landgemeinde). Anders sah die Sache der russische Marxismus. Von seinem Standpunkt aus ist der Bauer stets ein Philister und Spießer, der Proletarier dagegen ein geistiger Aristokrat. Dies letztere ist nun grundfalsch. Der russische Bauer ist vorläufig nichts weniger als Philister, wird es, so Gott will, auch nicht so bald werden. Die seelische Grundform des Philistertums bilden Selbstbewußtsein und Selbstzufriedenheit; der Philister fühlt sich stets als Herr seines Lebens. In seinem tiefsten Innern ist er immer Positivist, seinen Anschauungen nach Rationalist; daher glaubt er unentwegt an den Fortschritt, und wenn er an Gott glaubt, so ist Gott für ihn schließlich nichts als ein vollendeter Affe, eine Art Überaffe. Am meisten liegt ihm an soliden Garantien der sozialen Geschütztheit seiner Zukunft. Die Versicherungsgesellschaft und die Sparkasse sind ihm die teuersten Anstalten. Ein deutscher fortschrittlicher Arbeiter, bewußter Sozialdemokrat, ist ohne alle Zweifel ein viel typischerer Philister als ein russischer Bauer.

Der russische Bauer fühlt sich nie als Herr seines Lebens, er ist sich stets eines über seinem Leben waltenden wahren Herrn bewußt — Gottes. Seine tägliche Bauernarbeit nährt beständig dieses Gefühl der menschlichen Ohnmacht in ihm. Der russische Bauer mag noch so sehr arbeiten, er kann sein Werk nicht zu Ende führen. Man kann das Korn wohl säen, man kann es aber nicht reif werden lassen. Die prächtigsten Frühlingswiesen können bis zur Erntezeit verdorren oder von Regengüssen überschwemmt werden. Man mag das Vieh noch so hegen, es ist doch keine Maschine: ob auch die junge Kuh zur rechten Stunde trächtig wird, wieviel Ferkel das Schwein wirft, ob der Hahn seine Henne findet, all dies ist im russischen bäuerlichen Haushalt durchaus nicht vorauszusehen, und daher rührt das religiöse Gefühl eines realen täglichen Zusammenarbeitens mit Gott, mit der lebendigen Seele der Scholle. Letztes Jahr verschwand in unserem Haushalt ein Kalb. Drei Tage lang krochen wir vom Morgen bis zum späten Abend in Gebüschen und Gräben herum — verschwunden blieb es...

* Gemeint sind: Narodnike und die Partei der Sozialrevolutionäre.

Wir verloren schon alle Hoffnung, da rieten mir die Bauernmädchen: ‚Fedor Awgustowitsch, nehmen Sie doch eine Brotkruste, bestreuen Sie sie mit Salz, gehen Sie bis an den ersten Baumstumpf am Scheidewege, legen Sie die Kruste hin und sprechen Sie:

„Vater Waldgeist, treib' es her,
Treib' es her!
Aus Verirrung heim es kehr',
Heim es kehr'!"

Es kommt bestimmt auf die Stelle hin.' Alles geschah, wie auf Befehl. Indem ich mit lauter Stimme die auswendig gelernten Worte wiederholte (ich schämte mich weniger, sie zu sprechen, als mich selbst zu hören) und die Brotkruste auf den Baumstumpf niederlegte, ging ich zum Graben, den ich morgens schon kreuz und quer durchsucht hatte; kaum war ich ungefähr drei Faden gegangen, als ich auf das schwarz-bunte Kalb stieß!... Ich weiß nicht, ob ich seither an die Waldgeister glaube; schlankweg verneinen kann ich es aber auch nicht. Das ganze Dorf war indessen fest davon überzeugt, der Waldgeist hätte das Kalb heimwärts getrieben. Dieser heidnische Glaube an eine lebendige Seele der Erde ist nichts weniger als Philistertum. Das Philistertum äußert sich in ganz anderem; übrigens auch in der Bewertung dieses bäuerlichen Glaubens als Stumpfsinn und Aberglauben. Dem Philister ist vieles ganz klar, was weder dem Bauern noch dem Dichter noch dem Philosophen jemals klar erscheinen wird.

Das bäuerliche Empfinden für die Scholle ist ein sehr kompliziertes Gefühl. Da ich die letzten Jahre als Bauer auf dem Lande zubrachte, habe ich es scharf beobachtet und vieles früher Unbegreifliche wurde mir klar. Der Bauer hängt an seinem Stück Land, er hegt aber kein ästhetisches Bild seiner Scholle. Für ihn ist das Land nur der Erdenschoß und keineswegs eine Landschaft. Man kann sich wohl einen Auswanderer denken, der ein Säckchen voll heimischer Erde mitnimmt, jedoch wäre einer undenkbar, der eine Photographie seines Feldes, seines Heuschlags oder seines Hofes mitnehmen wollte. Von sämtlichen russischen Schriftstellern fühlte wohl Dostojewski am stärksten die Erde, indessen fehlt die Landschaft in seinen sämtlichen Romanen. Turgenjew war der größte russische Landschaftsmaler, dabei ist ihm das Gefühl der Erde, ihres Schoßes, ihres fruchtbaren Leibes, ihrer göttlichen Körperlichkeit und ihrer lebendigen Seele fremd. Das bäuerliche Gefühl der Scholle ist demjenigen Dostojewskis sehr verwandt, das Gefühl des Gutsherrn dem Empfinden Turgenjews näher. Dostojewski und der Bauer haben einen ontologischen Begriff von der Erde, Turgenjew und der Gutsbesitzer einen ästhetischen. Dies ist einer der Gründe, warum Bauer und Gutsherr sich niemals verständigen konnten. Dieses ontologische wesentliche Bauerngefühl für die Erde wird durchaus nicht nur durch die gewöhnliche alltägliche Abhängigkeit der Bauernexistenz von der Scholle begründet. Die Erde ist dem Bauern keineswegs nur Mittel zum Zweck, keineswegs dasselbe, was einem Handwerker sein Werkzeug oder dem

Arbeiter seine Maschine. Der Arbeiter ist Herr über seine Maschine, wegegen der Bauer von seiner Scholle abhängt. Und weil sie seine Herrin ist, erscheint sie ihm als lebendige Seele. Alle Landarbeit ist eine vom Menschen an die Erde gestellte Frage, und alles Gedeihen ist ihre an den Menschen gerichtete Antwort. Alle Arbeit mit der Maschine ist ein Selbstgespräch mit einem ein für allemal vorgesehenen Ergebnis, alle Mühe auf der Erdscholle ein Zwiegespräch mit stets ungewissem Erfolg. Die Fabrikarbeit hat etwas Seelentötendes in sich, die bäuerliche etwas Seelenerquickendes. Daher führt die Fabrik zum philisterhaften Glauben an den Menschen, die Erdscholle dagegen zum religiösen Glauben an Gott. Das Leben kompliziert diese geraden Linien vielfach. Zahlreiche Arbeiter glauben nicht an den Menschen, sondern an Gott. Jedoch zählen sie fast immer zu den in der Fabrik arbeitenden Bauern. Viele Bauern glauben an gar keinen Gott; diese sind jedoch keine Menschen mehr, sondern Tiere, und zu Tieren werden sie hauptsächlich dann, wenn sie Menschen werden wollen und das Recht, das Gesetz und die Gerechtigkeit zu verwirklichen versuchen. Ein typischer Vorfall: In unserem Dorfe wurde ein Pferdedieb festgenommen. Man beschloß, ihn zur Stadt zu bringen und dem Gericht zu überweisen. Bis zur Stadt waren es 30 Werst und der Weg führte durch zahlreiche Dörfer. Man faßte den Entschluß, in jedem Dorf Halt zu machen, den Dorfrat zusammenzuberufen und dem Dieb ‚eine Lehre' zu geben. Es wurde denn auch gewissenhaft, methodisch und ohne besondere Böswilligkeit ‚gelehrt'; bis zum Gericht kam er indes nicht mehr . . . Der Leichnam wurde der Miliz* untergeschoben und das Weitere mit einem Schleier bedeckt. Wer transportierte ihn, wessen Pferde, wer verprügelte, wer tötete ihn? Die Angelegenheit blieb im Dunkeln. Und alle waren höchst zufrieden, sie hätten reine Sache gemacht — nach ihrem Gewissen! All dies mag tierisch sein, aber philiströs ist es sicher nicht. Philistertum ist immer Mittelmäßigkeit; der russische Bauer aber, die unterirdische Wurzel Rußlands, besteht vom Scheitel bis zur Sohle aus lauter unausgleichbaren Widersprüchen, wie auch Rußland selbst.

Mein Reisegenosse hörte alle diese Erörterungen mit großer Aufmerksamkeit und Interesse an, sie schienen ihn jedoch in den Hauptfragen nicht zu befriedigen. Der Begriff der Philiströsität, der Begriff des Spießertums schien für ihn nicht jenen Sinn und Beigeschmack zu besitzen, der dem russischen Bewußtsein sowie der russischen Sprache so sehr begreiflich und eigen ist. Offenbar war für ihn die Philiströsität in erster Linie nicht Mittelmäßigkeit, Selbstbewußtsein und Religionslosigkeit, sondern fast ausschließlich das Gefühl des ‚heiligen' Eigentums. Ob dem russischen Bauern das Eigentumsgefühl im europäischen Sinne eigen sei — dies schien ihn am meisten zu interessieren. Wie sollte man diese Frage einem Europäer beantworten? Natürlich ist der russische Bauer im gewissen Sinne bis aufs Mark

* Revolutionspolizei.

Eigentümer. Beim Verteilen der öffentlichen Wiesengelände im Dorf sind nicht nur Fremde, sondern auch Brüder bereit, wegen einer Sensenbreite einander an die Gurgel zu fahren. Welch ein Land hält jedoch der Bauer für sein Eigentum? Eigentlich nur das von ihm selbst bebaute. Als die Revolution unser Ackerland dem Dorfe überließ, das es seit Menschengedenken unter allen Gutsherrn bebaut hatte, da nahm das Dorf dieses Land mit der tiefsten Herzensüberzeugung an, es sei sein Eigentum — ‚sein' ungefähr in dem Sinn, in welchem die Ammen in reichen, vornehmen Häusern ihre Säuglinge für ‚ihre' Kinder halten. Zwar schwankte das Dorf sehr lange, ob es das Land beackern sollte, und bestand durchaus darauf, der Form halber wenigstens etwas dafür zu bezahlen, jedoch geschah das aus Mißtrauen gegen unser Gewissen, durchaus nicht aus Zweifel an ihrem guten Recht. Ja, der russische Bauer ist, was sein Stück Land anbetrifft, natürlich Eigentümer, jedoch mit dem Vorbehalt, daß das Eigentum für ihn keine juridische Kategorie, sondern eine religiös-moralische ist. Nur die Arbeit verleiht das Recht auf Landeigentum, die das ontologische Gefühl der Erde erzeugende und die Mühe religiös verklärende Arbeit. Es ist natürlich, wenn ein Bauer mit dem Sonnenaufgang ins Feld zieht und dabei fühlt und ruft: ‚Welch ein Segen!' Wenn man sich dagegen an das Schuhflicken macht oder eine Maschine in Bewegung setzt, wird man kaum rufen wollen: ‚Welch ein Segen!' So sind in der bäuerlichen Seele das Gefühl für die Arbeit als die einzige Rechtfertigung des Grund- und Bodenbesitzes, die Empfindung des bebauten Ackers als der religiösen Grundlage des Lebens und die Verneinung der juridischen Kategorie des Eigentums eng miteinander verflochten.

Alles ist viel komplizierter als im europäischen Philistertum, welchem das Eigentum heilig ist, da es Geld gekostet hat und von den Gesetzen geschützt wird; komplizierter aber auch als im gewöhnlichen europäischen Sozialismus, welcher überhaupt allen geistigen Sinn des Eigentums verneint.

Es ist schwer zu sagen, ob mein Reisegefährte alles begriff, was ich ihm über den ihn interessierenden russischen Bauern berichtete. Jedenfalls gab er sich zufrieden und beruhigte sich, indem er optimistisch entschied, daß, falls ich recht hätte, die Bolschewisten in Rußland nicht lange herrschen könnten, da sie ihrer ganzen Weltanschauung nach nicht nur Verletzer und Verneiner aller wirtschaftlichen Grundlagen Rußlands seien, sondern auch seiner religiösen Tiefen. Wie glücklich wäre ich, wenn ich diesen optimistischen Glauben teilen könnte! (Fortsetzung folgt.)

Kritik

Neue Romane* / Von Franz Herwig

Es gibt sehr brave und wohlmeinende Männer, die man gern Führer nennt (und die sich auch so fühlen), die, indem sie unsere gärende und verwirrte Zeit betrachten, mit schallender Stimme ausrufen: ‚Was unserer Zeit fehlt, sind die Ideale.' Manchmal (nicht oft) haben sie auch ein Ideal zur Hand, weisen es vor und sagen: ‚Wenn ihr diesem Ideal folgt, so wird alles gut werden.' Man fühlt aus ihrem Wesen eine gewisse rechthaberische Ungeduld, einen verhängnisvollen Wunsch, zu uniformieren. Wie sie das ‚Ideal' mehr äußerlich fassen, als eine bestimmte Art von Haltung (Hacken zusammen, Hände an die Hosennaht), so zeigt sich auch der Erfolg ihrer dringlichen Agitation auf gewisse schwankende Naturen lediglich als Haltung — eine vorübergehende Haltung, die das Antlitz der Welt endgültig nicht zu erneuern vermag. Das gepredigte nationale Ideal wird nationalistische Haltung ohne tiefere Wesenhaftigkeit, das gepredigte religiöse Ideal führt meistens auch nur zu dem Entschluß, Uniform anzuziehen und in Reih' und Glied zu treten. Man darf tief mißtrauisch gegen solche ‚Wellen' oder ‚Bewegungen' sein. Sie rauschen vorüber, wenn der Mund sich schließt, der mit seinem gesteigerten Atem sie angeblasen hat. Der echte Führer wirkt nicht durch das Wort, sondern durch das Beispiel, nicht durch den Schall, sondern durch das Wesen. Aber er wirkt langsam, wie Sauerteig, der das Mehl durchsetzt, wie eine Keimzelle, ein Kristallisationsmittelpunkt, um den sich — magisch gezogen — das Überwältigte gruppiert.

Das ergibt eine kleine, unredensartliche Gemeinschaft, die (meist ohne Programm) innig lebt. Ist sie stark genug, ganz und überfließend mit Lebendigkeit gefüllt, so öffnet sich ihr Mund, und das ist der Dichter, wenn man ihn auch nur Schriftsteller oder gar Literat nennt. Mir scheint, daß man diesen geheimnisvollen Zusammenhang zwischen Volk und Dichter zu wenig beachtet. Viel zu oft ist man der Meinung, daß der Dichter, der einem nicht paßt, aus Bosheit oder Gemeinheit so ist, daß er ebensogut anders sein könnte, etwa nach dem Herzen irgendeines ‚Führers'. Selbst der Artist, so sehr es scheint, als treibe er aus eigener Neigung und zu eigenem Vergnügen sein unfruchtbares und preziöses Spiel, hängt nicht in der Luft, sondern ist Ausdruck einer ebenso kühlen wie leidenschaftlichen menschlichen Gemeinschaft. Beklagen wir uns, daß es etwa um den katholischen Dichter nicht sehr verheißungsvoll steht, so haben wir diese Klage über uns selber (als katholisches Volk) anzustimmen. Wäre die religiöse Inbrunst in uns selber so stark, elementar, wesenhaft und tief, so würde sie wie Blüten die katholischen Dichter emportreiben. Wenn die Blütenfülle nicht da ist, so ist der Boden daran schuld, nicht die Blüte, oder die mangelnde Blütenpflege (die man auch ‚Literaturpflege' nennt).

Darüber wird bei Gelegenheit noch mehr zu sagen sein. Es sollte jetzt nur verhütet werden, die nachstehend zu besprechenden Werke als in der Luft hängend

* Frank Thieß, ‚Die Verdammten' (Stuttgart 1923, J. Engelhorns Nachf.). Otto Wirz, ‚Gewalten eines Toren', 2 Bde. (Stuttgart 1923, J. Engelhorns Nachf.). Max Brod, ‚Leben mit einer Göttin', Roman (München, Kurt Wolff, Verlag). Friedrich von Gagern, ‚Das nackte Leben', Roman (Berlin 1923, Verlag von Paul Parey). Derselbe, ‚Ein Volk', Roman (Leipzig 1924, L. Staackmann, Verlag).

anzusehen. So abwegig sie sich geben, so sehr sie Einzelfälle zu geben scheinen, sind sie doch Zeiterscheinungen, Dokumente einer richtunglosen Zeit. Die Motti aus Paulus (1. Korinther 13, 2 und Römerbrief 12, 29), die Frank Thieß seinem großen Roman ‚Die Verdammten' voranstellt, deuten an, daß der Dichter ratlos, aber hoffnungsvoll seinem Stoffe gegenübersteht, der Verfallserscheinungen alter baltischer Familien darstellt. Ich weiß diese Erscheinungen nicht einzuordnen, sagt Thieß, aber irgendwann und irgendwo werden wir sehen, warum sie sind. Damit ist das Leitmotiv des Romans angeschlagen, der im übrigen unbewegte Zustandsschilderung ist. Man lebt wie in einem Zwischenreich, in dem die alten, großen, ethischen Motive nicht mehr gelten oder noch nicht wieder gelten; vielleicht bereitet sich auch ein ganz neues Ethos vor — wer kann das wissen? Kein Wunder, daß die Luft dieses Buches dumpf ist wie die einer Höhle, und wenn die Freude wie ein künstliches, grelles Licht aufflammt, so schaudert man. Im Mittelpunkt des Geschehens steht die Liebe zweier Geschwister zueinander. Verfallserscheinung oder Zeugnis elementarer, unbekümmerter Kraft? Der, den die Frage angeht, Baron Axel, nimmt das letztere für sich in Anspruch, indem er an Vorgänge in der Helden-Urzeit sich erinnert. In der Tat berühren sich ja auch Anfang und Verfall, sie haben — besonders im Sexuellen — dieselben Erscheinungen. Thieß selber stellt nur dar, urteilt nicht, aber indem er andere ausgesprochene Verfallserscheinungen daneben stellt: das Medium Ellen, der exakte Neurastheniker Johannes, Achilles, der Damenhöschen stiehlt, und eine Reihe kleinerer Geister (wenn man so sagen darf), so rückt er auch die Geschwisterliebe, die in einer richtigen, freien Ehe gipfelt, in eine bestimmte Beleuchtung — oder will er nur verwirren? Auch das würde zu dem dunklen Motto passen, zu der Einstellung: Wer will hier richten und urteilen, wo ist ein Objektives, nach dem alles zu orientieren ist, die hohe Zentralsonne, die allem ein für alle Mal Licht und Schatten gibt? Nicht fragen, nicht daran rühren, glauben, daß alles Verworrene sich einst klären wird — das ist (unaufdringlich und gelassen gelebt) die beruhigte Einstellung der Geschwister-Mutter, der schönsten, feinsten und eindrucksvollsten Figur des Romans, die unendlich schwer zu gestalten war, da es sich um einen noch kaum dargestellten Menschen- und Frauentyp handelt. An diesem rührenden und innigen Wesen offenbart sich eine über das Durchschnittliche hinausgehende Gestaltungskraft, die Frank Thieß aus der Menge der Schreibenden hinaushebt. Sonst hängen ihm die naturalistischen Eierschalen noch am Rücken; sein Stil ist breit, klebt am Gegenständlichen, hat nicht die große Meisterung des Stoffes, die Einzelerscheinungen symbolhaft zu Menschheitsdingen emporhebt. Immerhin ist sicher, daß er tief und ehrlich empfindet, und das ist heutzutage schon etwas.

Alle diese Thießschen Menschen sind recht eigentlich unheimisch in ihrer Zeit, auf unsicherem Boden stehend, der ihnen im nächsten Augenblick unter ihren Füßen weggleiten kann. Auch der Held des Romans ‚Gewalten eines Toren' von Otto Wirz gehört zu ihnen, an keinem menschlichen Verhältnis sein Genügen findend, fremd, und innerlich bis zum Ekel abgestoßen von herrschenden Meinungen und Dingen, die er allesamt als hohl verachtet. Rasender Idealist und Individualist, den übrigen Menschen ein Tor und ein Wahnsinniger, das Wesentliche zu leben versuchend und schließlich in Phantastik endend. Er versucht sich in Beweisen, Lebenslagen, menschlichen Abhängigkeiten und Führerstellen, aber das schauerliche ‚Wozu' treibt ihn aus allen Wohnstätten, in denen der Bürger noch durchaus zufrieden gedankenlos lebt, hinaus: unruhiger Wanderer durch die Zeit, die sich ihm überheblich und zwecklos anpreist. Er kann keine Kompromisse schließen,

er sucht unbedingt und fanatisch das eine: nach seinem innersten Gefühle leben. Er hat ganz das Wesen großer Genies, der ewig Ausbrechenden, aber nicht auch dasjenige, was zum Genie gehört: das Führende, Neubauende, die geballte und gelebte Zukunft. Und weil dem Helden dies Ausschlaggebende fehlt, ist auch der Roman kein im tiefsten Sinne großes Werk, sondern nur ein Aufschrei, ein Protest, eine Explosion, nach der nichts übrig bleibt als ein bißchen Rauch. Dazu kommt (oder daher kommt) auch die quälende Verworrenheit des Werkes, zu dem ein sechsbändiger Kommentar erscheinen müßte, um es im einzelnen ganz zu verstehen, — was wiederum nicht lohnt. Man muß es nehmen als ein dumpfes, bohrendes Wühlen in Empfindungen, die vielleicht dem Dichter selber nicht klar wurden oder die er nicht bewältigte. Kein Zweifel indessen, daß Wirz dichterisch mehr bedeutet als Thieß; dieser ist letzten Endes Realist, jener hat die Inbrunst dessen, der hinter den Geist der Dinge kommen will. Daß er daran zerbricht, fällt nicht entscheidend ins Gewicht. Zuweilen, besonders im ersten Teil, sind köstliche Kabinettstücke alemannischer Erzählart: eine Wanderung, ein Gespräch, die Schilderung einer Stadt. Im zweiten Teil steigern sich die Vorstellungen eines berauschten und entfesselten Geistes oft zu gewaltigen Bildern; die Sprache wird dann seherisch, hymnisch und fällt von selbst in den Vers. Abschließend vermag man zu sagen, daß der Roman im chaotischen Taumel einer Jugend-Expression herrliche Verheißungen birgt; damit sie erfüllt werden, müßte der Dichter zweierlei erwerben: Standpunkt (von dem aus man die Dinge meistert, einordnet und übersieht) und Kompaß (nach dem man steuert).

Das Wirzsche Werk ist von vergossenem Herzblut überströmt. In Max Brods Roman (der eine Novelle ist) ‚Leben mit einer Göttin' herrscht die kalte Leidenschaft des Intellekts, die nicht bluten kann. Das Buch ist ganz auf ‚Leidenschaft, Eifersucht und grenzenlose Liebe' gestellt, d. h. das Thema ist auf diese Dinge angelegt. Brod bewältigt sie auf seine Weise mit allem Raffinement des Artisten; man liest es und schläft danach sehr gut. Das soll natürlich nicht ein (absprechendes) Urteil sein, sondern eine Kennzeichnung des Wesens Brodscher Art. Davon abgesehen genießt man gern die glatte, gepflegte, in wohlberechneten Kurven sich ergießende Sprache — sie geht zwar nicht in das Herz, aber durch ein sanft sich erregendes Gehirn. Brod hat eben nicht die Art des gebieterischen Mitreißens großer Dichter — oder Dichter überhaupt —, sondern die lebhaft interessierende Mache großer Könner, die wissen, daß die Sprache ein Instrument ist, auf dem man es zur Meisterschaft durch stetige Zucht bringen kann. Um bewegen und mitreißen zu können, bedürfte es des großen Herzens, der inneren schöpferischen Triebkraft; die hat Max Brod nicht; er gehört zu denen, die alles, was sie anfassen, in kühles Gold verwandeln. Auch er gehört dem Zwischenreich an, wie seine beiden Menschen, deren Leidenschaft und Verhängnis er diesmal erzählt. Nur in einem Zwischenreich, dem die Sterne erloschen sind, kann ein Mann, wie sein Held, sich so rettungslos an ein Weib hängen, wie es in dieser Novelle geschieht. Es ist ja auch gar keine elementare Leidenschaft, von der er besessen ist, nicht der große Eros ist es, der ihn treibt, sondern es ist ein nervenschwaches Sichverlieren, ein Hinabgleiten in wohltätigen Rausch, ein Sichretten vor dem Leben. Und wieder: Die Natur ist ja viel zu schwach, den Rausch auszuhalten — sie muß neurasthenisch nörgeln am Erreichten, zweifeln, verkleinern, zernagen, wehrlos tausend Einbildungen preisgegeben; sie kann nicht glauben, auch an das Weib nicht, trotzdem sie sich unaufhörlich einredet, glauben zu müssen. Und so zerschlägt sinnlose Eifersucht (von deren Sinnlosigkeit der Mann

selber überzeugt ist!) den letzten Halt, mordet tierisch den vorgestellten Nebenbuhler und liegt dann da: Ich bin nun ganz leer, geschehe mit mir, was will. Die Leere, das Nichts, war das unerkannte Ziel; nun ist es erreicht, nun ist es gut, nun hat man Ruhe.

Friedrich von Gagern als Mann und Dichter scheint zunächst nicht in diese Reihe zu gehören, aber letzten Endes ist auch er der tragisch Entwurzelte. Es liegen zwei Bücher von ihm vor: ‚Das nackte Leben' und ‚Ein Volk'. Beides Selbstbekenntnisse, er selbst in leichter oder dichter Verkleidung. Bedeutsame Romane, nicht abzutun mit wenig Worten, angefüllt mit tiefem Erleben, einer ungewöhnlichen Schöpferkraft und eigenartigem Stilwillen. ‚Das nackte Leben' erzählt von dem österreichischen Aristokraten, letzten Sproß eines alten Geschlechts, der kultur- und europamüde nach Afrika kommt, schließlich mit Lust der primitiven Einfachheit eines Araberstammes sich ergibt und durch eine flüchtige Rückkehr nach Europa nur bestärkt wird in seinem Entschluß, mit einem braunen Weib sein Leben zu beschließen. Also ein Abwegiger, ein müder Mann (so kühn, kraftvoll und lebendig er sich auch gibt). Als Gegensatz wäre der wirkliche Mann zu stellen, der, nicht von der Hoffnungslosigkeit eines unterganggeweihten Abendlandes, sondern von der Notwendigkeit erfüllt ist, aus Scherben und Moder ein neues Abendland aufzubauen. Dieser Mann, der starke Instinkte und Einsichten hat, also der Mann schlechthin, wird Hand anlegen und den müden Gedanken, daß doch alles vergebens ist, nicht aufkommen lassen. Der Gagernsche Mann sieht die jugendlichen Energien dieses sich zur Erneuerung anschickenden Europa nicht, er kann sie einfach nicht sehen, weil er ja sozusagen die Ermüdungsgifte im Blute hat. Er holt auch nicht aus der Berührung mit dem Unverbrauchten neue Energien, sondern er hockt sich ans träumerische Feuer, raucht, schießt ein bißchen und zeugt Kinder (welches letztere erstaunlich und inkonsequent ist, ein laisser faire laisser aller, denn ein solcher Mann hat nicht den Mut, Leben über sich selbst hinaus zu bejahen). Das wäre in wenig Strichen die Welt des ‚Nackten Lebens'. Die Erzählweise ist ungestrafft, wie es nach der inneren Haltung auch natürlich ist, breit, unaufhörlich verweilend, sicher liebevoll, aber doch so, daß man zuweilen ungeduldig wird. Indessen steigen die Menschen stark und lebendig empor aus einer Natur, die man geradezu zu riechen meint. Viel Wissen steckt auch in dem Werk; über die Gagernsche bestechende Hypothese, daß die Berberstämme Nordafrikas Nachkömmlinge germanischer Völker sind, mag der Fachmann urteilen. — Auch in dem Roman ‚Ein Volk' ist das Abwegige spürbar. Ein Findlingskind wird zum Räuber, fast zum Freiheitshelden, in der Übersteigerung und durch das Weib fällt er. Ein Gegen- und Mitspieler, entarteter Uradel, geht zuweilen als Schatten neben ihm her, auch Räuber, aber nicht aus innerer Nötigung, sondern aus Spiel (darin ein Zwillingsbruder des Helden aus dem ‚Nackten Leben'), und endet zuletzt als Lohnkutscher mit der Schnapsflasche im Arm, während der Findling an der ehrlichen Kugel zugrunde geht. Die Motive in beiden sind: dumpfes Müssen und verwegenes Spiel; der belebende und fortreißende Impuls fehlt. Es ist natürlich nicht beabsichtigt, die Stoffwahl Gagerns oder irgendeines Autors zu kritisieren oder sie moralisch zu werten, sondern nur zu zeigen, wie Zeitstimmungen sich zusammenballen, sich gestalten und Ausdruck finden. Leuchtet man etwas länger in diese Welt hinein, so sieht man den Findling Ubranitsch, der auszog, um ‚Juden, Stuhlrichter und Pfaffen' totzuschlagen, von dem Erlebnis erschüttert werden (das freilich etwas konstruiert erscheint), daß ein Jude, ein Stuhlrichter, ein Geistlicher sich seiner

liebevoll annehmen. Er sieht das ein, und man kann sagen, daß es dadurch mit seiner Stoßkraft vorbei ist. Das gibt einen Bruch in seinen Charakter, erledigt ihn als Fanatiker und Helden. Gagern wagt, aus seiner ganzen Einstellung zum Leben heraus, nicht, die starke, impulsive Linie bis zum Ende durchzuführen. Der Relativist knickt die Linie ein, indem er sagt: ‚Es ist ja alles eins, man kann die Dinge von zwei Seiten sehen, nichts steht fest; die heroische Dummheit würde zwar feststehen, aber ich glaube nicht an die heroische Dummheit.‘ Das bedeutet eben nichts anderes als die Unfähigkeit, ‚ja‘ zu sagen, ‚ja‘ bis zum bitteren Ende möglichenfalls. Der Gentleman-Räuber Caraffy wird so nicht zum Kontrastbild, wie es ursprünglich wahrscheinlich beabsichtigt war, zum Kontrastbild, gegen das sich das Bild des ‚echten‘ Räubers leuchtend abhebt, sondern beide sind aus dem gleichen Stoff und dem gleichen Geist, der eine ist nur ein krasserer Fall der gleichen Abwegigkeit und Entwurzelung.

Mächtig wie im ‚Nackten Leben‘ wirken auch hier Natur und Menschen, hier die Umwelt und der Hintergrund Kroatien: sengende, quellende Lebensmächte, brünstig bis zur Geilheit, die sich ohne Sinn und Richtung uferlos in tausend Gerinseln verschwenden. Auch diesem kroatischen Volk fehlt die Instinktsicherheit des Unverbrauchten; willenlos und tragisch gleitet es in die Nacht hinab. Die Erzählweise erscheint in diesem Roman gepflegt, fast bis zum Übermaß; die Sätze rollen schwer und umständlich daher, überladen bis zum Sinken durch den Willen, das Letzte an Ausdruck zu geben. Hier steigt schon das Gesicht der Manier tödlich drohend auf, das immer dann erscheint, wenn es an dem unbeirrbaren Willen zum Wesentlichen fehlt.

Posthumer Nietzscheanismus

Von Alfred von Martin

Epigonentum ist in weitem Umfange das Zeichen unserer so wenig schöpferischen Gegenwart. Wie sollten da die Nietzscheepigonen ausbleiben, die sich aus dem grandiosen Feuer, das der Meister entzündete, ein wenig glühende Asche stehlen? Sie entwenden ihm seine Schlagworte und seinen Fanatismus und fühlen sich damit im Besitz eines neuen Evangeliums. Für ihr Antichristentum berufen sie sich wohl auch gern auf Goethe und Schiller. Aber jenes weimarische Griechentum ist ‚ein verklärtes und bemüht sich, einen gewissen Zusammenhang mit der christlichen Lehre festzuhalten; das neueste Griechentum aber bekennt sich als Todfeind des Christentums und ist es auch‘ — so äußerte sich schon 1920 eine Stimme aus der Deutschen Christlichen Studentenbewegung. Nun tritt ein neuer Stimmführer des neuheidnischen Chores auf den Plan*, ein klassischer Philologe gleich Nietzsche, ein Professor wie er, aber einer von der langweiligen und ermüdenden Sorte, die ein Buch füllen, indem sie immer wieder dasselbe sagen und dabei doch nur den starken Trank, den ein Größerer gebraut, zu einem schalen Aufguß verwässern. Man hätte sich etwas mehr Philologie gewünscht und weniger Konstruktion, etwas mehr Gründlichkeit und weniger Willkür. Denn was soll man zu diesem Begriffsgebilde von ‚Antike‘ sagen, in dem ein Platon

* Walter F. Otto (Professor an der Universität Frankfurt a. M.), Der Geist der Antike und die christliche Welt. Bonn 1923, Friedrich Cohen. (139 S.)

nur mit argen Verrenkungen noch untergebracht werden kann — was zu diesem Begriff von ‚Christentum‘, der im wesentlichen nur einen völlig einseitig gesehenen Augustinismus zugrunde legt? Ganz doktrinär und völlig unhistorisch wird in einer an Spengler erinnernden Manier das gerade Erwünschte herausgegriffen, um ein möglichst einfaches und dabei recht abgegriffenes Schema zu füllen: antike Weltfrömmigkeit und Weltfreudigkeit gegen christliche Weltabgewandtheit (wobei — um des bequemen Dualismus willen — alles ‚Asiatische‘ mit dem Christentum in einen Topf geworfen wird). Die Auswahl der Zitate, die den Beleg bilden sollen, ist derartig tendenziös, daß man z. B. für Augustin — Ottos Kronzeugen! — und sein Verhältnis zur Kultur genau so gut das Gegenteil beweisen könnte: wie es z. B. der Historiker Ernst Bernheim in seinem lehrreichen Buch über mittelalterliche Zeitanschauungen (1918) unternimmt; der Kompliziertheit des Problems wird freilich das Augustinbuch von Troeltsch eher gerecht. Und dann die gewaltsamen und gekünstelten Interpretationen der ausgewählten Zitate! In dem augustinischen Idealbild des Menschen, dessen Leib dem vernünftigen Willen unbedingt gehorcht, spürt diese spintisierende Psychologie ‚die Zuckungen einer ohnmächtigen Herrschsucht, die nur Gehorsam anerkennt‘ — als ob der Mensch, der sich unbedingt in der Gewalt hat, nicht vor allem auch ein antikes, insbesondere stoisches und römisches Ideal wäre! Und als ob die Entgegensetzung eines idealen Urstandes und der dann eingetretenen Verderbnis der Natur nicht gerade schon bei dem von Otto so gern zitierten und gerühmten Seneka eine große Rolle gespielt hätte, jenem Seneka, der in vielen (freilich von Otto nicht zitierten) Aussprüchen dem Christentum so nahe kam, daß das ganze Mittelalter an seinen Briefwechsel mit dem Apostel Paulus geglaubt hat. Otto freilich muß die Kluft so weit wie möglich aufreißen, will er ja doch um jeden Preis beweisen, daß ‚der Triumph des Christentums das traurigste Ereignis in der europäischen Geistesgeschichte ist‘, indem ‚das ganze Erbe einer unvergleichlich hohen Kultur in die Hände der Schwarzkünstler fiel‘. Solche jedes christliche Empfinden verletzenden, ja provozierenden Ausbrüche sind ebenso charakteristisch für die historische Objektivität dieses Autors wie für die ‚Vornehmheit‘, die dieser Jünger der Antike dauernd gegen das Christentum ausspielt. Diesen antichristlichen Aristokratismus hat Otto Seeck ja sogar zum Grundmotiv eines großen Geschichtswerkes gemacht und damit doch auch nur die vollendete Verständnislosigkeit bewiesen, mit der er allem christlichen Wesen gegenübersteht. Mit Nietzsche teilt Otto die falsche Grundeinstellung, das Christentum wesentlich moralisch zu werten statt als Religion, der die Existenz über das Leben hinausragender Werte eine Urgewißheit ist. Und von Nietzsche übernimmt er die Auffassung von der Herkunft der christlichen Moralurteile aus dem Ressentiment und die Gegenüberstellung der edlen, eine vornehme Seele offenbarenden griechischen Religion und des aus dem niederen Motiv der Furcht geborenen Christentums. Die Kritik, die inzwischen Max Scheler an der Ressentimenttheorie geübt hat, scheint Otto unbekannt geblieben zu sein. Sonst wäre er doch wohl ein wenig stutzig geworden bei der Beobachtung, daß man das Eindringen (sic!) des Ressentiments in die christliche Weltanschauung keineswegs zu leugnen und dennoch das Christentum selbst nicht preiszugeben braucht. Scheler hat treffende Worte gesagt über die ‚Ressentimentchristen‘, deren ‚altruistischer‘ Drang ‚nur eine Form des Hasses ist — des Selbsthasses — und sich nur unter einer täuschenden Vorspiegelung des Bewußtseins als ein Gegenteil des Hassens, als „Liebe“ ausgibt‘ (Vom Umsturz der Werte I, bes. S. 125 ff.). Scheler geht

so weit, sogar bei Paulus einen Einschlag von Ressentiment zuzugeben (S. 91); und er findet mit Nietzsche das Ressentiment besonders stark ausgeprägt bei Tertullian, auf den nun auch Otto sich wieder beruft, und den doch schon Möhler als so ‚von Natur aus bitter und düsteren Sinnes' charakterisiert hatte, daß ‚selbst das milde Licht des Evangeliums diese Trübe nicht aufzuheitern' vermochte (vgl. Scheler, a. a. O. 84 f., 114). Es war der Fehler der Nietzscheschen Betrachtungsweise, das Wesen des Christentums da zu suchen, wo in Wahrheit nur seine Gefahren liegen; aber daß seine Kritik auf diese Gefahren so energisch den Finger legte, wie es nie zuvor geschehen war, das macht sein Verdienst aus. Nachdem aber die Einseitigkeiten der Nietzscheschen Sehweise inzwischen klar genug aufgedeckt sind, hätte man etwas anderes erwarten dürfen als ihre kritiklose Neuauflage. Daß das Christentum der Gefahr, die reine Gottesliebe in Egoismus, die selbstlose Hingabe an Gott in Eudämonismus zu verkehren, oftmals erlegen ist, sollte nicht in Abrede gestellt werden. Aber warum zitiert Otto nicht auch Hugo von St. Victor, der die Liebe, die sich erst auf die göttlichen Wohltaten und Werke gründen will, ‚eine Liebe einer Hure gleich' nennt, oder die Verse der hl. Therese: ‚Und würd' ich auch nicht hoffen, wie ich hoffe, ich würde dennoch lieben, wie ich liebe,' oder den Wunsch des Meisters Eckhart, ‚daß er lieber mit Jesus in der Hölle als ohne ihn im Himmel sein wolle', oder einen Satz aus Augustin, der freilich zu seinem Augustinbilde (oder vielmehr Zerrbilde) wenig paßt, wie diesen: ‚Möge mir der Herr alles nehmen, was er mir geben will, und sich selbst mir geben' (Enarr. 2) — dies alles übrigens nur Variationen des Spruches Salomonis: ‚Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde!' — Was dann (wieder einmal) über und gegen die christliche Demut ausgepackt wird, verdient als Stammbuchspruch die schon längst (wiederum von Scheler — in dem Aufsatz ‚Zur Rehabilitierung der Tugend') niedergeschriebenen Worte: ‚Die albernste und witzigste Verkennung, welche die christliche Demut bei einigen modernen Bürgern gefunden hat, ist wohl jene, die sie als eine Art zur Tugend erhobener gottgeweihter „Servilität" . . . erscheinen läßt'; ‚die Demut hingegen ist vor allem eine Tugend der geborenen Herren und besteht in dem Nichtherankommenlassen der ihnen selbstverständlichen irdischen Werte . . . an das Zentrum der Seele . . .' (a. a. O., 31 f.). — Daß auch der hl. Franz vor den Augen des vornehmen Neuheiden als Plebejer keine Gnade findet, wird nicht wundernehmen — zumal man ja bei ihm vielleicht besonders charakteristische Züge einer angeblichen Psychopathologie finden kann, die natürlich ein besonders beliebtes Requisit in dieser Art Kampf gegen das Christentum ist. Indes: ‚Wenn Franziskus von Assisi eiternde Wunden küßt und selbst die ihn beißenden Wanzen nicht tötet,' so ist das nicht ‚Pervertierung des Wertgefühls oder Instinktes', sondern ‚eine Überwindung des Ekels durch ein tieferes Lebens- und Kraftgefühl', das ‚noch in der Wanze das „Leben", das heilige, erblickt' (Scheler, a. a. O., 119). Otto freilich hängt an dem alten Klischee, nach dem das Christentum Natur und Leben verfemt, obwohl das ebenso falsch ist, wie daß die Antike stets das Lob der Natur, des Gegebenen und Seienden, gesungen habe. Dem antiken Pessimismus hat Diels eine eigene Darstellung gewidmet; und von der idealistischen griechischen Philosophie, die das Seinsollende gegen das Sein, die Idee gegen die Wirklichkeit setzt, bauen sich jene bekannten Brücken hinüber zum Christentum, die Otto zugestandenermaßen (s. S. 58) nur nicht kennen will. Orphisch und platonisch ist die Auffassung vom Leib als dem ‚Kerker' der Seele, neuplatonisch ist der Leibhaß und die Leibverachtung — das Christentum aber lehrte die ‚Auferstehung

es Fleisches'. Gewiß hat es sich von dem Einfluß der hellenistischen Dekadenz-Philosophie nicht freigehalten; aber das Haupt der christlichen Philosophie gab die klassische Formulierung: gratia non tollit naturam, sed perficit. In dem Weiterschreiten von der bloßen Naturverehrung zu einer geistigeren Weltanschauung einen ‚Niedergang' zu erblicken, dazu werden wir uns freilich nicht verstehen können; und eine Geschichtsauffassung, die ‚schon bald nach Homer' einen solchen ‚Niedergang' der europäischen Kulturentwicklung konstatieren muß, scheint uns nicht nur eine furchtbar niederdrückende, die vollendete Sinnlosigkeit der Geschichte proklamierende Ansicht zu sein, sondern überdies nur eine schwächliche Variation der alten Utopie vom ‚Goldenen Zeitalter'.

Für Otto ist das Christentum das kranke oder — wenn er milde gestimmt ist — das weibliche Prinzip, dem die gesunde und männliche Antike gegenübergestellt wird. Anscheinend sieht dieser neueste Heide im Märtyrertum, dem doch wohl markantesten Beispiele christlichen Verhaltens, etwas Unmännliches, während noch ein vollblütiger Renaissancemensch wie der Humanist Poggio gerade aus antikem, an der Stoa geschultem Empfinden heraus seine Bewunderung für die Standhaftigkeit, mit der Hus auf dem Scheiterhaufen starb, in einer für einen apostolischen Sekretär sogar etwas unvorsichtigen Weise kundgab. Und wie stand Luther, auch er ein mannhafter Christ, frei von aller Menschenfurcht, in Worms vor Kaiser und Reichstag, weil er ‚nicht anders konnte'! (Mag immerhin hier das Urteil je nach der Konfession etwas abweichend lauten.) Und schon mehr als ein Jahrtausend früher stand ein großer christlicher Charakter in unbeugsamer Festigkeit vor einem mächtigen Kaiser, da Ambrosius dem durch die Schuld des Blutbads von Thessalonich befleckten Theodosius den Eintritt in die Kirche zu Mailand verwehrte, bis daß er Kirchenbuße getan! Das waren Christen, die, eben weil sie ganz demütig vor Gott waren, keine Menschenfurcht kannten, sondern hocherhobenen Hauptes auch vor den Mächtigen dieser Erde standen. Daß es im übrigen nicht der Sinn des Christentums sein konnte, ein einseitig nur männliches Prinzip durchzuführen, ist ohne weiteres zuzugeben; aber die Idee einer idealen Synthese des männlichen und weiblichen Prinzips, die Idee der Androgyne (wie sie vor allem von der Romantik wieder aufgenommen wurde), sie selbst stammt ja aus der Antike.

Otto will überall den ausschließenden Gegensatz zwischen Antike und Christentum aufweisen; das ist freilich möglich, wenn man die Antike wesentlich homerisch, das Christentum wesentlich mystisch (Otto verwechselt diesen Begriff mit dem ganz andern des ‚Magischen') sieht. Aber das heißt eben beide Male, den Teil für das Ganze setzen. Gewiß kann nicht von einer wesenhaften Einheit antiken und christlichen Weltgefühls gesprochen werden: trat doch mit dem Christentum ein unmittelbar Göttliches in die Menschenwelt. Aber möglich ist die complexio oppositorum, die eine fruchtbare Spannung erzeugt, welche Weite gibt. Ein Christ der Renaissance und ein Platoniker zugleich, Pico della Mirandola, der einen Traktat ‚Von der Würde des Menschen' schrieb, war nicht der neuheidnischen Ansicht, daß das Christentum den Menschen würdelos mache, sondern kannte keine größere Würde als die des Menschen, der alles zur Ehre Gottes tut. Dieses eigene Tun des Menschen hat aber die offizielle Lehre der katholischen Kirche — im Gegensatz zu einseitigen Augustinismen — immer festgehalten in ihrer Lehre von der cooperatio des gottgewollten freien menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade. Und auch im Protestantismus ist ja das ‚sola fide' in der ursprünglichen Fassung längst in weitem Umfang verlassen.

Goethe, den Vielseitigen, vielleicht allzu Vielseitigen, sollte dies einseitige Neuheidentum lieber nicht auf Schritt und Tritt bemühen. Wohl hatte Goethe eine Zeit eines fast ‚julianischen Hasses gegen das Christentum‘, aber sie war ihm nur Durchgang zu reiferer Erkenntnis. Am Abend seines Lebens erkannte er, daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis sei. Da meinte er, ‚daß alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen‘; und da sah er in den Evangelien (nach einer Äußerung zu Eckermann) ‚den Abglanz einer Hoheit wirksam, die . . . so göttlicher Art ist, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist‘, so daß hier der nie zu überbietende Gipfelpunkt der geistigen Geschichte der Menschheit gegeben sei. Einwandfreier als die Berufung auf Goethe ist die Beziehung dieses Neuheidentums auf ein Opus wie Karl Brögers ‚Phallos‘-Zyklus, wie sie (als beste Selbstcharakteristik, der wir nichts beizufügen haben) an der Spitze eines Aufsatzes zu finden ist, den derselbe W. Otto vor Jahren in Eugen Diederichs' ‚Tat‘ veröffentlichte.

Man versteht nur, was man lieben kann. Darum kann der Haß gegen das Christentum nur Pamphlete zeitigen. Aber wo unser Buch von der Liebe — nämlich zur Antike (und insonderheit zu Homer) — inspiriert ist, da steht auch in ihm einiges wirklich Gute und Schöne. Und wenn gerade von den ‚einsichtsvolleren‘ Männern des Altertums gesagt wird, daß sie ‚zu der Überzeugung gekommen waren, daß keiner tugendhaft zu sein vermöge, wenn Gott ihm nicht die Hand dazu reiche‘ — wenn betont wird, daß ‚es dem antiken Menschen gewiß nicht an frommem Gefühl für die Abhängigkeit des Menschen fehlte‘, daß er alle Wirklichkeit religiös deutete, daß der homerische Grieche sich seiner Unfreiheit durchaus bewußt war, indem er ‚alle bedeutenden Entschließungen und die Kraft der Ausführung von den Göttern‘ kommen sah —, dann möchten wir meinen, daß auch dieser Autor, wenn auch sehr wider seinen Willen, Zeugnis ablegt für die eine in alle Welt ausgegossene Wahrheit des *λόγος σπερματικός*, die in der Antike sich vorbildete, um im Christentum sich zu vollenden und ihre göttliche Besiegelung zu empfangen.

Rundschau

Soziologie

Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend spiegelt sich in einer Reihe von Selbstzeugnissen, die der evangelische Pfarrer und religiöse Sozialist Günther Dehn gesammelt hat (Furche-Verlag, Berlin). Es handelt sich hier um Zeugnisse wirklichen Lebens, wirklichen Sehnens und Hoffens, nicht um leere Konstruktionen. Sie sind auch nicht geschickt zusammengestellt, um eine von vorneherein feststehende These zu beweisen, sondern in gewissenhafter, tendenzloser Arbeit ward das reiche empirische Material, das das Buch darbietet, in Berliner Fortbildungsschulen gewonnen. ‚Wir haben', so heißt es hierüber in der Vorbemerkung, ‚die einzelnen Klassen besucht und uns mit der Jugend unterhalten. Abwechselnd führte der eine von uns das Gespräch, der andere protokollierte. Besucht haben wir im ganzen 60 Klassen mit gut 1200 Schülern. Stark erweitert, ja schließlich ausschlaggebend bestimmt wurde das gewonnene Material durch Aufsätze, die in den einzelnen Klassen angefertigt wurden. Wir bedienten uns dabei der Stichwortmethode.'

Die jugendlichen Urheber dieser Selbstzeugnisse sind alle ‚Proletarier', d. h. ‚in all ihrem Denken und Tun schwingt bewußt oder unbewußt etwas mit von dem, was mit dem Proletariertum unlösbar verknüpft ist: das Angewiesensein auf nichts anderes als auf die eigene Arbeitskraft, die Abhängigkeit von der Lohnzahlung, die Unsicherheit der Lebenslage, die dauernde Möglichkeit des Versinkens ins Elend durch Krankheit oder Arbeitslosigkeit, die für das ganze Leben selbstverständliche Abhängigkeit von irgendeinem Meister, Chef oder einer Direktion'. Und ferner: ‚Alle diese Jungen und Mädchen sind Großstadtkinder.' Dehn hätte gut getan, hinzuzufügen: Berliner Großstadtkinder. Denn viele Züge der Selbstzeugnisse tragen einen spezifisch berlinischen Charakter. Mögen sich diese Züge, wenn auch nicht so kraß, so doch gleichsam in der Anlage, in jeder großen Industriestadt finden, so glaube ich doch, daß zum Beispiel die konfessionelle Gleichgültigkeit, von der an einer Stelle des Buches die Rede ist, in Städten mit starkem katholischem Einschlag, also z. B. in Essen, nicht so groß ist. Überhaupt ist es sehr gewagt, aus Dehns Buch Schlüsse auf die katholische Jugend ziehen zu wollen. Das liegt nicht an Dehn, sondern an seinem Material. Katholische Selbstzeugnisse treten hier stark in den Hintergrund, und sie entbehren, was durch die Diasporaverhältnisse nur zu leicht erklärlich ist, einer spezifisch katholischen Färbung. Ein um so helleres Licht fällt aber dafür auf die religiöse Lage der Jugend des protestantischen Volksteiles. Und auch für katholische Verhältnisse werden sich manche Lehren gewinnen lassen, soweit sich hinter scheinbar spezifisch protestantisch-großstädtischen Momenten allgemeine Tendenzen unserer Zeit verbergen.

Dehns Resultate sind niederschmetternd: ‚Das religiöse Bild, das uns die Jugend bietet, ist das der Auflösung. Das zeigt deutlich der Mangel einer religiösen Entwicklung von Altersstufe zu Altersstufe, das zeigt der tatsächlich vorhandene, in Wahrheit unendlich dürftige religiöse Besitz. Es ist für diese Jugend absolut selbstverständlich, daß die Religion aufgehört hat, eine das Leben in seiner Gesamtheit bestimmende Macht zu sein. Sie ist durchaus Privatsache, Weltanschauungssache des einzelnen geworden, an die Peripherie des Daseins gedrängt.' Gott ist ein beliebtes Diskussionsobjekt. Bestenfalls wird er zur Befriedigung

egoistischer Schutzbedürfnisse mißbraucht. ‚Die Bibel ist verschwunden und versunken. Es gibt keine lebendige Beziehung zur evangelischen Landeskirche, kein Gemeindebewußtsein, keine christlichen Sitten.‘ ‚Man kann auch‘, so sagt Dehn mit Recht, ‚die großmütige Anerkennung der Existenz Gottes, das etwaige loyale Eintreten für das Recht von Religion und Kirche, das gelegentliche Gebet um Hilfe in der Not nicht wohl Frömmigkeit nennen.‘ Interessant ist es, daß die Freidenkerjugend sich als geistig vollkommen unschöpferisch erweist: Die weltliche Einsegnungsfeier wird genau so wie eine kirchliche Konfirmation geschildert. An Stelle der positiven kirchlichen Lehren tritt bloße Negierung, im besten Falle wird ein blasses naturwissenschaftliches Weltbild, wie es etwa Häckels Welträtseln entspricht, konstruiert. Auch eine Verknüpfung von Religion und Vaterlandsgefühl. war schon im Frühjahr 1923 gelegentlich spürbar. Dehn sieht darin Rudimente der Bürgerlichkeit und meint, die Ablehnung von Kirche und Religion aus sozialistischen Motiven, d. h. als Stützen von Kapitalismus und Bourgeoisie, entspreche viel eher dem proletarischen Lebensgefühle. Das ist sicher irrig. Gerade die Nationalisierung der Religion, die Erhebung der Nation zum Gotte, wird in der Zukunft des jungen Proletariates eine sehr große Rolle spielen. Der Nationalismus wird die Erbschaft des verknöcherten Sozialismus antreten, und gerade die junge Arbeiterschaft wird für die sogenannte deutschvölkische Religiosität empfänglich sein, da in ihr die christlichen Traditionen nicht so stark wie in anderen Schichten lebendig sind. Die Entscheidung wird also nicht, wie Dehn anzunehmen scheint, in einem Kampfe zwischen Sozialismus und ‚bürgerlich‘-christlicher Religiosität fallen, sondern in einem Kampf zwischen Sozialismus und deutschvölkischer Bewegung. Diese Lage zu sehen, wird Dehn durch Vorurteile gehindert. Zwar muß er zugeben, Bekenntnisse zum Pazifismus habe er nicht gefunden. Er glaubt aber, diese ihn überraschende Erscheinung dadurch erklären zu können, daß für die proletarische Jugend der Pazifismus selbstverständlich sei. Die Tatsache, daß das Gros der Kommunisten, die alles andere als pazifistisch gesinnt sind, von Jugendlichen gebildet wird, hätte ihn doch eigentlich stutzig machen müssen.

Wie auch die Religion, welche in der Zukunft die jugendlichen Massen beherrschen wird, aussehen mag, heute ist die religiöse Welt der Proletarierjugend in völliger Auflösung begriffen. Die Gründe hiefür sind zunächst traditioneller Natur. Die proletarische Jugend atmet keine religiöse Luft in ihrem Elternhaus. Man vergleiche nur die echt katholische Kindheitswelt des kleinen schlesischen Dorfes, in der Joseph Wittig aufgewachsen ist und die uns allen vertraut und lieb wurde durch jede Zeile, welche der Künder der Frohbotschaft von den Erlösten geschrieben hat — man vergleiche diese Welt, in der Natur und Übernatur unmerklich ineinanderfließen, mit der Welt, in welcher die Berliner Jugendlichen heranwachsen! In Wittigs Atmosphäre ist die Religion eine schlichte Selbstverständlichkeit; einer der Dehnschen Jungen dagegen erzählt: ‚Meine Eltern sind nicht fromm, aber nie hätten sie geduldet, daß ihre Kinder nicht Religions- oder Konfirmandenunterricht erhalten hätten. Wir sollten doch wissen, was gut und richtig ist.‘

Dann wirkt der Religionsunterricht auf die Religiosität einfach vernichtend. Das klingt zunächst überraschend. Aber Dehn belegt diese Tatsache überzeugend mit zahlreichem Material. Vielfach wird er — man muß stets bedenken, daß hier vom evangelischen Religionsunterricht die Rede ist — von ungläubigen Lehrern erteilt. Das viele Auswendiglernen wirkt als Stein des Anstoßes. Aber trotzdem sind viele der befragten Jugendlichen für Beibehaltung des Religionsunterrichtes,

allerdings oft mit eigentümlicher Begründung: ‚Man muß die Religionsstunde als Märchenstunde nehmen. In diesem Falle bin ich für Religion, das nützt der Erziehung.‘ Was für eine außerordentliche, ja entscheidende Bedeutung die Persönlichkeit des Unterrichtenden hat, beweist die im allgemeinen günstigere Beurteilung des vom ‚Pastor‘ erteilten Konfirmandenunterrichtes. Einmal heißt es direkt: ‚Religionsunterricht ist mehr nach Schema F, die Konfirmandenstunde ist mehr persönlich.‘ Aber auch hier zeigt es sich, daß sogar Sätze, die objektive religiöse Wahrheiten künden, für die Religiosität ohne Bedeutung bleiben können. Einzelheiten werden behalten, während der Zusammenhang verloren geht. Die religiösen Lehren werden später bestenfalls nach dem Maßstab ‚nützlich — schädlich, praktisch — unpraktisch‘ bewertet und schrumpfen daher zu einem Wust moralisierender und rationale Neugier befriedigender Thesen zusammen. Bei den Mädchen überwiegt dabei bemerkenswerterweise das sentimentale Moment die Neugier, etwas über die Entstehung der Welt usw. zu erfahren. Die Feier der Konfirmation wird alles andere als kirchlich-religiös aufgefaßt. Die Jungen erinnern sich an gutes Essen, die Mädchen an Kleider usw.

Dehn schildert noch viel interessante Einzelzüge der proletarischen Religiosität, z. B. die Verflachung des Vorsehungsglaubens, das Verhältnis zur Natur, welches sehr oft an Stelle der kirchlichen Religiosität tritt, die verschiedenen Typen der männlichen und weiblichen Frömmigkeit. Das entscheidende Moment ist wohl das Verhältnis der evangelischen proletarischen Jugend zur religiösen Gemeinschaft, zur Kirche, und, da sich dieses Verhältnis im Leben des Volkes am deutlichsten in der religiösen Praxis zeigt, das Verhältnis zur Pfarrgemeinde, zum sonntäglichen Gottesdienst. Hierüber berichtet Dehn: ‚Das immer wieder angeführte Bibelwort vom Gebet im Kämmerlein, scheinbar für die Berliner Jugend das bekannteste Wort der Heiligen Schrift, hat eine, vom kirchlichen Standpunkt aus gesehen, nahezu verhängnisvolle Rolle gespielt.‘ Es mangelt an jeglichem religiösen Gemeinschaftsgefühl. Man steht der religiösen Welt als einzelner gegenüber. Und da nicht Personen als eigentliche Träger dieser Welt erscheinen — der Pfarrer im Konfirmandenunterricht spielt außerhalb der Unterrichtsstunde, z. B. in den Erinnerungen der Jungen, keine Rolle, während es bei den Mädchen allerdings aus anderen als religiösen Motiven der Fall ist —, so erstarrt das religiöse Leben entweder zu einem Moralkodex, oder macht platten, angeblich wissenschaftlichen Theorien Platz.

Sicher ist es richtig, wenn Dehn einen Teil der Schuld an dieser religiösen Verwilderung ‚unserer ganzen modernen wirtschaftlichen Entwicklung‘ zumißt. Aber man wird wohl nicht umhin können, einen großen Teil der Schuld dem Protestantismus zuzusprechen. Das erkennt auch Dehn. Aber ich glaube, daß seine Besserungsvorschläge (Entpolitisierung der Kirche, Einschränkung der moralisierenden Predigt), so trefflich sie auch an und für sich sind, nicht tief genug greifen. Die religiöse Katastrophe, welche, Beobachter des proletarischen Lebens nicht überraschend, über die Berliner Jugend hereingebrochen ist, beweist, daß der Protestantismus unfähig ist, Frömmigkeit und religiöses Leben in den Massen zu erhalten. Er entspricht eben nur außerordentlichen Naturen, religiös besonders ‚begabten‘ Einzelnen und Zeiten religiöser Hochspannung. Und da für ihn der Gemeinschaftsgedanke seiner ganzen Struktur nach nicht im Vordergrund der Religiosität stehen kann, muß er in ihn von außen her durch den Staat und bestimmte Gesellschaftsgruppen hineingetragen werden. Infolgedessen ist auf dem Boden des Protestantismus eine Religion unmöglich für Massen, die we-

der ein positives Verhältnis zum bestehenden Staat noch zu der herrschenden Gesellschaftsschicht besitzen. Es ist daher verständlich, daß, nachdem der Versuch des dem marxistischen Sozialismus verschriebenen Freidenkertums das Christentum abzulösen, gescheitert ist, heute mit dem allmählichen Zusammenbrechen des Marxismus die völkische Bewegung zur Religion der nach neuen Denk- und Weltanschauungsformen ringenden Massen wird. Und da gerade die proletarische Jugend am tiefsten die Verknöcherung des Marxismus empfindet, neigt sie am meisten zu den Völkischen; ist doch in ihnen auch das, was der Protestantismus zu geben unfähig war, vorhanden: ein lebendiges Gemeinschaftsgefühl, wie es sich bisher für die Massen nur in der Klassenkampfgemeinschaft der Sozialdemokratie gezeigt hatte.

Es wird eine der wichtigsten Aufgaben der deutschen Katholiken sein, diese Auferstehung des heidnischen Geistes zu verhindern. Denn gerade in der katholischen Kirche sind Kräfte lebendig, die der völkischen Bewegung, welche die Nation vergötzt und so für alle übernationalen Werte blind macht, mit Erfolg gegenübertreten können. Eine solche Zersetzung der religiösen Welt, wie sie Dehn schildert, war bei den Massen nur durch das Fehlen des Gemeinschaftsgedankens im Protestantismus möglich. Die Religion wurde so zu etwas, das außerhalb des Lebens stand, dem man gegenübertrat, in dem man aber nicht lebte. Für den Katholiken dagegen ist eine Religiosität neben dem Leben unmöglich. Die Übernatur durchdringt die Natur; der Gottesdienst ist nicht nur rein individualistische Andacht, sondern Teilnahme an einer objektiven religiösen Welt, die natürlichen Verbände und Gemeinschaften wie Staat und Familie sind in die religiöse Welt eingeordnet. So ist es nicht möglich, daß sie sich der Kirche bemächtigen, sie sozusagen für ihre Zwecke säkularisieren.

Mag es auch wahrscheinlich sein, daß in der Schlacht, die sich jetzt in der Seele der proletarischen Jugend entwickelt, die völkische Bewegung über den Marxismus siegen wird, so ist damit nicht gesagt, daß dieser Sieg ein endgültiger sein muß. Die katholische Welt ist der völkischen überlegen, weil sie die völkische in sich enthält und sie durch Erlösung aus ihrer natürlichen Isolierung von ihren Einseitigkeiten und Verzerrungen befreit. Wenn also die Katholiken sich als fähig erweisen, den Zugang zu ihrer Welt zu eröffnen, so werden sie die Seelen des jungen Proletariates gewinnen. Eine Forderung des Augenblicks ist daher für den deutschen Katholiken die Missionsarbeit am jungen Proletariat. Das ist aber nur möglich durch Vorleben und persönliches Zeugnis, nicht durch Aufklärung und Lehre. Zündende Predigten sind nicht entscheidend, sondern der Geist, welcher sich im täglichen Leben offenbart. Und mehr als alle noch so klugen und weisen Prediger leisten für die religiöse Wiedergeburt des jungen Proletariates die Kreise und Menschen, welche sich in sein tägliches Leben hineinstellen, an seinen täglichen Nöten und Sorgen teilnehmen. Und wir wissen, solche Kreise und solche Menschen gibt es, mag man von ihnen noch so wenig hören und noch so wenig über sie lesen. Auf ihrer stillen, aber um so wirksameren Arbeit beruhen unsere Hoffnungen, daß die nahe Stunde, in der Kirche und Proletariat einander wieder gegenübertreten werden, eine fruchtbare Stunde sein wird. Für Joseph Wittig zeigte sich, wie er in seiner Herrgottsgeschichte ‚Die Kirche im Waldwinkel‘ (enthalten im Bande gleichen Namens, der bei Kösel & Pustet soeben erschienen ist) erzählt, die Kirche durch einen armen, scheinbar unwissenden Mann in ihrer ganzen Weite und Schönheit. Auch dem Proletariat wird die Kirche durch Menschen gezeigt werden, die vielleicht nicht subtil die Dogmatik darlegen können, aus deren Gesichtern aber strahlt,

daß ‚die wahre Kirche bloß ist, soweit sich Menschen wegen Christus lieb haben‘. (Wittig.) Dr. Waldemar Gurian.

Die deutsche Jugendbewegung.

Das Büchlein Waldemar Gurians mit diesem Titel (Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt) ist endlich eine authentische Darstellung der Jugendbewegung aus ihr selbst heraus, und zwar ohne daß Gurian auf irgendeine bestimmte Richtung eingeschworen wäre. Er ist in ganz eigenartiger Weise für die objektive Beschreibung dieser so mannigfachen Bewegung geeignet, weil er sich ganz hingebend mitten in den neuen Lebensstrom hineinzustellen vermag und doch nicht die unbeirrbare Nüchternheit des wissenschaftlichen Beobachters verliert. Er legt besonderen Wert darauf, nur zu beschreiben, was ist, und die Jugendbewegung nicht an irgendeinem konstruierten Ideal zu messen. Er will ihr nicht vorschreiben, wie sie sein soll, und nicht den Untergang drohen, wenn sie diese oder jene Gefahren nicht vermeide. So hat er denn auch die Jugendbewegung weder überschätzt noch unterschätzt.

Seine mit großer Umsicht gewonnene Definition lautet: Die Jugendbewegung ist eine Lebensgemeinschaft in einer vorwiegend gesellschaftlich bestimmten Epoche. Man müßte vielleicht noch vorsichtiger sagen, die verschiedenen Jugendbünde sind nach dem ihnen wesentlich Gemeinsamen Versuche zu einer Lebensgemeinschaft inmitten einer Gesellschaft, die weitgehend den Sinn für die vitalen Werte verloren hat, während die Jugend an sich ein natürliches Verhältnis zu ihnen hat, ja auch ein fast vitales zu den geistigen Werten, sich aber das Lebenkönnen danach in der Gesellschaft erst erkämpfen muß. Das heißt, der soziologischen Formeln entkleidet, daß die Jugendbewegung zugleich revolutionär ist gegen eine Umwelt, die im Gewinn- und Genußstreben aufzugehen scheint, und zugleich reaktionär oder besser restaurativ ist, zu den Großvätern zurückkehren will, wie Gurian treffend sagt. Sie ist ein Dekadenzanzeichen, vielleicht aber auch eine Erscheinung aufsteigenden Lebens, muß dies jedoch erst noch im Laufe einer längeren Entwicklung beweisen.

Zweierlei scheint uns durch diese schlichte Beschreibung gewonnen: Die unbedingten älteren Freunde der Jugendbewegung werden vielleicht vorsichtiger werden in ihrer Beurteilung und nicht unnötig das keineswegs schwächliche Selbstbewußtsein der jungen Leute noch steigern. Sie ist keine Kulturbewegung, wie man raunt; es ist schön genug, daß sie ein Versuch zu Burschenschaften im ursprünglichen Sinn in der Großstadt ist. Deren gibt es aber mancherlei, so die des Dorfes mit dem Stehkonvent vor der Kirchentür und ‚sehr groben Zügen der Vitalität‘ (wie dies Gurian auch von den proletarischen Jugendbünden aussagt). Diese braucht keine Fahrt, während sie der alten Handwerksburschenschaft der Kleinstadt Gesetz war, so daß unsere Großväter jahrelang oft durch das ganze deutsche Sprachgebiet auf der Wanderschaft waren. Die Burschenschaft der Kleinstadt hat als unerwünschte Nebenfolge der Gesellenvereine den Bierkomment kennen gelernt und ist in den Gewerkschaften politisiert worden. Die studentische Burschenschaft, ursprünglich eine echte Einung, gewachsene Gemeinschaftsform, hat als Rudimente ritterlicher Vitalität noch den Pauk- und Trinkzwang als Zucht zum élan vital. Das Bezeichnende der jugendbewegten Burschenschaft der Großstadt ist die Fahrt als vitales Bedürfnis nach Natur, wenn die Fahrt auch oft genug romantisch, abenteuernd und neuerdings militaristisch-drillmäßig verstanden wird, wie denn überhaupt die Jugendbewegung von Anfang an das Unglück gehabt hat, in den Lärm der gerade aktuellen gesellschaftlichen Literatenmache hineingezogen und so zu einer Menge falscher Ausdrucksformen verleitet zu werden.

Noch mehr aber könnten die Gegner der Jugendbewegung aus dem Büchlein ersehen, nämlich daß sie ein lebensnotwendiger und lebenswichtiger Drang der Großstadtjugend aus der Umklammerung der vielfältigen, erstarrten Gesellschaftsformen heraus ist, eine im Grunde kerngesunde Selbstbesinnung der Jugend auf ihr natürliches Wesen, und daß die jugendlich entschlossene Stellung zu den Lebenswerten besonders der Vertiefung der Frömmigkeit zugute kommt. Ist die Jugend so ganz schlicht und rein sie selbst, dann hat sie keinen spezifischen „Geist", sondern es kommt alles darauf an, was die älteren Führer ihr an echten Idealen und Lebensformen zeigen und vorleben.

Der Jugendbewegung selbst mag die nüchterne Beschreibung ihres Seins als Vivisektion vorkommen, und vielleicht wird kein Bund sein Porträt richtig getroffen finden. Wer aber etwa eine Entscheidung zu fällen hat, ob er die eigenen Kinder an der Bewegung teilnehmen lassen soll, wird die offene Darstellung Gurians begrüßen. Solche Leser hätten auch ein lebhaftes Interesse daran, über das nur angedeutete Verhältnis der Geschlechter in den verschiedenen Bünden näheres zu erfahren, namentlich wo die Vorstellungen darüber über die bloße Ideologie hinausgehen, wo sie sittlich richtig und fördernd und damit echte Ideale sind.

So trefflich Gurians Beschreibung der verschiedenen Formen der Bewegung nach ihrer Abhängigkeit von den weltanschaulichen Herkunftsgruppen ist, so bleibt doch für die genauere Kenntnis der Bünde eine Charakterisierung der älteren Führerpersönlichkeiten zu wünschen, sei es nun, daß die Bünde sich diese wirklich nach innerer Wahlverwandtschaft auslesen oder umgekehrt die Führer erst den Bünden ihren bestimmten oder einen neuen Geist aufprägen. Solche Führertypen scheinen mir zu sein der reformerische Ideologe, der, selber einjung, die jugendgemäße Unzufriedenheit mit der Umwelt revolutionär, sektiererisch oder ethisch wachhält; der Seelsorger, der mit zurückhaltender Feinfühligkeit für das natürliche Wachstum der jungen Seelen begabt ist; der Lehrer, der es versteht, mit der Jugend jung zu sein und im Mitleben mit der Jugendgemeinschaft ihr unmerklich die Reife des eigenen Seins zu vermitteln.

Eine solche Typenlehre hätte noch mehr hingedrängt zu der Frage, was werden soll, als dies ohnehin schon das letzte Kapitel Gurians tut, das davon handelt, was aus den älter gewordenen Trägern der Jugendgemeinschaft zu werden pflegt. Hier wie überall hat die Studie die großen Vorzüge, aber auch die Schwächen der phänomenologischen Methode. Sie beschreibt unbestechlich, was ist, verrät aber fast eine Angst davor, zu sagen, was werden soll, normativ zu sein.

Als bloße Beschreibung hat sie ihren eigenen, geschlossenen Wert in sich, und damit wäre gerade die unerläßliche Voraussetzung für eine normative Zielsetzung gegeben. Es ist ein Modeirrtum der Reaktion auf die Mache und Organisationswut unserer gesellschaftlichen Epoche, daß man den Gemeinschaften ein autonomes, ganz eigenständiges Wachstum zutraut, und auch einige der besten Jugendführer scheinen zu viel von solch einem ungeleiteten Wachstum zu erwarten. In Wirklichkeit ist Gemeinschaft zum guten Teil Führergefolgschaft, und auch bei der Jugendbewegung stammt wohl das meiste, was über das lebendige Wertverhältnis hinaus an Geist vorhanden ist, von den Führern.

Die Jugendbewegung ist zwar nicht tot, aber sie befindet sich in einer doppelten Krisis, einmal in der des natürlichen Wachstums, daß nämlich ihre älteren Mitglieder Männer und Frauen werden, wie es nun eben Zeit ist. Als Beitrag zur Lösung dieser Krisis wäre zu-

ichst eine ebenso gründliche Beschreibung ssen notwendig, was in mannigfachen nsätzen sich gestaltet, wie sie Gurian für e Jugendbewegung im ganzen schon ge-istet, dann aber auch ein Vergleich, wie re älteren Bruderbünde, Korps und orporationen, ihre Lebensgemeinschaft ins eifere Alter hinüberretten mit allen gu-en und schlechten Seiten der Bundes-ruderschaft, endlich die Prüfung neuer Möglichkeiten, wie gemeinsamer Sied-ung usw.

Die zweite Krisis ist der allgemeine politische Stimmungsumschwung vom Revolutionären und Demokratischen zum Völkischen und Faschistischen. Er trifft die Jugendbewegung insofern, als sie mit der ersten Stimmung am besten gedieh. Gurians Büchlein ist uns eine Verheißung, daß er auch eine klare phä-nomenologische Unterscheidung zwischen dem Völkischen im Sinne von volkstüm-lich und von nationalistisch leisten und damit manchem aus der Jugendbewe-gung und aus den Studierenden über-haupt eine politische Entscheidung ermög-lichen wird. A. D. A.

Literatur

Bruno Arndt. Am 16. Juli 1922, einem Sonntage, ging der Träger des ersten Eichendorffpreises, der Dichter der unerfüllten Sehnsucht und ihres Landes, seiner oberschlesischen Heimat, Bruno Arndt, nach 48 Jahren harten Weges aus den Schatten dieses Lebens in das jenseitige Licht ein. — Wir werden noch eine kleine Weile warten müssen, bis auch nur die besten der Unseren er-kennen, was sie mit Bruno Arndt ver-loren haben. Denn Bruno Arndt bot sich den Menschen nicht an. Seine Liebe verhielt er scheu in sich. Im Leben wie im Werke. Selten aber sind beide in einer Zeit unaufrichtigen Literatentums so eins gewesen wie bei ihm. Sein Leben ward durch die Sorge um das tägliche Brot für seine Bestgeliebten in die engen Grenzen von Beruf und Familienleben gebannt. In der Heimat, die er ge-liebt, um die er mitgestritten hatte, verlebte er den größten Teil seines kurz-fristigen Daseins. In einer Lebens-skizze nennt er selbst sein Leben, das so sicher aus dem großen, unsichtbaren Strome in diese ins Kleine zerbröckelte Sichtbarkeit ragte, an Geschehnissen arm. Er sagt, daß er sein Leben in jenem alten Beuthen, hart an dem Grenzflusse Bri-nitza, begann; zu Fleiß und Tugend das Gymnasium dieser Stadt besuchte; dann an der Breslauer Hochschule bis in sein reifstes Mannesalter nachwirkende, wertvolle Anregungen durch den Kunst-historiker Richard Muther, den Tiefsee-forscher Chun und den Psychologen Eb-binghaus genoß; nach kurzer, reisiger Kandidatenzeit als Lehrer deutscher Art an der Oberrealschule in Kattowitz zu regsamer Ruhe kam. Im Jahre 1919 verließ er Kattowitz, bevor er dem gerne-großen Nachbar anheimfiel, um in Bres-lau mitten in beschwingterem Wachstum des Geistes sein Leben in die Bezirke des reinen Geistes heimzuführen.

Hätte Bruno Arndt die Geschichte seines Seelenlebens schreiben müssen, sie hätte vieltausendmal diese anderthalb Seiten gefüllt und wäre gleichsam eine Kriegsgeschichte geworden. Denn was war es, was das Antlitz dieses stillen, beherrschten Menschen so rissig formte, daß Hermann Stehr sagen konnte, es gleiche dem eines alten, zerhauenen Landsknechtes? In der Brust dieses stillen, jetzt ganz stillen Mannes kämpfte der Gütige mit dem ruhmstrebigen Gei-stigen, der Liebende mit dem Verschämten, der strenge Wissenschaftler mit dem leicht-blütigen Künstler.

Er liebt die Menschen, die nächsten wie die fernsten, denn er liebt die Mensch-heit, und verschloß sich doch vor ihnen, denn seine Liebe war mit großer Scham gepaart. Fast lebte er in Angst, es

könne irgend jemand seine Güte erraten. So geboten ihm die Scham und der Abscheu vor allem Lauten das Einsamsein, und sein Leben war wie ein Geigenlied, das an einem stillen Feiertagsmorgen aus einem sehnsüchtig weitgeöffneten Fenster über den menschenleeren Markt einer kleinen Stadt hinklingt. Dennoch vernahm das schrille Aneinanderfahren feindlicher Gewalten, wer in ganz große Tiefen hineinzuhorchen vermag. Das sind die Kräfte, die den ungestümen Kampf in seiner Brust vollführen und sein Antlitz prägen: Sehnsucht und Bändigung. Arndts Wesen klingt dem Kundigen auf den einen richtigen Griff voll und rein wie Orgelklang entgegen:

‚Bändigung ist der Weg zu wahrem Menschentum!' — Des Geistes wachsende Sehnsucht ist die Bändigung der Sinne, aber völlige Befreiung von ihnen ist nicht Menschenlos, vor allem nicht Künstlerlos. Der Künstler darf die Welt nicht verlieren, wie sie ihn nicht. Ohne die Sinne sind wir für die Welt gestorben. Ohne den ordnenden, beherrschenden Geist zerstören wir uns und die Welt. Je gewaltiger der Pendelausschlag zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit, desto kräftiger das Leben. Gesteigertes Leben erst bedingt die Kunst. So leidenschaftlich schlug das Herz bei Arndt in Mensch und Werk, daß beide unter der Gewalt der Bändigung bebten. Gewaltige Glut sitzt bei Arndt in Wortkargheit gefangen, so daß sein Werk den Liebhaber des Wortüberschwanges fast kühl anmutet. Blätter der Bändigung sind alle seine Gedichte. Herrschaft waltet über jeder Zeile seiner Lyrik. Es ist selten Stimmungslyrik, meist Gedankenlyrik. Die ungewöhnliche Beherrschtheit führt Arndt zum Sonett. Es ist seine Form. Auch über den ungebärdetsten ereignisreichen Balladenstoff will er Herrschaft. Darum wählt er trotz allem das Sonett, gibt wohl dem Ungestüm der Ereignisflucht nach, zügelt sie aber durch eine Reihe von Sonetten. So entsteht die ihm ganz eigene Form der Sonettenfolge.

Im Dezember 1917, als er schon mit zwei Romanen an die Öffentlichkeit getreten war, konnte Arndt schreiben: ‚Ich bin meiner selbst soweit sicher, daß ich glaube, Epiker und nur Epiker zu sein.' — Auch seine Romane und Novellen zeugen vom Ringen mit den Dämonen in der eigenen Brust. Noch siegen sie in Arndts erstem Buche, dem ‚Verirrten Vogel'.* Den Dämonen erliegen alle Gestalten dieses Breslauer Vorstadtromans. Ein Stück schmerzlich-düsteres Erleben geistert aus dem Nichts geboren über die Nebelbühne dieses Lebens, um im Nebel wieder zu zergehen. Das Buch ist mit einer von dem Schmerz um das tieferschütternde Geschehen noch zitternden Hand hingeschrieben. Breslau, die graue große Stadt im Osten, die Altstadt besonders, umwuchtet uns, ihr Strom flößt leidvolles und freudvolles Geschehen aus dem steinernen Irrgarten ins Immergleiche hinunter.

Mit seinem zweiten Werke, dem ‚Ruf der Felder', führt uns Arndt in seine oberschlesische Heimat zurück, in der er nun für alle Folgezeit blieb. Hier ist das Erleben schon gemeistert. Dieses Werk ist Bändigung. Wir müssen es bewundern. Hier ruft er den Dämonen zu: ‚Los von euch!' Aber die Sonne durchdringt noch nicht die Nebel: es ist ein echt oberschlesisches Buch. Die Menschen dieses Buches wachsen und welken mit den Jahreszeiten, in deren Schilderung Arndt Meister ist. Sophie erliegt wohl dem stürmischen Andrängen des Hüttenarbeiters Florian, der sie hernach, als sie sich Mutter fühlt, im Stich läßt, nicht aber den Dämonen. Wie ein Spuk des unerlösten Graulandes, grauem Schlackenlande entstiegen, kehrt Gottlieb nach durchfluchtem Säuferleben

* ‚Der verirrte Vogel' und der ‚Ruf der Felder' sind vergriffen, die Werke aus der späteren Schaffenszeit sämtlich im Verlage Friedrich Lintz, Trier, erschienen.

zur Schlacke zurück. Zwischen zwei Glutlagern an der Halde sucht er vor der Kälte Schutz und Schlaf, von der Wärme der giftigen Gase zugedeckt, dem letzten Gericht entgegen.

Die Mutterschaft, die Fruchtbarkeit überhaupt, bestätigt Arndt in seinem dritten Roman. Er hat erkannt: nur schöpferisch ist der Mensch glücklich. Nach solch höchstem Glücke ringen alle die zerbrochenen, unfruchtbaren Menschen in der ‚Marianne'. Nur Marianne selbst, der die Mutterschaft versagt bleibt, findet Trost in geistiger Fruchtbarkeit. Da ist eine Mutter in Delhi oder irgendwo, sie heißt ihren Sohn stehlen (denn sie blieb arm an äußeren Gütern), heißt ihn, des Radja Schloß in Brand stecken, die Lustjacht des Reichen versenken, die klingend durch die Meernacht fährt. — Und sieh! Er tut alles. ‚Und als man ihn ergreift und der Richter ihn fragt, ob er nicht ein jedes Mal um seine Sünde gewußt habe, da antwortet er: ‚Wie konnte es Sünde sein, wenn meine Mutter mir sagte, ich solle es tun?'

Ist aber auch eine Mutter in Japan wieder oder irgendwo, die schöne Tokiwa, und spielt mit ihrem Töchterlein Verstecken. Sie verwandelt sich: ist bald ein Edelstein, der mitten im sonnigen Hofe in tausend Farben schillert, bald ein blühender Teestrauch, dann wieder ein stolztrottender Goldfasan, oder ein Tiger, der wild über den Zaun hereinspringt, ein Teich mit Inseln und einem Zauberboot. In Marianne aber summt unaufhörlich das Lied der Mutter. Doch es bleibt ein Lied der Sehnsucht, denn ihr bleibt das Köstlichste versagt. Mutterschaft vermag zu erlösen, aber es ist gleich, ob sie geistig oder körperlich ist. Diese Erkenntnis baut ihr die Brücke aus der Verzweiflung in ein Leben tätiger Menschenliebe hinüber. Sie wird Frauenärztin und erbaut von ihrem ererbten Reichtum eine Frauenklinik.

Arndts gebändigtem Wesen konnte vollkommen nur die große Novelle entsprechen. Schon der geringe Umfang des Romanes sagt uns, wenn es uns manches andere während des Lesens nicht sagte, daß sich Arndt hier, von seiner Sehnsucht nach dem Roman verleitet, in der Form vergriffen hat, daß sein Wesen zu äußerster Zusammenraffung drängte, der nur die Novelle entspricht.

In drei Novellen erschauen wir Arndts Vollendung: ‚Ahasver', ‚Aus dem Leben des Schreibers Tobias Kieckbusch' und der preisgekrönten ‚Missa solemnis'. Der ‚Ahasver' ist ein Kabinettstück objektiver Erzählkunst. In atemberaubender Hast flieht dieser Karfreitagsruf an uns vorbei. Die Novelle ist karg und gespenstisch wie das Land, dem Arndt entwuchs. Ödhügel steh'n verschlafen jenseits der Brinitza. Rastloser Preußengeist und -wille überschrie die Einsamkeit, und konnte dennoch die Schwermütigkeit des Landes nicht verbrämen. Die Schönheitssehnsucht der dieser Elenderde eingeborenen schöpferischen Söhne aber träumt alle Traurigkeit von dannen. Die schmucklos berichteten Träume des ‚Tobias Kieckbusch' weiten das Leben dieses Schreiberleins ins maßlos Schöne und Wunderbare. Hier hat Arndt einen wundersamen Träumer aus sich heraus gedichtet, so zwar, daß man meint, er habe sich selbst lächelnd vor sich hingestellt.

Den Höhepunkt von Arndts Schaffen aber bildet die ‚Missa solemnis'. Auch diese Novelle war erst ein langer Roman, ‚Der Gaukler'. In ihrer jetzigen Form erhebt sie sich auf ihrem Gange in die Auflösung zu drei Höhepunkten: der nächtlichen Zwiesprache des Krusius, der in der grauen Stadt im Osten seine Mission durch die Musik zu erfüllen kam, mit Rüdiger dem Kritiker, der die Welt der Wunder an sich reißt, während Krusius sich der Schau des Wunders in seinem Inneren ganz hingibt; der nächtlichen Vision des Krusius, die ihm die Schöpfung als die fortschreitende, nur durch das Menschenherz und seine Liebe

überbrückbare Entzweiung offenbart; und der Aufführung der ‚Missa solemnis', der Tat, die Rüdiger widerlegen soll, indem sie ihm beweist: Das Erste und das Letzte ist nicht der Mensch, ist die Menschheit. Über Rüdiger, der der Aufführung der feierlichen Messe in den ersten Reihen sitzend beiwohnt, schlägt die Flut der siegreichen Klänge zusammen. Krusius aber hat mit der ‚Missa solemnis' sein Schwanenlied gesungen. Sterbend sinkt Krusius Rüdiger in die Arme: Der Tod hat die zwei Seelen, deren gesonderte Verkörperung Krusius und Rüdiger sind, in Bruno Arndts Brust versöhnt.

Bruno Arndt hatte die ‚Missa solemnis' im Geiste Beethovens in die sehnsüchtige Bitte der Menschheit ausklingen lassen: ‚Herr, gib uns das eine, das herrliche Gut: den Frieden des Geistes durch den Geist und im Geist!' An dem Dichter selbst, dem Ringenden um das Heiligste der Menschheit, hat sich die Bitte des sterbenden Krusius erfüllt: schlafen — schlafen — ausruhen! —

Willibald Köhler.

Eine oberschlesische Dichterin. Noch zwei Bahnstunden südlich von Oppeln, an der Oder, die hier gelb und übelgelaunt zwischen tiefausgewaschenen Erdufern hinströmt, umgeben von schwermütigen Kiefernwäldern und schweigenden Feldbreiten, auf denen die Ruinen verlassener Kalköfen ragen, liegt das kleine Städtchen Krappitz, umwittert vom blutigen Hauche der Kämpfe gegen die polnischen Insurgenten. Das ist die Heimat von Hertha Pohl; Armut und Krankheit, dazu die bittere Stimmung dieser Landschaft, drückten dem Wesen des Kindes den unverwischbaren Stempel auf. Die Großeltern lebten in Breslau noch ein Leben voll Glanz, in der Hütte der jammervoll verarmten Eltern sahen ihre verblaßten Pastellporträts fremd und kühl auf proletarische Not und Gereiztheit herab. Dem besinnlichen Blick des Kindes aber sind die Bilder Verlockung, träumerisch zu schweifen in eine unbekannte, freundliche und reinere Welt. Vielleicht deswegen werden seine Blicke auch so scharf für die Offenbarungen des Elends, der Verkommenheit, des lechzenden Glückshungers, die aus näherem und weiterem Umkreis es grinsend bedrängen. Im Haus, in der Stickstube und Fabrik muß das ewig schwache und kränkelnde Mädchen sich zur Arbeit zwingen, gehetzt von der Peitsche der Not. Sie geht leidend und doch traumwandlerisch durch das alles, auch die aus allen Winkeln tastenden Hände unsauberer Verderbtheit vermögen ihr nichts anzuhaben — trotzdem sie alles sieht, alles, was da unten in der Tiefe sich regt. Glaube und Traum haben ihr ein unverletzliches Schutzkleid gewoben.

Sie weiß sehr wenig, nur was die kaum regelmäßig besuchte Volksschule ihr vermitteln konnte, gelesen hat sie nichts, was ein Dichter ist, weiß sie ganz sicher nicht — aber eines Tages fängt sie selber an zu schreiben, wird Mund und Stimme alles dessen, was um sie in der Tiefe nach Brot und einem bißchen Licht dazu schmerzlich verlangt. Kleine Skizzen, rund und deutlich, entstehen wunderbarerweise, wenn man einfach und innig das ausspricht, was man fühlt. Und ein gnadenvolles, himmlisches Geschick bewahrte Hertha Pohl davor, etwas in ihre kleinen Dichtungen hineinlegen zu wollen — etwa Anklage, Moral, Selbstgefälligkeit —, bewahrte sie davor, ‚etwas aus dem Stoff machen' zu wollen: kurz, eine Literatin zu werden. Schlicht und leise, mit rührend ungeschulter Stimme singt sie ihr kleines, trauriges Lied, das nur zuweilen in ein zartes Hoffen sich hinaufzuschwingen wagt.

Was soll man weiter von ihren Büchern sagen, deren vier vor mir liegen? ‚Die klagende Nacht', ‚Armes Volk' (beides Erzählungs- und Skizzenbändchen), die Romane ‚Der Weg der Martina

Forster' (mit autobiographischem Einschlag) und ,Die Bettelgret'* — alle bewahren die gleiche bei aller Ungeschminktheit träumerische, leis-bitterliche Stimmung. Immer ist das schwere oberschlesische Land darin, der oberschlesische Mensch des trüben Untergrundes, Not, Leid, Laster, verzweifeltes flüchtiges Liebesglück hinter der Hecke, das ebenso für eine Stunde Vergessen bringt, wie der Schnaps. Aber über der wortlosen Klage malt die unbeholfene und schüchterne Hand Hertha Pohls ein rührend kleines Himmelreich der Liebe und des Glaubens, das verklärend die armselige Welt zu sich hinanzieht. Diese Dichterin kann reifer werden, kann ein zuweilen peinlich Gefühlvolles ablegen, auch größere stilistische Reinheit kann sie durch Zucht erreichen — die ,Bettelgret' bedeutet schon den Beginn eines solchen Aufstieges —, aber Gott möge sie weiter davor bewahren, sich an etwas außer ihr Liegendem zu versuchen. Das Geheimnis aller Vollendung ist die Erkenntnis der Grenzen. Hertha Pohl ist in ihrer Art rund, wesenhaft und geschlossen, und somit ist sie größer als manche schreibende Damen mit nicht mehr Talent, die aber, von Ehrgeiz gestachelt, das schöne Gottesgeschenk ausrenken, wattieren, schminken und parfümieren, mit Flitter behängen, und es mit Hilfe von erbarmungslos gezogenen Drähten zwingen, namenlos bedeutende Gefühle vorzutäuschen, damit ein gaffendes Publikum den Mund aufsperrt.

Franz Herwig.

Musik

August von Othegraven. Er feierte am 2. Juni dieses Jahres seinen 60. Geburtstag, und es steht zu vermuten, daß er ebenso still verlaufen ist — was wenigstens die Anteilnahme der sogenannten ,großen Welt' angeht —, wie seine 59 Vorläufer auch. Wenn man nämlich nicht zu den sogenannten Stürmern und Drängern gehört, denen die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen gar nicht ausweichen kann, andererseits aber auch nicht zu jener Sorte von knorrigen ,Rückschrittlern' zählt, die wie erratische Blöcke im Strom der Entwicklung liegen und durch das Tosen auffallen, das sie eben durch ihr Beharrungsvermögen um sich herum verursachen, so kann man in Deutschland hübsch alt werden, ohne daß jemand ein Fenster drum auftäte. Nicht einmal die Fachzeitschriften haben sich bis heute um Othegraven sonderlich gekümmert. Und doch ist er einer unserer besten deutschen Meister, deutsch auch — und da liegt des Rätsels Lösung — in der abseitigen Art seines Schaffens. Othegraven kommt nämlich vom Volksliede her, und es ist noch gar nicht lange, daß das bei uns eine Nummer hat. Zwar hatte Johannes Brahms mit seinen Volksliedbearbeitungen einen freundlichen Erfolg gehabt. Aber das galt doch im ganzen als ein Schritt nebenaus, wie ihn ein ernster Musiker aus einer Laune heraus wohl einmal tun durfte. Daß aber einer, und gar um jene Zeit, das Volkslied zum Fundament und Pfeiler seiner musikalischen Lebensarbeit machen könnte, der Gedanke war unvollziehbar. Und gerade das hat Othegraven getan. Die Folgen hätten sich ohne Prophetengabe voraussagen lassen. Am Volksliede handwerkerten schlecht und recht soviel Leute bescheidensten Grades herum, daß einer mehr kaum auffallen konnte, um so weniger, als man sowieso kaum hinsah. Auf diesem Felde waren ja anscheinend doch keine großen, entscheidenden Schlachten zu schlagen. Wirklich nicht? Es soll ein Würzburger Professor der Medizin gewesen sein, der seinen Hörern einmal gesagt haben soll: ,Wenn Sie etwas Neues aufbringen wollen, müssen Sie zu den Alten gehen.'

---

* Im Beduka-Verlag, Dillingen.

Der Satz gilt nicht nur für die Medizin. Wenn man ein Musterbeispiel dafür sucht, was das Zurückgehen auf den volkstümlichen Urgrund aller Musik auch heute noch — wie so vielfach in der Vergangenheit — für erneuernde Wirkungen haben kann, so braucht man nur an Othegraven zu denken. Er ist am Volksliede sozusagen zwangsläufig aus dem Kleinen ins Große gewachsen. Und wie den Altniederländern eine Volksliedmelodie Stoff und Grund genug war, um darüber und darauf die gotischen Dome ihrer Messen zu bauen, so führt das Volkslied Othegraven schließlich zu den architektonischen Kühnheiten seines ‚Marienlebens'* — auf andere Art zwar, wie nicht anders zu erwarten, aber doch aus demselben Geiste. Wie er zum Volksliede kam? Durch seine Lehrer Hiller und Rheinberger schwerlich. Vielleicht kommt man auf die rechte Spur, wenn man sich erinnert, daß sein Vater Louis von Othegraven der Präsident des bekannten Kölner Männergesangvereins war. Jedenfalls hatte Othegraven in dem Augenblicke sich selbst gefunden, als er das Volkslied fand. Mit Bearbeitungen für Männerchor fing es wohl an.** Dazu gehörte nun schon Entsagung, denn von allem, was nach Männerchor schmeckt, hält sich ein Komponist, der auf ‚Reputation' sieht, ängstlich fern. Um so dankbarer halten ihm dafür Tausende von Sängern die Treue, zum größten Teile Männer des schlichtesten Volkes, die durch ihn erst gelernt haben, sich dem Dunstkreise öder Liedertafelei zu entziehen und sich in anspruchsvolleren Höhen heimisch zu fühlen. Was diese, wie auch die Bearbeitungen für gemischten Chor in verschiedenster Besetzung von ähnlichen Arbeiten immer unterscheidet, ist die ganz eigene Art, in der sich Othegraven jedesmal in das Lied hineingefühlt hat und in der er vorbildlich geworden ist. Er zwingt dem Liede nichts auf, sondern horcht ihm ab, was in ihm steckt. Daher klingen seine Bearbeitungen immer leicht und frei, obschon er ungemein viel ‚Kunst' hinzugetan hat. Aber Kunst ist eben nicht Künstlichkeit. Die überaus feinen Beugungen der harmonischen Linie vermählen sich mit der starken und doch, man möchte fast sagen, versteckten Polyphonie der Einzelstimmen zu einer sich gegenseitig beleuchtenden und aufhellenden Einheit von geradezu unverbrauchbarem Reiz. Man sieht sogleich, daß da einer am Werke ist, dem alle Griffe der ‚großen' Kunst sehr wohl vertraut sind. Nun ist von Volksliedbearbeitungen zu einem Oratorium ein weiter Schritt, so weit, daß es scheinen möchte, daß die beiden miteinander überhaupt nichts zu tun haben könnten. Aber da ist das Chorwerk ‚Abend auf Golgatha' auf einen Text von Gottfried Keller für achtstimmigen gemischten Chor mit Orchester und der ‚Milchbrunnen' ein Idyll für gemischten Chor und Orchester auf ein Gedicht von Heinrich Seidel, die beide zeigen, daß Othegraven auch von einer anderen Seite her auf sein Ziel zusteuerte. Doch sind damit nur die beiden wichtigsten Werke genannt und alle anderen (etwa ‚Die schlafende Prinzessin', ein Märchenspiel, ‚Meine Göttin' für Bariton, Chor und Orchester, eine Reihe Klavierlieder, der achtstimmige Männerchor ‚Der Rhein und die Reben') außer acht gelassen. Wenn er aber auf diese Weise auch die Sicherheit der großen Form gewann, so bestand doch die oben erwähnte Schwierigkeit weiter, wenn auch um einige Grade vermindert. Man ist auch in der Tat erstaunt, wenn man, ohne das ‚Marienleben' zu kennen, auf dem Vorsatzblatte die Bemerkung liest, ‚Der Text ist ganz aus Volks- und Kirchenliedern zusam-

* Oratorium für Sopran- und Bariton-Solo, Chor und Orchester. (Verlag Tischer u. Jagenberg Köln-Bayenthal.)

** Eine leicht zugängliche Auswahl von ihnen findet man in dem sogenannten Kaiserliederbuch für Männerchor.

mengestellt; in der Musik sind teils die zu den Texten gehörenden Melodien, teils andere (was nicht heißen soll eigene. D. V.) verwendet worden'. Man erinnert sich, daß Othegraven in diesem Gedanken Vorläufer gehabt hat, die aber, gewollt oder ungewollt, im Liederspiel stecken blieben. Ein Oratorium aber erfordert anderes, erfordert vor allem große, weitgeschwungene Chöre, erfordert Verzahnung der Einzelheiten zu großen architektonisch gegliederten Flächen. Muß der Fall nicht hoffnungslos sein, da das Lied ja wesenhaft Kleinkunst ist, die der Großflächigkeit des Oratoriums geradezu widerstreitet? Es ginge, wenn das Lied aus seinem Kerne heraus zum Wachsen gebracht werden könnte, so daß es sich mit seinen Maßen ins Große streckte, aber in voller Natürlichkeit. Weder dürfte der Anschein eines verlegen wiederholungsseligen Aneinanderflickens, noch auch der eines erbarmungslosen Auseinanderzerrens entstehen. Das Lied als solches soll bestehen bleiben und in seiner Art nicht angetastet werden. Auf Grund dieser Voraussetzung probiert es der eine, und es wird ein Experiment, versucht es der andere, und es wird — ein Kunstwerk. Bei Othegraven ist ein Kunstwerk geworden. Es ist aber ungemein schwer, von dem ‚Wie' einen ungefähren Begriff zu geben. Man könnte als Vergleichspunkt etwa an die Choralkantaten Joh. Seb. Bachs denken, müßte aber gleich dazusetzen, daß die Verwandtschaft nur im gleichen Gedanken besteht, dagegen in der Form kaum eine solche nachweisbar ist. Nein, hier blühte aus jahrhundertealtem Boden eine neue Blume, die aus der Kraft des Alten, aber nach eigenen Gesetzen gewachsen ist. Der große, gehaltene Reichtum des geistlichen Liedes ist in ein neues Blatt geleitet, hat sich einen neuen eigenen Stil, eine neue Form erzwungen. Schon das Textbuch ist eine Kostbarkeit, ein Kunstwerk für sich. Othegraven hat es sich selber zusammengestellt, und den Dienst konnte ihm auch kein anderer leisten. Es ist auch nicht vorher als Ganzes dagewesen, sondern hat sich in und mit dem Ganzen gefügt. Was nämlich ursprünglich Liedbearbeitung sein sollte, schoß unter der Hand wie Kristall zu Kristall zum Organismus des Oratoriums zusammen. Das Leben rannte wieder einmal die Theorie über den Haufen, daß sie sich erst hinterher wieder auf sich selbst besinnen konnte. Ein ähnlicher Vorgang, wie er sich bei Pfitzners Kantate ‚Von deutscher Seele' wiederholte. Das Ganze teilt sich in ein Vorspiel (‚Anruf') und fünf Bilder, ‚Verkündigung', ‚Die hl. Nacht', ‚Abschied', ‚Golgatha', ‚Himmelfahrt'. Jedes von ihnen hat seinen eigensten Charakter, der ‚Anruf' voll herzandringender Flehentlichkeit, die ‚Verkündigung' voller ehrfürchtigen Staunens, ein jubelvolles Idyll ‚Die hl. Nacht', der ‚Abschied' inmitten brennendsten Leides doch so unendlich friedvoll und gehalten, ‚Golgatha' eine gedrängte Passion von erschütternder Eindringlichkeit und Größe, die ‚Himmelfahrt' schließlich in frühlingshafter Schöne von ruhig schwebender Seligkeit zu ekstatisch strahlender Inbrunst schwingend, letztlich alles in das eine Gefühl und in die eine Bitte hineinreißend: ‚Maria, Mutter, reine Maid, erbarme dich der Christenheit. Nimm du die Seel' in deine Hand und führ' sie in deines Kindes Land!' Man merkt, das ist derselbe Boden, auf dem die Madonnen der Altkölner Malerschule gewachsen sind. Die oratorische Literatur der letzten drei Jahrzehnte hat nichts hervorgebracht, was sich Othegravens ‚Marienleben' an die Seite stellen ließe. Man muß schon auf Cäsar Francks ‚Seligpreisungen' (1880) und auf Edgar Tinels ‚Franziskus' (1888) zurückgehen, wenn man ihm eine Nachbarschaft geben will. Wird man dem Werke einmal auf einem unserer Akademikertage begegnen? Wird man sich auch sonst überall da seiner annehmen, wo es zuerst auf Entgegenkommen und Verständnis rechnen

darf — als modernes, doch nicht ultraviolettes Opus hat es keine Schwierigkeiten, die für einen gut geschulten Chor unüberwindlich wären* —, oder soll es auch hier wieder so sein, daß der Lebende solange Unrecht hat, bis er — tot ist?

Johannes Hatzfeld.

* Von der ‚Hl. Nacht' ist im Verlage von Tischer u. Jagenberg, Köln=Bayenthal, auch eine Bearbeitung für Chor und Orgel einzeln erschienen.

Unsere Kunstbeilagen

Sie sind diesmal im engsten und weiteren Sinne Klopstock gewidmet. Die ausgewählten Bildnisse gehören zu den weniger bekannten. Das Bild des dreiunddreißigjährigen Dichters ist ein Stahlstich des Joh. Mart. Bernigeroth (1757) und ist besonders reizvoll durch die kecke und frische Haltung, die diejenigen überraschen wird, die Schwärmerisches in dem jugendlichen Messiasdichter vermuteten. Das ist der Klopstock, der Schwimmen und Schlittschuhlaufen unter den geistigen Menschen seiner Zeit als stählende Übung in Aufnahme gebracht hat. Wir verdanken das Bild der Münchner Universitätsbibliothek, deren reiche Porträtschätze durch einen ikonographischen Handkatalog benutzbar gemacht sind. — Das Bild von Anton Hickel ist aus dem Jahre 1798, stellt also den 74jährigen Dichter dar und spricht durch Haltung und Gebärde ebenso wie durch den willensmäßig gestrafften Ausdruck der Züge. — Die zeitgenössischen Illustrationen zu Klopstocks Messias, z. B. die von Füger, sind akademisch schwunglos und ohne künstlerische Bedeutung. Aber der Rhythmus und die Bewegung seiner Empfindung schwingen in anderen gleichzeitigen, von seiner Dichtung zwar unabhängig, jedoch aus dem gleichen Geist entstandenen Werken der damaligen Barock- und Rokokokunst. Insofern die Rokokokunst ungreifbare, grenzenlose, von keiner lastenden Form mehr gehemmte Räume schafft, berührt sie sich mit dem Klopstockschen Unendlichkeitsdrang; insofern sie, wie in Frankreich, als Ausdruck einer schon müde und leicht ironisch-skeptisch gewordenen Gesellschaft, dem Spielerischen huldigt, bleibt ihr die gläubige Jugendlichkeit und Naivität der Klopstockschen Muse fremd. Aber die Kunst des deutschen Rokoko hatte Meister, die, wäre ihnen die Aufgabe geworden, den ‚Messias' zu illustrieren, kongeniale Bilder geschaffen hätten, Bilder wie jene Rötelzeichnung des Philipp Hieronymus Brinckmann (geb. zu Speier 1709, gest. zu Mannheim 1761), die die Vision einer Himmelfahrt festhält, worin ‚mit dem gewaltigen Aufrauschen des Raumes das Vereinzelte zum Einklang' gezwungen ist. Wir entnehmen das Bild einer sowohl durch ihre Reproduktionen wie durch den ausführenden Text von Martin Weinberger ausgezeichneten Publikation des Delphin-Verlags München: ‚Deutsche Rokokozeichnungen', die in einer Bändefolge: ‚Die Zeichnung', den fünften Band der ersten Reihe: ‚Die Deutschen' bildet, und die der Aufmerksamkeit unserer Leser empfohlen sei. —

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.

Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst · Herausgegeben von Karl Muth

Elftes Heft 1923/1924 * Einundzwanzigster Jahrgang

August

Jos. Kösel'sche Buchhandlung München u. Kempten


Aber Baron
wo haben Sie Ihre Kultur?
Solche Zigaretten bieten Sie mir an!
Der Kulturmensch raucht nur Zigaretten
von
Conrad Jaeger,
Hamburg, Deichstr. 18.

Ruth Schaumann / Zeichnung



Das Erstarken der bischöflichen Gewalt

Von Karl Neundörfer

Am 18. Januar 1924 hat Papst Pius XI. an den Klerus und die Gläubigen Frankreichs ein Rundschreiben gerichtet, das mit den Worten: ‚Maximam gravissimamque' beginnt und ‚de consociationibus dioecesanis', von den Diözesanvereinigungen, handelt.* Durch diese Diözesanvereinigungen soll die katholische Kirche Frankreichs eine neue, vom Staat anerkannte Ordnung erhalten, nachdem die alte des Konkordats durch die Trennung von Staat und Kirche im Jahre 1905 ihre Geltung verloren hatte. Diese Neuordnung ist nicht nur für Frankreich, sondern für die ganze katholische Welt von Bedeutung. Stellt sie doch einen Markstein in der Entwicklung des neueren katholischen Kirchenrechts dar, wie es auch anderwärts unter der Trennung von Staat und Kirche sich bereits ausgebildet hat und mit dieser Trennung immer weitere Geltungsgebiete zu gewinnen scheint.

Das Neue und Bedeutsame dieser Diözesanvereinigungen ist nur auf dem Hintergrund der kirchenpolitischen Ordnung zu verstehen, wie sie während des 19. Jahrhunderts in Frankreich und ganz ähnlich in den meisten anderen europäischen Staaten herrschte. Diese Ordnung beruhte für Frankreich auf dem Konkordat zwischen Papst Pius VII. und Napoleon vom 10. September 1801 sowie auf den Gesetzen und Verordnungen, welche im Anschluß, vielfach aber auch im Widerspruch zu dem genannten Konkordat von der französischen Staatsgewalt einseitig erlassen worden waren.** Diese ganze Gesetzgebung stand unter dem Zeichen einer starken Bindung der hierarchischen Gewalt und einer weitgehenden Abhängigkeit der Kirche vom Staate. In dem Konkordat war die Ernennung aller Bischöfe dem ersten Konsul bzw. der französischen Regierung zugestanden und den Bischöfen ein Eid auferlegt, der sie nicht nur zu Gehorsam und Treue gegenüber der republikanischen Regierung, sondern auch zur Anzeige aller Machenschaften gegen diese Regierung, die ihnen zu Gehör kommen sollten, verpflichtete. Auch sollten die Bischöfe nur im Einverständnis mit der Regierung Pfarrer ernennen und sich in der Übung des Kultus ‚an die Polizeiverordnungen halten, welche die Regierung im Hinblick auf die öffentliche Ruhe für notwendig erachten wird'. Diese Berechtigung zu ‚Polizeiverordnungen im Hinblick auf die öffentliche Ruhe' wurde aber von der Regierung in einem Sinne ausgelegt, der ganz gewiß vom Papste nicht zugestanden worden war. Durch die sogenannten ‚Organischen Artikel', die mit dem Konkordat veröffentlicht wurden, wie durch spätere einseitige Staats-

---

* Acta Apost. Sedis XVI. (1924), Nr. 1.

** Diese ganze Konkordats- wie die spätere Trennungsgesetzgebung Frankreichs ist neuerdings im Anhang des Buches von Abbé Ferd. Renaud: ‚Les assocciations diocésaines: Étude sur le statut de l'église en France.' (Paris, Dunod Editeur 1923) vollständig abgedruckt.

gesetze wurde die ganze Amtstätigkeit von Papst und Bischof, Pfarrer und geistlichem Lehrer mit einem Netz von Verordnungen umsponnen, die vom äußersten Mißtrauen eingegeben waren. Es wurde staatliche Genehmigung gefordert für alle römischen Kundgebungen und Entscheidungen, für allgemeine Konzilien wie für Provinzial- und Diözesansynoden, für die Einführung von Festen und die Einrichtung von Hauskapellen, für das Läuten von Glocken und die Festsetzung von Stolgebühren. Es wurde gegen die geistlichen Amtsträger Beschwerde an den Staatsrat gestattet gegen alles, was als Überschreitung der geistlichen Amtsgewalt und als Angriff gegen französische Gesetze, gegen ‚die Freiheiten und Gewohnheiten der gallikanischen Kirche' und als ‚willkürliche Störung des Gewissens der Bürger' erscheinen konnte. Damit war weltlichen Eingriffen selbst in die persönliche Seelsorge Tür und Tor geöffnet. Insbesondere aber wurde die kirchliche Vermögensverwaltung in Pfarrei wie in Diözese unter eine peinliche Staatsaufsicht gestellt, ja im wesentlichen direkt von Laienorganen übernommen, auf deren Zusammensetzung die Hierarchie so gut wie keinen Einfluß hatte. Die ‚Fabrikräte' bestanden mit Ausnahme des Vorsitzenden aus Laien. Sie waren zum erstenmal halb von der Regierung und halb von dem Bischof ernannt worden und erneuerten sich dann durch Zuwahl, ohne daß Bischof bzw. Pfarrer dabei ein Vorschlags- oder Genehmigungsrecht gehabt hätten. Sie bildeten aus ihrer Mitte einen Verwaltungsausschuß, dem nicht nur Voranschlag und Rechnungslegung, sondern die Verfügung über alle Gelder, die Gestattung irgendwelcher Sammlungen, die Anschaffung von Gegenständen für den Gottesdienst, die Wiederherstellungen von Schäden im Gotteshaus, die Anstellung von Kirchendienern, ja sogar die Berufung von Predigern übertragen worden war. Als Gegenleistung für diese weitgehenden Rechte auf dem Gebiet der kirchlichen Verwaltung gewährten Staat bzw. Gemeinde den Bischöfen und Pfarrern Wohnung und Gehalt und übernahmen die großen Wiederherstellungen an den Kultusgebäuden.

Diese ganze öffentliche Organisation des Kultus wurde durch das Gesetz über die Trennung von Staat und Kirche vom 9. Dezember 1905 beseitigt. An ihre Stelle sollten private Kultusgenossenschaften treten, für welche das Trennungsgesetz eingehende Vorschriften enthielt. Darnach sollten solche Genossenschaften sich bilden, ‚pour subvenir aux frais, à l'entretien et à l'exercice public d'un culte'. Mitglieder mußten sie je nach der Größe der Gemeinden mindestens 7—25 haben. Sie sollten sich bilden ‚en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice', waren aber sowohl was Aufbau wie Tätigkeit angeht, einschneidenden gesetzlichen Bestimmungen unterworfen. Diese gestatteten allen Mitgliedern freien Austritt nach Begleichung ihrer statutarischen Beiträge, verpflichteten die Leiter der Genossenschaft wenigstens jedes Jahr einmal der Generalversammlung die ganze Finanzgebarung und gesetzlich geregelte Güterverwaltung zu unter-

breiten, unterstellten außerdem die Genossenschaft einer staatlichen Finanzkontrolle, schränkten ihre Tätigkeit streng auf die Kultusübung ein, versagten ihnen jede öffentliche Unterstützung, gewährten ihnen nur bestimmte Einnahmen, begrenzten die Höhe wie die Zweckbestimmung ihrer Reservefonds und erklärten in allen Streitfragen hinsichtlich der Vermögensverwaltung den Staatsrat für zuständig. Solchen Kultusgenossenschaften sollten die seither von der Kirche besessenen Güter mit Ausnahme der vom Staat herrührenden übertragen, die Nutznießung der im öffentlichen Eigentum befindlichen Kirchen gewährt und auch Freiheit von gewissen öffentlichen Abgaben zugestanden werden.

Das französische Trennungsgesetz wurde bekanntlich durch Pius X. in seinem Rundschreiben ‚Vehementer nos' am 11. Februar 1906 verworfen und die Bildung von Kultusgenossenschaften im Sinne dieses Gesetzes durch das Rundschreiben ‚Gravissimo officii' vom 10. August 1906 verboten.* Maßgebend für diese Stellungnahme des Heiligen Stuhles war vor allem der Umstand, daß bei den Kultusgenossenschaften des Trennungsgesetzes die unveräußerlichen Rechte der Hierarchie nicht gesichert erschienen. Die kanonische Stellung der Hierarchie war zwar auch in dem französischen Konkordatsrecht wie in dem gleichzeitigen Staatskirchenrecht der anderen europäischen Länder, insbesondere auch Deutschlands, nicht in vollem Umfang anerkannt. Wie wir sahen, waren die Bischöfe tatsächlich sehr weitgehenden Beschränkungen in der Leitung ihrer Diözese, namentlich in vermögensrechtlicher Hinsicht, unterworfen. Doch war dadurch die Stellung der Hierarchie nicht grundsätzlich angetastet. Vielmehr ruhte dieses ganze Staatskirchenrecht auf der offiziellen Anerkennung von Papst, Bischof und Pfarrer als der verfassungsmäßigen Leiter der Kirche.** Das ist es, was der Papst vor allem an dem französischen Trennungsgesetz vermißte. Er führte ein Wort des hl. Cyprian an, wonach ‚die Kirche auf den Bischöfen ruht und ihr ganzes tätiges Leben durch diese gelenkt wird'. Entgegen diesen Grundsätzen übergehe das Trennungsgesetz die Hierarchie völlig mit Stillschweigen, übertrage die Verwaltung und den Schutz des öffentlichen Kultus einer weltlichen Personenvereinigung und unterstelle diese noch dazu in allen Streitfragen dem Staatsrat. ‚Die Kultusgenossenschaften werden also gegenüber der bürgerlichen Gewalt in einem solchen Abhängigkeitsverhältnis sich befinden, daß die kirchliche Behörde offenbar über sie keine Autorität haben wird.' Aus diesen Befürchtungen heraus verbot der Papst auch jeden Versuch, eine Art von Vereinigungen zu bilden, welche die gesetzlichen Bestimmungen über die Kultusgenossenschaften mit den kanonischen Vorschriften der Kirche in Einklang

* Die Texte dieser Rundschreiben bei J. Sägmüller: ‚Die Trennung von Staat und Kirche.' (Mainz 1907.)

** Vgl. den Aufsatz des Verfassers über ‚Französische Kultusvereine und preußische Kirchengemeinden' in ‚Arch. f. kath. Kirchenrecht', Bd. 97 (1917), S. 409 ff.

zu bringen suchten. ‚Wenn das Gesetz bleibt, wie es ist, so erklären wir, daß es keinesfalls erlaubt ist, diese andere Art von Vereinigungen zu bilden, so lange es nicht in einer gesetzlichen und sicheren Weise festgestellt ist, daß die göttliche Verfassung der Kirche und die unabänderlichen Rechte des römischen Papstes und der Bischöfe wie ihre Gewalt über die der Kirche notwendigen Güter, besonders über die heiligen Gebäude, in diesen Vereinigungen vollständig sichergestellt sind.'

So wahrte die Kirche in Frankreich den Geist ihrer Verfassung selbst unter Preisgabe ihres Vermögens. Fast zwanzig Jahre lebte sie seitdem in Armut und kämpfte sie beharrlich um die staatliche Anerkennung ihres hierarchischen Prinzips. Und dieser Kampf blieb für sie siegreich, ja führte in den nun vom Papst genehmigten Diözesanvereinigungen zu einer auch staatlich anerkannten Organisation der kirchlichen Verwaltung, welche der kirchlichen Hierarchie mehr Rechte gibt, als sie solche seit Jahrhunderten in Frankreich besessen hat. Schon alsbald nach Erlaß des Trennungsgesetzes sah sich die französische Regierung genötigt, der tatsächlichen Rechts- und Machtstellung dieser Hierarchie Rechnung zu tragen. Die Katholiken bildeten, den Weisungen des Papstes folgend, keine Kultusgenossenschaften, denen nach dem Gesetz doch ausschließlich die Nutznießung der Kirchen und die Organisation des öffentlichen Kultus vorbehalten war. Man wollte aber seitens der französischen Regierung die Kirchen nicht schließen und den katholischen Kultus nicht verbieten. So gestattete man durch das Gesetz vom 2. Januar 1907, daß die öffentliche Kultusübung nicht nur durch Kultusgenossenschaften des Trennungsgesetzes, sondern auch durch Vereinigungen gemäß dem allgemeinen Vereinsgesetz von 1901 sowie durch Versammlungen auf Grund des allgemeinen Versammlungsrechtes von 1881 geordnet und gesichert werde. Solche Versammlungen konnten danach auf private Initiative einberufen, mußten aber der staatlichen bzw. kommunalen Behörde vorher angezeigt werden. Da der Heilige Stuhl auch diese Anzeige verbot, schaffte das Gesetz vom 28. März 1907 die Anzeigepflicht für öffentliche Versammlungen überhaupt ab. Die Kultusdiener konnten so von sich aus, ohne staatliche Genehmigung oder Behinderung, öffentlichen Gottesdienst abhalten. Und es wurden ihnen dafür auch die seither für den Gottesdienst bestimmten Gebäude zur Verfügung gestellt. Das Gesetz vom 2. Januar 1907 sah vor, daß auch bei Fehlen von gesetzlichen Kultusgenossenschaften die Kultusgebäude samt dem Mobiliar den Kultuszwecken nicht entfremdet werden dürften und außer an Vereinigungen auch an einzelne Kultusdiener zum unentgeltlichen Gebrauch überlassen werden sollten.

Auf dieser Rechtsgrundlage beruhte seither die Ausübung des katholischen Kultus in Frankreich. Sie machte den Bischof bzw. Pfarrer im Genuß der Kultusgebäude wie in der Abhaltung von Kultusversammlungen völlig unabhängig von der staatlichen Behörde wie von Laienvereinigungen und sicherte in dieser Hinsicht vollkommen die hierarchische Ordnung der

Kirche. Damit war aber nur eine der Fragen gelöst, welche das Trennungsgesetz für die französische Kirche aufgeworfen hatte: die Frage der Organisation des Kultus. Offen blieb die andere nach der juristischen Anerkennung des kirchlichen Eigentums und damit nach der dauernden Sicherung der kirchlichen Bedürfnisse. Es mußten neue Kirchen gebaut, Bischofs- und Pfarrhäuser erworben, Seminare errichtet und Fonds für die verschiedenen kirchlichen Zwecke gesammelt werden. Da die Kirche nach Ablehnung der Kultusgenossenschaften nach staatlichem Recht selbst nicht mehr eigentumsfähig war, versuchte man auf verschiedenen Umwegen diese für das Leben der Kirche notwendigen Güter rechtlich zu sichern: durch Privatgesellschaften, Vereine nach gemeinem Recht, Berufssyndikate oder vorgeschobene Einzelpersonen. Diese Wege erwiesen sich aber alle als mehr oder weniger unsicher, kostspielig oder gerade vom kanonistischen Standpunkt aus bedenklich.* So drängten unabweisbare Bedürfnisse des kirchlichen Lebens zu einer Verständigung mit dem Staate. Und die politischen Verhältnisse kamen einer solchen Verständigung entgegen. Im Krieg war die Regierung auf die Unterstützung der Katholiken angewiesen und gliederten diese sich auch völlig der inneren Einheitsfront ein. Die Wahlen vom 16. November 1919 brachten eine rechtsgerichtete Mehrheit, die am 30. November 1920 die Wiederherstellung der französischen Gesandtschaft beim Vatikan beschloß. Damit war der Weg zu Verhandlungen in dieser Frage zwischen Rom und Paris gebahnt. Diese setzten auch alsbald ein und führten nach dreieinhalbjährigem wechselvollem Verlauf** zu der Verständigung, die dem eingangs erwähnten Schreiben Pius' XI. vom 18. Januar 1924 zugrunde liegt.*** Nach einem Rückblick auf das Trennungsgesetz und seine kirchliche Verurteilung, auf das heroische Verhalten der französischen Priester und Gläubigen in den darauf folgenden schweren Jahren, auf die gegenwärtige Lage der französischen Kirche und auf den Gang der Verhandlungen erklärt darin der Papst, daß die jetzt in Frage stehenden Diözesanvereinigungen etwas anderes seien als die Kultusgenossenschaften des Trennungsgesetzes, und daß unter den inzwischen wesentlich veränderten Verhältnissen die unveräußerlichen Rechte der kirchlichen Hierarchie wenigstens dem Wesen nach durch sie gesetzlich gesichert seien. Er erlaubt und empfiehlt daher versuchsweise die Bildung solcher Diözesanvereinigungen, wiederholt jedoch gleichzeitig ausdrücklich die Verurteilung des Trennungsgesetzes und des Grundsatzes der Laïzität des öffentlichen Lebens, auf dem dieses Gesetz beruht.

Die so vom Papst genehmigten Diözesanvereinigungen sind juristisch betrachtet Kultusgenossenschaften auf Grund des Trennungsgesetzes von

* Näheres darüber bei Renaud a. a. O. S. 9 ff.

** Vgl. darüber die Ausführungen von Yves de la Brière in ‚Etudes', 61. Jahrgang (1924), Nr. 3 und 5.

*** Text und eingehende Würdigung dieses Rundschreibens auch in ‚Revue apologétique', 19. Jahrgang (1924), Nr. 426—428.

1905. Sie unterscheiden sich aber doch in wesentlichen Punkten von den einst durch Pius X. verurteilten Genossenschaften. Diese Genossenschaften von 1905 hatten nämlich die gesetzliche Aufgabe, nicht nur die Unterhaltung, sondern auch die Ausübung des Kultus zu tragen und zu sichern; und nur solche Genossenschaften sollten nach dem Gesetz von 1905 einen Kultus öffentlich ausüben dürfen. Wir sahen, wie infolge des kirchlichen Widerstandes diese Bestimmung in dem Gesetz von 1907 fallen gelassen und sowohl die Abhaltung des Gottesdienstes wie die Benutzung der Gotteshäuser auch ohne Kultusgenossenschaften den Kultusdienern gestattet wurde. Die neuen Diözesanvereinigungen konnten so die Ausübung des Kultus vollständig aus ihrem Wirkungskreis ausschalten und sich allein auf finanzielle Aufgaben beschränken. Damit fiel ein Hauptbedenken gegen die Kultusgenossenschaften von 1905, nämlich die Befürchtung, daß sich eine Versammlung von Laien in die geistliche Leitung der Gemeinde bzw. Diözese einmischen könne.

Aber auch bei bloß finanziellen Aufgaben konnten die Kultusgenossenschaften die kanonische Leitung der Kirche beeinträchtigen, wenn sie für jede Pfarrei errichtet werden mußten. Die beschränkte Auswahl an zuverlässigen Mitgliedern und die größere persönliche Reibungsfläche zwischen Klerus und Laien in den Pfarreien, namentlich in den kleineren, gaben mit Grund zu Bedenken in dieser Hinsicht Anlaß. Das Trennungsgesetz von 1905 verlangte aber Kultusgenossenschaften für dieselben Bezirke, für welche bis dahin Organe der öffentlichen Kirchenverwaltung bestanden hatten, d. h. für die Diözese und für die einzelnen Pfarreien. Nur an die so abgegrenzten Genossenschaften sollten die Güter der seitherigen Kirchenfabriken übergehen. Diese Rücksicht auf die Erwerbung der früheren Kirchengüter fiel nun für die neuen Diözesanvereinigungen weg, da die Kirchengüter schon 1906 mangels gesetzlicher Kultusgenossenschaften vom Staat eingezogen worden waren. Man konnte so jetzt von Pfarrgenossenschaften vollkommen absehen und sich für die ganze Diözese auf eine einzige Vereinigung beschränken.

In den Statuten, welche der Papst für solche Diözesanvereinigungen nun genehmigt hat, ist alles in die Hand des Bischofs gelegt. Die Vereinigung wird nach Artikel 1 zwischen dem Bischof und einer Anzahl von Personen geschlossen. Diese können an sich sämtlich Geistliche sein. Ihre Zahl braucht 30 nicht zu übersteigen. Die Vereinigung hat ihren Sitz in der Bischofsstadt und im Bischofshaus. Sie hat zum Zweck, ‚für die Kosten und für die Unterhaltung des katholischen Kultus zu sorgen, unter der Autorität des Bischofs, in Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl und im Einklang mit der Verfassung der katholischen Kirche. Die Tätigkeit der Vereinigung wird durch die Statuten im Einklang mit den kanonischen Gesetzen geregelt. Im Fall von Schwierigkeiten wird der Vorsitzende der Vereinigung den Heiligen Stuhl benachrichtigen‘ (Art. 2). ‚Jede Einmischung in die Organisation des Gottesdienstes, in die geistliche Ver-

waltung der Diözese, im besonderen in die Ernennung und Versetzung der Glieder des Klerus, ebenso wie in die Leitung, den Unterricht und die geistliche Verwaltung der Seminarien ist der Vereinigung ausdrücklich untersagt' (Art. 3). Die Vereinigung besteht aus dem Bischof, aus stimmberechtigten ordentlichen und nur beratenden Ehrenmitgliedern. Der Bischof ist der Vorsitzende des Verwaltungsrates, der Generalversammlung und der ganzen Vereinigung (Art. 5). Niemand kann Mitglied werden, weder ordentliches noch Ehrenmitglied, wenn er nicht vom Bischof im Einverständnis mit dem Verwaltungsrat vorgeschlagen und dann auf der Generalversammlung mit Stimmenmehrheit gewählt ist (Art. 7). Jede kirchliche Strafe oder Zensur, welche gegen ein Mitglied der Vereinigung ausgesprochen und bekanntgegeben ist, zieht ohne weiteres dessen Ausschluß aus der Vereinigung nach sich (Art. 8). Der Bischof ist nicht als Person, sondern als Amtsinhaber Leiter der Vereinigung. Er kann darum seine Rechte auch durch einen von ihm aus den Mitgliedern der Vereinigung gewählten Stellvertreter ausüben lassen. Bei Sedisvakanz tritt ohne weiteres der Verwalter der Diözese an seine Stelle (Art. 9). Die vier Mitglieder des Verwaltungsrates werden auf Vorschlag des Bischofs gewählt; von ihnen muß einer Generalvikar, ein anderer Domherr sein (Art. 10). Über das Einkommen der Vereinigung (Mitgliederbeiträge, Kollekten, Gebühren, Zinsen, Mieten) verfügt der Bischof frei im Rahmen der Aufgabe der Vereinigung (Art. 18). Die Generalversammlung der ordentlichen Mitglieder, welche jedes Jahr wenigstens einmal zusammentritt (Art. 12), beschließt auf Bericht einer Kontrollkommission nur über die Ordnungsmäßigkeit der Rechnungsführung und nimmt Kenntnis von der finanziellen Lage der Vereinigung (Art. 20). Auf die eigentliche Verwaltung des Kirchengutes ist sie ohne Einfluß. Über andere Gegenstände als über jene Rechnungslegung kann die Generalversammlung nur beraten, wenn sie vom Bischof ausdrücklich dazu aufgefordert ist (Art. 16). ‚Die Vereinigung kann keinerlei Änderung an den gegenwärtigen Statuten einführen, welche mit der Verfassung der katholischen Kirche unvereinbar ist. Andere Änderungen müssen der Generalversammlung durch den Bischof im Einklang mit dem Verwaltungsrat vorgeschlagen werden' (Art. 21). Da der Bischof das einzig mögliche Haupt der Vereinigung ist, kann er durch seinen Rücktritt jederzeit die Auflösung der Vereinigung bewirken. Im Fall einer solchen Auflösung wird das Vermögen einer neuen Vereinigung übertragen, welche durch den Bischof oder seinen gesetzlichen Stellvertreter eingerichtet ist (Art. 23).

Diese Statuten sind derart hierarchisch, daß Bedenken erhoben wurden, ob sie überhaupt noch als Statuten einer ‚Vereinigung' gelten könnten.* Das französische Vereinsrecht wie auch das Recht der Kultusgenossenschaften läßt aber in dieser Hinsicht genügend Freiheit. Die vom Papst

* Vgl. Renaud a. a. O. S. 49.

genehmigten Statuten wurden durch den französischen Staatsrat (die vereinigten Kammern) auf das Gutachten von drei angesehenen französischen Rechtsgelehrten hin für durchaus legal erklärt. Pius XI. beruft sich in seinem Rundschreiben ausdrücklich darauf und sieht dadurch die von Pius X. geforderte gesetzliche Sicherstellung der hierarchischen Ordnung gewährleistet.

Damit ist dem Bischof in der rechtlichen Ordnung der kirchlichen Verwaltung dieselbe beherrschende Stellung gesichert, die er in der freien Organisation der französischen Katholiken schon bald nach dem Trennungsgesetz gewann.* Der Versuch Leos XIII., die französischen Katholiken zum Schutze der Kirche politisch zu einigen, war gescheitert. Gerade das Trennungsgesetz ließ über die politische Ohnmacht der Katholiken keinen Zweifel aufkommen. Andererseits verlangte gerade die durch dieses Gesetz geschaffene Lage eine Zusammenfassung aller gläubigen Kräfte zum Neuaufbau der französischen Kirche. Pius X. gab daher 1909 den französischen Katholiken neue Weisungen für eine Einigung auf rein religiösem Boden. In einer Kundgebung des kirchlichen Amtsblattes der Diözese Reims heißt es darüber: ‚Die Organisation der katholischen Kräfte nach Diözesen auf Grund eines ausschließlich und rein religiösen Programmes durch Zusammenschluß aller Katholiken und aller ehrlichen Leute, die dieses Programm annehmen, um den Bischof und unter seiner Leitung, das war und das ist die Parole des Heiligen Stuhles.' So bildeten sich überall ‚Unions diocésaines' zum Schutze und zur Belebung des katholischen Lebens. Dieselben suchten einerseits die gläubigen Laien zur tätigen Teilnahme am kirchlichen Leben heranzuziehen, forderten aber auf der anderen Seite eine straffere kirchliche Disziplin unter der Autorität des Bischofs. So heißt es in einer Denkschrift, welche die Gründung der Diözesanvereinigung von Aire begleitete: ‚Jeder hat das Recht und die Pflicht, seine Gedanken in Vorschlag zu bringen, aber es geschehe mit der Bereitschaft, sich der Entscheidung derer zu unterwerfen, die berufen sind, ihn zu führen. Der Bischof muß in jedem Falle und über alle das letzte Wort haben.'

Diese Stärkung der bischöflichen Gewalt in Frankreich gliedert sich in eine allgemeine Entwicklungslinie des neueren katholischen Kirchenrechtes ein. Diese Linie tritt ebenso stark und bereits viel früher in den Vereinigten Staaten von Nordamerika auf.** Hier besteht eine Trennung von Staat und Kirche schon seit der Unionsverfassung von 1787. Danach entbehrt die Kirche auch jeder öffentlichrechtlichen Anerkennung und ist im privatrechtlichen Verkehr auf die Stiftungs- und

* Vgl. den Aufsatz des Verfassers ‚Zur Organisationsform der französischen Katholiken' in ‚Theologie und Glaube', 10. Jahrgang (1918), S. 144 ff.

** Vgl. K. Rothenbücher, ‚Die Trennung von Staat und Kirche' (München 1908), S. 157 ff., 180 ff.

Korporationsform angewiesen. Insoweit Kirchenvermögen in der Stiftungsform Rechtspersönlichkeit erlangt, ist die hierarchische Ordnung ohne weiteres gesichert. Aber auch bei der Korporationsform hat sich ebenso wie in Frankreich diese Ordnung vollständig durchgesetzt. In New-York z. B. können solche katholische Kultusgenossenschaften nur durch den Diözesanbischof, den Generalvikar, den Pfarrer und durch zwei Laien errichtet werden. Diese Laien werden aber nicht von der Gemeinde gewählt, sondern vom Bischof auf ein Jahr ernannt, und auch die Geistlichen stehen hinsichtlich Anstellung und Entlassung ganz zur Verfügung des Bischofs. Jede Handlung dieser Genossenschaft bedarf zu ihrer Gültigkeit der Zustimmung des Diözesanbischofs. Da so weder eine Laienversammlung, noch eine staatliche Behörde, noch eine vom Bischof unabhängige geistliche Stelle maßgebenden Einfluß auf die kirchliche Vermögensverwaltung hat, ‚ist tatsächlich der Bischof Herr des Kirchengutes in seiner ganzen Diözese — ein Zustand, der dem altchristlichen Eigentumsrecht des Bischofs am Kirchenvermögen nahekommt'.

Und Ähnliches bahnt sich auch **bei uns** an. Unsere Reichsverfassung kennt zwar nicht die Trennung von Staat und Kirche im amerikanischen und französischen Sinne. Nach Art. 135 bleiben die Religionsgesellschaften Körperschaften des öffentlichen Rechtes mit der Befugnis, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten Steuern zu erheben. Andererseits sind jedoch alle Religionsgesellschaften sowie Vereinigungen zur gemeinsamen Pflege einer Weltanschauung rechtlich vollkommen gleichgestellt und werden auch alle Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften abgelöst. Damit ist dem Wesen nach* doch eine Trennung von Staat und Kirche gegeben. Tatsächlich überläßt denn auch die Reichsverfassung die Ordnung des innerkirchlichen Lebens so völlig den Kirchen selbst, wie es bis jetzt nur in Ländern mit Trennung von Staat und Kirche durchgeführt wurde. ‚Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde.' Es ist diese Bestimmung bei uns bis jetzt noch nicht voll zur Auswirkung gekommen, da das Reich die nötigen Grundsätze für die Auseinandersetzung von Staat und Kirche noch nicht aufgestellt hat und dementsprechend auch die Einzelstaaten noch keine Ausführungsgesetze erlassen haben. Aber es steht wohl außer Zweifel, daß man dabei die Kirche organisatorisch und finanziell sich selbst überlassen, und daß dann auch bei uns die Entwicklungsrichtung auf eine Stärkung der bischöflichen Gewalt sich durchsetzen wird.

In dieser Erwartung bestärkt uns die Tatsache, daß diese Entwick-

---

* Über den Rechtsbegriff einer Trennung von Staat und Kirche vgl. die Ausführungen des Verfassers in ‚Arch. f. kath. Kirchenrecht', Band 89 (1909), Seite 270 ff.

lungsrichtung sich nicht nur in dem Kirchenrecht der Trennungsländer geltend macht, in denen die dortigen kirchenpolitischen Verhältnisse sie besonders begünstigen. Sie wird vielmehr auch von den innerkirchlichen und rein religiösen Reformkräften getragen, wie sie sich besonders in der Person und in dem Werk Pius' X. verkörpern. Bezeichnend hierfür ist die Stellung, welche das bischöfliche Amt in dem neuen Codex juris canonici einnimmt. Danach sind die Bischöfe als Nachfolger der Apostel und kraft göttlicher Einsetzung die ordentlichen und unmittelbaren Hirten ihrer Diözesen (can. 329 u. 334). Sie haben das Recht, ihre Diözesen sowohl in geistlicher wie in weltlicher Hinsicht mit gesetzgeberischer, richterlicher und durchführender Gewalt zu leiten (can. 335). Insbesondere sind sie auch die Verwalter des Kirchenvermögens in der ganzen Diözese. Der Diözesanverwaltungsrat, dessen sich der Bischof dabei bedienen soll, ist hinsichtlich seiner Zusammensetzung wie seiner Tätigkeit durchaus vom Bischof abhängig (can. 1519 u. 1520). In dieser Hinsicht bringt der Kodex allerdings kein neues Recht.* Aber er stärkt doch durch seine neue und scharfe Formulierung das schon seit dem Tridentinischen Konzil bemerkbare Bestreben nach ‚Beseitigung oder doch Milderung der durch das mittelalterliche Benefizialwesen und die zahlreichen Exemtionen bewirkten Dezentralisation sowie der damit verbundenen Übelstände' und nach ‚einer um die Bischöfe und durch sie um den Papst sich vollziehenden monarchischen Konzentration.'** Er zeigt darüber hinaus aber auch Ansätze einer neuen Erweiterung der bischöflichen Gewalt. Eine Reihe von Vollmachten, welche in dem seitherigen Recht als päpstliche galten und den Bischöfen nur zur Ausübung übertragen waren, werden jetzt als schlechthin bischöfliche betrachtet.*** Mit Hinsicht darauf fällt ein angesehener Kanonist das Urteil: ‚Es liegt diesen auf den ersten Blick vielleicht unscheinbaren Rechtsänderungen das Motiv zugrunde, die bischöfliche Regierung unabhängiger zu machen und ihre libera et plena potestas zu erhöhen.'†

So ist ein Erstarken der bischöflichen Gewalt im neueren katholischen Kirchenrecht unverkennbar. Und diese Tatsache erscheint uns hochbedeutsam. Sie macht nämlich die Bahn frei für eine weniger juristische und mehr religiöse Auffassung von Kirchenrecht und Kirchenverwaltung, wie sie die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte beherrschte. Auch in jenen ersten Jahrhunderten lag die Verwaltung der

* Vgl. U. Stutz, ‚Der Geist des Codex juris canonici' (Stuttgart 1918), S. 255 ff. und J. Sägmüller, ‚Lehrbuch des kath. Kirchenrechts', Band 1 (Freiburg 1914), S. 441 ff.

** Vgl. U. Stutz a. a. O. S. 209 f. und ‚Kirchenrecht' in ‚Holtzendorffs Enzykl. d. Rechtswiss.', 6. A. (1904), S. 864 f., 870.

*** Näheres bei Stutz, ‚Geist usw.', S. 272 und bei N. Hilling, ‚Die Bedeutung des C. j. c. für das kirchliche Verfassungsrecht' in ‚Arch. f. kath. Kirchenrecht', Band 99 (1919), S. 5 ff.

† N. Hilling a. a. O. S. 29.

Kirche durchaus in den Händen des Bischofs. Die Diözese war die einzige Gemeinde und der Bischof ihr Hirt. Und er war Hirt, d. h. Lenker, Richter, Verwalter als Priester. Das älteste Kirchenrecht kennt nicht die scharfe Scheidung von Weihe- und Regierungsgewalt, wie sie das Mittelalter ausgebildet hat. Die Apostel waren Künder des Wortes, Spender der Geheimnisse und Verwalter der Güter in der Kirche.* Und als man zur Entlastung der Apostel für die ‚Besorgung der Tische' sieben Männer wählte, nahm man nicht etwa im Verwaltungsfach erfahrene Beamte, sondern Männer ‚voll des Glaubens und des Heiligen Geistes'** und vertraute ihnen außer der Vermögensverwaltung und der Armenfürsorge auch den Dienst an der Eucharistie und die Predigt des Evangeliums an. Und auch als die Verfassung der Urkirche sich allmählich ausbildete und das bischöfliche Amt stärker hervortrat, blieb ‚Empfang und Verwaltung des Kirchengutes priesterliches Tun (Stellvertretung Gottes)'.*** Das Kirchengut war Opfergabe an Gott und für die Kirche. Es wurde bei oder doch im Zusammenhang mit der eucharistischen Feier gegeben und im Sinne dieses Mysteriums verwaltet und verwandt. Kirchenrecht war ganz geistliches Recht und Kirchengut ganz Gottes Gut. Diese Auffassung hat im Laufe der Geschichte sowohl durch Übergriffe der weltlichen sowie durch Mißgriffe der geistlichen Gewalt vielfach Schaden gelitten. Allzu innige Verbindung von Staat und Kirche bewirkte in mancher Hinsicht eine Verweltlichung von Kirchenrecht und Kirchenverwaltung. Die Trennung von Staat und Kirche hat bis jetzt noch überall im Sinne einer ‚Spiritualisierung des Kirchenrechtes' gewirkt.† Auch hier kann — wie schon des öfteren in der Geschichte der Kirche — die Nötigung von außen zu einer Erneuerung im Inneren führen.

* Apg. 4, 35—37; 5, 2; 6, 2.

** Apg. 6, 5.

*** R. Sohm, „Kirchenrecht", Band 1 (München 1923), S. 73, woselbst die näheren Nachweise.

† Rothenbücher a. a. O. S. 470.

Karl Liebknecht / Ein Versuch
Von Clemens Bauer

‚Nichts ist verkehrter, als den Grad wissenschaftlicher Einsicht in den Zusammenhang der Dinge aus der propagandistischen Argumentation einer Person zu entnehmen.‘ Liebknecht.

Die Umwandlung des Sozialismus aus einer utopistischen Theorie in eine politische Massenbewegung ist wesentlich ein Werk von Karl Marx. Eine propagandistische Auswertung seiner Geschichts- und Wirtschaftslehre ermöglichte erst die politische Organisation der Massen. Klassenkampf und Verelendungstheorie waren die Angelpunkte, und hier traf sich die von Marx entfesselte Bewegung mit der von Lassalle getragenen. Noch aber standen Staatsnegation und Staatswille gegeneinander. Die Gluthitze des bismarckschen Kampfes gegen den Sozialismus verschmolz die heterogenen Elemente im Zeichen kämpferischer Organisation und Agitation. Erst allmählich wuchs der deutsche Sozialismus aus der Haltung einer rein an der Theorie orientierten absoluten Opposition in die positive parlamentarisch-politische Arbeit hinein. Zunächst blieb die prinzipielle Staatsnegation bestehen, aber mit der Lösung der Frage Koalition oder Klassenkampf im Sinne positiver parlamentarischer Zusammenarbeit ward ihr viel von ihrer Schärfe genommen. Die Erkenntnis der Notwendigkeiten des staatlichen und nationalen Lebens innerhalb der Sozialdemokratie wuchs, die Entwicklung zum Staate hin vollzog sich mehr und mehr, besonders stark unter dem Gewicht der politischen Verantwortlichkeit nach dem Zusammenbruch des Reiches. Die revolutionär-ethischen Elemente der Marx'schen Lehre traten zugunsten der evolutionären zurück; der Klassenkampfgedanke erfuhr eine Verdrängung aus seiner bisherigen zentralen Stellung. Daneben lief eine Bewegung auf philosophische Unterbauung des Marxismus. Vorländer, Natorp und Renner versuchten vom Standpunkte des Neukantianismus aus eine erkenntnistheoretische Fundierung; eine von Plenge repräsentierte Richtung unternimmt eine Weiterbildung des Marxismus im Geiste Hegels. Die theoretische Arbeit Kautskys an der Marxschen Geschichtsphilosophie und noch mehr seine Anwendung der Theorie auf konkrete historische Phänomene kennzeichnet sich gleich der Franz Mehrings als eine mechanistische Vergröberung. Der reformistischen Bewegung in Theorie und Praxis scharf entgegen läuft die Arbeit der Radikal-Revolutionären, die in Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg Führer und Symbole gewannen. Aber auch sie fühlten die Notwendigkeit einer Durch- und Weiterbildung Marxens entsprechend der seither völlig veränderten geistesgeschichtlichen Situation. Dabei leistete Rosa Luxemburg mehr die Arbeit der Neubegründung und Fortführung der ökonomischen Theorie und Karl Liebknecht die der Soziologie.

Karl Liebknecht* vertrat den unbedingten Primat des Klassenkampfes.

---

* Dem vorliegenden Versuch liegen an Werken Liebknechts zugrunde: ‚Studien

Alle politischen Institutionen und Handlungen maß er nach ihrem Wert für die Förderung oder Hemmung des Klassenkampfes. Er verwarf jede Verschleierung und Milderung. Die Revisionisten unterschätzen die Schärfe des Gegensatzes zwischen Proletariat und Bourgeoisie, sie haben ein ‚wahres Gottvertrauen auf eine mystische Wunderkraft, genannt „Demokratie"', predigt er immer von neuem. Unermüdlich belehrt er die Massen ‚über das für die Arbeiterklasse aller Länder gegenüber dem Kapitalismus und den Regierungen aller Länder bei ihrer Rolle im dialektischen Geschichtsprozeß vorgeschriebene unbedingte Primat der Klassenscheidung gegenüber der nationalen und staatlichen Scheidung, d. h. über das Gebot, im proletarischen Befreiungskampf der aus ihrem Wesen organisch notwendig hervorwachsenden schichtweisen Gliederung der menschlichen Gesellschaft gegenüber ihrer von außergesellschaftlichen Ursachen veranlaßten vertikalen Sonderung den Vorrang einzuräumen'. Daraus ergibt sich auch seine Stellung zu Demokratie und Parlament. Soweit die Revisionisten die Demokratie als Hebel zur sozialistischen Gesellschaftsordnung betrachten und mit dem Mittel der Demokratie eine friedliche Entwicklung erhoffen, wird sie verworfen. Denn diese Demokratie ist eine bürgerliche, eine verfälschte, da trotz aller formalen politischen Gleichheit die ökonomische und soziale Abhängigkeit des Proletariats den herrschenden Klassen sachlich ein solch ungeheures politisches Übergewicht gibt, daß eine wirkliche Demokratie geradezu unmöglich wird. ‚Der Weg zur Demokratie führt über den Sozialismus, nicht aber der Weg zum Sozialismus über die sogenannte Demokratie.' Ebensowenig sieht Liebknecht im Parlamentarismus ein für die Verwirklichung des Sozialismus taugliches Prinzip. Das Parlament hat nur insofern reale Macht und Einfluß, als sie die von ihm vertretenen realen Mächte besitzen, denn auch

---

über die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung', 1922 aus dem Nachlaß herausgegeben von Dr. Morris (München, Kurt-Wolff-Verlag), die das vollständigste Bild seines Denkens und Einblick in seine Art zu produzieren geben; zum großen Teil noch im Rohbau, gedanklich noch nicht völlig durchgeformt. Ein halbwegs abgerundetes Bild seiner politisch-agitatorischen Arbeit geben seine von Julian Gumperz 1921 herausgegebenen ‚Reden und Aufsätze' (Verlag der Kommunistischen Internationale), die Proben aus allen seinen Abhandlungen und Flugschriften geben. Besonders noch heranzuziehen: ‚Das Zuchthausurteil', enthaltend die Akten und den Schriftwechsel des Hochverratsprozesses gegen Liebknecht (1919, Verlag der ‚Aktion'), und ‚Klassenkampf gegen den Krieg' (1919), ‚Militarismus und Antimilitarismus' (1907). Die für seine Jugendentwicklung wertvolle Arbeit A. N. Herlins, ‚Das Rechtssystem der Sozialdemokratie' 1894, an der er wesentlich mitbeteiligt war, konnte ich auf keiner Bibliothek erreichen. Für den Menschen Liebknecht sind wertvollste Quelle seine ‚Briefe aus dem Felde, aus der Untersuchungshaft und aus dem Zuchthaus', die Franz Pfemfert 1920 im Verlag der ‚Aktion' herausbrachte. Harry Schumanns Buch ‚Karl Liebknecht. Ein unpolitisches Bild seiner Persönlichkeit' (Carl Reißner, Dresden 1919) hat wertvolles, insbesondere für die Entwicklung Liebknechts wichtiges Material durch Konstruktion und Subjektivismen vollkommen unverwertbar gemacht.

soweit es selbst unmittelbar organisatorischer Machtfaktor ist, ist es doch der kontrollierte Repräsentant außerparlamentarischer Mächte; die wesentliche Macht des Parlaments liegt außerhalb des Parlaments und die parlamentarischen Parteien wirken aufeinander nur auf dem Umweg über die Einwirkung auf die außerparlamentarischen Mächte: ‚Das Reden zum Fenster hinaus gehört zum Wesen des Parlaments.' Für den sozialistischen Taktiker ist also das Parlament nur bis zu dem Grade von Wert, bis zu dem es eine Tribüne für ihn ist, um zu den Massen zu sprechen. Wo das nicht möglich ist, hat er ein anderes politisches Kampfmittel zu wählen. Zudem birgt alle sozialistische parlamentarische Tätigkeit ein schleichendes Gift in sich, indem sie nur allzuleicht ‚die zu wirklichem Kampf fähigen und bereiten Faktoren in tatenloses Gottvertrauen einwiegt, in stumpfe Gleichgültigkeit lullt, in ihrer Kampffähigkeit und Kampfbereitschaft lähmt'.

Instinktiv und mit hellsichtigem Haß erfaßt Karl Liebknecht alle Mächte und Faktoren, die mit formender Kraft in den gesellschaftlichen Organismus eingreifen und die Klassenscheidung zu überwinden suchen. Seine Staatsfeindschaft ist eine grundsätzliche und stets sich steigernde; denn im Staat erwächst ihm der stärkste Gegner. Er glaubt nicht an die Wandlungsfähigkeit der politischen Formen entsprechend den wirtschaftlichen und sozialen Machtverhältnissen in dem von Marx behaupteten Grade. Dazu ist der Staat viel zu sehr verselbständigt, eine riesenhafte und aufs äußerste komplizierte Maschine mit vielfältigen und bedeutsamen Funktionen geworden. Er wird auch in der Form der Demokratie zu leicht zum Instrument der herrschenden Klassen, ‚deren ureigene Interessen ihnen nur zur Sicherung ihrer Herrschaft gewisse Konzessionen an die beherrschten Klassen aufzwingen, die jedoch das Maß der politischen Kapazität dieser Klassen, ihres wirtschaftlichen Einflusses, durchschnittlich bei weitem nicht erreichen'. Das Wesen des nationalen Großmachtstaates sieht Liebknecht in seinem Machtwillen und seinem Expansionsdrang; seine innere Struktur drängt auf Verselbständigung des Staates zu einer in der Produktion sich möglichst selbst genügenden Wirtschaftseinheit. Alles staatliche Dasein und Wirken konkretisiert sich für Liebknecht im preußischen Staat. Art und Ansatzpunkte seines Kampfes gegen den preußischen Staat offenbaren seine tiefe Einsicht in dessen Wesen. Der zielklare politische Wille einer Dynastie hatte völkisch und wirtschaftlich heterogene Elemente zu einem festen Staatsgefüge zusammengeschweißt und zum Staatswillen erzogen. Das Heer, ein klassisch durchgebildeter Verwaltungsapparat und eine traditionsverwurzelte, unbestechliche Justiz bildeten die drei Grundpfeiler des Baues, der als lebendiges Kraftzentrum des neuen Reiches alle Bezirke des deutschen Daseins mit seinem Geiste durchdrang. Und gerade gegen diese Dreiheit richtet Liebknecht mit bewußter Schärfe seinen Kampf, dessen Schlagworte ‚preußische Verwaltungswillkür', ‚preußische Klassenjustiz' und ‚preußischer Militarismus' werden. Gegen die preußische Justiz wettert er von der Tribüne des preußischen Abgeordnetenhauses und des deutschen Reichstags in Reden von unerhörter Dauer, gegen die

preußische Justiz als die inkarnierte Klassenjustiz agitiert er in zahllosen politischen Versammlungen, ergießt er sich in flammenden Artikeln. Zum Herz- und Hauptstück des Kampfes gegen das Dreiklassenwahlrecht machte Liebknecht den Kampf um die Demokratisierung der Verwaltung, denn der Sinn dieses Kampfes sei ein reiner Machtkampf. Ohne eine Demokratisierung der Verwaltung, d. h. eine Lockerung ihrer straffen Ordnung und Loslösung von ihrer Tradition durch die Injektion proletarischer Elemente sei ein demokratisches Wahlrecht wirkungslos. ‚Es ist nicht wahr, daß in Preußen die Souveränität der Fürsten, wohl aber ist es wahr, daß die Souveränität der Verwaltung stabilisiert ist wie ein rocher de bronce; aber diesen Felsen wird das Proletariat untergraben und zu Fall bringen.‘ Dem Kampfe gegen das Heer, gegen den ‚Militarismus‘ galt zeit seines Lebens Liebknechts größte Energie. Mit einem unerhörten Fanatismus und in zielbewußter Zähigkeit machte er alle Kräfte gegen den ‚Moloch Militarismus‘ mobil, vorab stellte er die ganze proletarische Jugendbewegung in den Dienst des antimilitaristischen Kampfes. Theorie und Taktik dieses Kampfes bildete er mit raffinierter Psychologie durch. Der Militarismus sei durchaus keine reine Erscheinungsform der kapitalistischen Gesellschaft, sondern die elementare Lebensäußerung des nationalen, kulturellen und klassenmäßigen Selbsterhaltungstriebes jeder Gesellschaftsordnung. Im ‚preußisch-deutschen-bürokratisch-feudal-kapitalistischen‘ Militarismus sieht ihn Liebknecht in Reinkultur, wie er ein Staat im, ja überm Staat geworden ist. Da tritt er auf als Armee und als ein weit über die Armee herausreichendes Umklammerungssystem der ganzen Gesellschaft durch ein Netz von halb- und ganzmilitaristischen Institutionen. Indem er das ganze Volk mit militaristischem Geist durchtränkt, schwächt er das Klassenbewußtsein; als Armee wird er zum reinen Werkzeug des Klassenkampfes durch Streikbruch und offenen Kampf gegen den inneren Feind. Das einzige Mittel zur Paralysierung des militaristischen Geistes ist die planmäßige antimilitaristische Propaganda unter der Jugend, der Armee und den Angehörigen des Beurlaubtenstandes. Trotz alledem war Liebknecht kein grundsätzlicher Antimilitarist; klipp und klar erklärt er: ‚Wir sind Antimilitaristen als Antikapitalisten.‘ Einem proletarischen Militarismus, falls er sich als notwendig erwiese, stand er durchaus sympathisch gegenüber.

Liebknechts ganzes revolutionäres Kämpfertum mit all seinen Energien, sich selbst übersteigernd, entlud sich in seinem Kampf gegen den Krieg. Dämonischer Haß und alle Menschenliebe, derer sein Herz fähig war, einten sich zur lodernden Flamme. Mit dem vollen Einsatz seiner Persönlichkeit und seines Lebens und mit hinreißendem ethischem Pathos warf er sich dem Krieg entgegen. Sein unerschütterlicher Glaube an die Internationale war auch durch das Augusterlebnis von 1914 nicht gebrochen; er hielt die unklare Haltung der deutschen Sozialdemokratie, ihre Vernachlässigung des Grundsätzlichen, für schuld am Zusammenbruch der Internationale. Die ersten Kriegskredite bewilligte auch er, um nicht die Fraktionsdisziplin zu

brechen. Aber schon im September 1914 suchte er die internationale Fühlung wieder aufzunehmen und die Partei in ein kriegsgegnerisches Fahrwasser zu leiten. Es kam zu schweren Auseinandersetzungen in der Fraktion, die nach Liebknechts Sonderabstimmungen und Kreditverweigerungen vom 2. Dezember 1914 und vom 20. März 1915 mit seinem Ausschluß endeten. Im weiteren Verlauf seines Kampfes verfolgte Liebknecht im Reichstag die Taktik der kleinen Anfragen und Friedensinterpellationen, auf die Massen suchte er zu wirken durch die seit Ende 1915 erscheinenden 'Politischen Briefe' (Spartakusbriefe). Den Kardinalpunkt seiner Propaganda bildete die Kriegsschuldfrage. Die Vorbereitung und Durchführung von Streiks in der Rüstungsindustrie war sein Hauptziel. Er erkannte die breite Angriffsfläche des militärischen Systems zu einer Zeit, da es alle Lebensgebiete und Lebensäußerungen der Nation umfaßte, aus ihnen seine Kräfte schöpfen mußte: die Moral der Truppe war von der Heimat aus zu erschüttern, man brauchte nur die natürlichen ethischen Bande zwischen beiden auszunützen; jedes Gebiet war da lebenswichtig. Daß dabei der Zusammenstoß mit dem Staate kam, war klar, und Liebknecht hatte den festen Willen, ihn, selbst unter Einsatz seines Lebens, in sein Propagandasystem einzugliedern: am 1. Mai 1916 wurde er bei einer von ihm unternommenen Demonstration in Berlin auf dem Potsdamer Platz verhaftet, als Angehöriger der Wehrmacht vor dem Berliner Kommandanturgericht wegen versuchten Kriegsverrats unter Anklage gestellt, in erster Instanz zu 2½ Jahren Zuchthaus verurteilt, in zweiter Instanz vom Gouvernementsgericht, nachdem Liebknecht und der Gerichtsherr der ersten Instanz Berufung eingelegt, zu 4 Jahren und 1 Monat Zuchthaus und 5jährigem Ehrverlust. Liebknecht suchte mit allen Mitteln eine Anklage auf vollendeten Kriegsverrat zu erreichen, da auf vollendetem Kriegsverrat Todesstrafe stand und er als Märtyrer vollste moralische Wirkung zu erreichen hoffte. Sein ganzes Verhalten während des unter Ausschluß der Öffentlichkeit geführten Prozesses war eine leidenschaftliche Anklage: 'Ich bin hier, anzuklagen, nicht — um mich zu verteidigen, nicht Burgfrieden, sondern Burgkrieg ist für mich die Losung! Nieder mit dem Krieg! Nieder mit der Regierung!'

Mit allen Fasern hing der Zuchthaussträfling von Luckau am flutenden und gärenden Leben der Gegenwart. Bebend erlebt er alle sozialen und politischen Erschütterungen mit. Schwer lastet auf ihm das Gewicht des Freiheitsverlustes, seine ganze Kraft muß er zusammennehmen, um nicht zu zerbrechen. Sein Wille wächst ins Dämonische, alle seine reichen seelischen Kräfte verkümmern unter dem Gluthauch seines Fanatismus. So tritt er hinaus in die deutsche Revolution von 1918. Was er ersehnt, ist Wirklichkeit geworden. Für ihn gibt es nur mehr ein Vorwärtstreiben, dem Ideal entgegen. Da schwindet ihm der Blick für alle Realitäten, er wird die Verkörperung des revolutionären Prinzips. Er sieht immer mehr nur starr auf die Spannung zwischen revolutionärem Ideal und revolutionärer Wirklichkeit. Klar erkannte er die bewegenden Kräfte der deutschen Re-

volution und ihren Sinn: nicht das Werk revolutionärer proletarischer Kraft war sie, sondern der Zusammenbruch des alten Systems, ‚Flucht der herrschenden Klassen, die mit einem Seufzer der Erleichterung die Liquidation ihres Bankrotts dem Proletariat überließen'. Was erreicht wurde, war die Aufrichtung der demokratischen Republik, also eine bürgerliche Reform, ein letzter Zusammenbruch autokratischer Formen, die das ‚tolle Jahr' 1848 übrig gelassen hatte. Im Augenblick besitze das Proletariat die politische Macht, aber es müsse weiterschreiten zur sozialen Revolution. Zwischen politischer Form und sozialem Inhalt der Revolution klaffe ein Widerspruch, als dessen Lösung sich die Weiterentwicklung der Revolution zu vollziehen habe. Liebknecht entfesselte im Verfolg dieses Zieles skrupellos alle revolutionären Kräfte und alle Instinkte; mit der dämonischen Kraft seiner Persönlichkeit setzte er sich ein, sich steigernd bis zur Hybris. Und dann folgte ein beispielloser Zusammenbruch. Zwar er gab seine stolze Zuversicht nicht auf; noch an seinem Todestag verkündete er: ‚Wir sind es gewohnt, vom Gipfel in die Tiefe geschleudert zu werden. Aber unser Schiff zieht seinen geraden Kurs fest und stolz dahin bis zum Ziel. Und ob wir dann noch leben werden, wenn es erreicht wird — leben wird unser Programm; es wird die Welt der erlösten Menschheit beherrschen. Trotz alledem!'

Das Ziel der politisch-agitatorischen Arbeit Liebknechts war die Aufklärung des Proletariats und seine Erziehung zu selbständigem Handeln, die Erziehung revolutionärer Persönlichkeiten. Immer mehr kommt er mit dem Vordringen der ethischen Forderung in seiner eigenen Persönlichkeit zu einer unbedingten Schätzung freier revolutionärer Initiative, stückweise fällt sein historisch-organisches Denken ab, es wird rationalistisch-mechanisch. Die revolutionäre Willensbeeinflussung tritt in den Vordergrund, seine früheren Anschauungen von ihrer Gebundenheit an die objektive wirtschaftliche Entwicklungsstufe treten zurück. Hand in Hand damit geht eine steigende Hochschätzung der Gewalt und der bewaffneten Aktion. Immerhin sollte ihr eine kluge Taktik voraufgehen, die das Alte äußerlich zunächst bestehen ließe, es allmählich innerlich aushöhle, die Form des Alten als Hülle für das Neue benütze, dann aber mit voller Energie die Form zertrümmere.

Im Politiker Liebknecht wirkt sich eine ethisch-revolutionäre Urkraft aus, sein ganzes politisches Handeln ist getragen von ethischem Expansionsdrang. Sein Politikertum ist nichts Originäres, aus den Grundkräften seiner Persönlichkeit Hervorwachsendes. Vor dem Politiker Liebknecht steht der Ethiker. Ihm fehlt das Politisch-Instinktive, das Gefühl für die letzten Realitäten; seine politischen Zielsetzungen sind ihrem innersten Wesen nach ethische Forderung, seine Politik ist durch den Intellekt gegangene Ethik, getragen von einem verzehrenden Aktivitätswillen. So konnte er die Politik für die Kunst des Unmöglichen erklären. Wohl argumentierte er mit der Weltrevolution als notwendiger Voraussetzung für eine

Durchführung des Sozialismus; das Wesentliche sind ihm aber doch die ethischen Voraussetzungen, und sein Glauben an die Opferfähigkeit der Menschheit im Dienste der sozialistischen Idee ist unbegrenzt.

Den Theoretiker Liebknecht charakterisiert ein leidenschaftlicher Wille zu logischer Klarheit und der Versuch der restlosen Rationalisierung und begrifflichen Erfassung der historischen, politischen, ökonomischen und kulturellen Phänomene. Das Ziel seiner theoretischen Arbeit ist die Weiterbildung der Marxschen Doktrin. Wenn die theoretische Arbeit der Revisionisten sich als eine Elimination der revolutionär-ethischen Elemente aus Marx kennzeichnen läßt, so liegt bei Liebknecht eine Vertiefung dieser Elemente vor und in den rein ökonomischen und soziologischen Theorien eine vollständige Umbildung Marxens.

Die Werttheorie Marxens erscheint Liebknecht zu einseitig von der kapitalistischen Wirtschaftsverfassung abstrahiert und aus heterogenen Elementen zusammengefügt. Marx konstruiert den Mehrwert aus der Spannung zwischen Tauschwert und Gebrauchswert der Arbeitskraft, als das Ergebnis der Mehrarbeit, d. h. aus der Fähigkeit der Arbeitskraft, über ihren eigenen Wert hinaus Wert zu schaffen. Während er den Wert der Ware von der Gesamtgesellschaft aus konstruiert — das Wertmaß ist das Quantum an gesellschaftlich notwendiger Arbeit —, konstruiert er den Wert der Arbeitskraft von der Klasse aus. So wird für Marx die Exploitation ein Produktionsproblem. Liebknecht geht dagegen bei seiner Wertkonstruktion von der Gesamtgesellschaft aus. Der Wert der Arbeitskraft geht voll in die Produktion ein. Der Lohn ist kein volles Äquivalent für die verausgabte Arbeitskraft, der Arbeiter erhält einen zu geringen Anteil am gesellschaftlichen Gesamtprodukt. Mithin ist die Lohnfrage in die Sphäre der Verteilung gerückt und zur sozialen Machtfrage geworden. Das Problem der Ausbeutung ist also reines Verteilungsproblem, somit politisches Problem.

Liebknechts Marxkritik weist zwei stark persönliche Züge auf: einen universalen, der sich über die Situationsbedingtheit der Marxschen Konstruktion zu erheben sucht, und einen ethischen: denn mit der Verschiebung der Lohnfrage in die Sphäre der Verteilung ist sie zum ethischen und politischen Problem geworden.

Wie für Marx ist auch für Liebknecht die Gesellschaft der Träger der historischen Entwicklung. Er faßt sie aber als Organismus auf: ‚Die Gesellschaft ist ein einheitlicher Organismus, auch in der Stände- und Klassenordnung, trotz der ungleichen Verteilung der gesellschaftlichen Macht, des gesellschaftlichen Reichtums, des Ertrags der laufenden gesellschaftlichen Arbeit.‘ Und die jeweilige Gesellschaftskultur faßt er als ‚das Ergebnis der Gesamtleistung der Gesamtgesellschaft — trotz ihrer Zerspaltung in verschiedene soziale Schichten‘. Die Frage nach den Faktoren der geschichtlichen Entwicklung findet durch Liebknecht eine scharfe Durchleuchtung. Die Marxsche Scheidung von ökonomischem Unterbau (‚wirtschaftliche Verhältnisse‘) und Ideologie findet er schief und unrichtig. Denn die ‚wirtschaft-

lichen Verhältnisse' seien nichts anderes als eine Summe von stofflichen, physischen, organisatorischen und psychisch-geistigen Faktoren, enthielten mithin schon ideologische Elemente. Der Marxsche Begriff der ökonomischen Basis sei zu eng. Ideologien bezeichnet Liebknecht mit einem Bilde als ,die psychisch-geistigen Vorstellungs-, Stimmungs-, Gefühls-, Wollensgebilde, die sich in jeder Sphäre über dem praktisch-materiellen Betätigungsgebiet in einer Art besonderer Region erheben, von ihm ausgestrahlt, ausgedunstet — und sie sind der gleichzeitig jenes Betätigungsgebiet wieder befruchtende Dunstkreis, ohne den keine Kultur möglich wäre, wie ohne Atmosphäre kein Leben'.

Wenn die Geschichte die Erscheinungsform der Entwicklung eines Organismus, der Gesellschaft, ist, so ist ihre Dynamik damit bestimmt als die Dynamik der organischen Entwicklung. So leitet denn Liebknecht die historische Dynamik ab aus dem Urantagonismus des Organischen: ,Der Gegensatz zwischen dem elementaren physischen Vollendungsbedürfnis sowie dem elementaren geistig-psychischen Vollkommenheitsbedürfnis einerseits und der Unvollkommenheitswirklichkeit in Inwelt und Umwelt andrerseits umfaßt alle Gegensätze, die in der Dialektik wirken. Er ist der allgemeine Urantagonismus, der allgemeine äußere und innere Antrieb der organischen Entwicklung.' Im Resultat ist diese Entwicklung ein Sowohl-Als-auch, eine Synthese; in ihrem Gang ist sie ein Kampf, und zwar ein in der Gesellschaft wie unter den einzelnen und im einzelnen sich vollziehender Kampf. Der Kampf aber kennt nur das Entweder—Oder. Der geschichtliche Entwicklungsprozeß ist ein infinitesimaler. Er ist beherrscht vom Höherentwicklungstrieb und vollzieht sich in unendlicher Komplizierung. Der Träger des Kampfes und des Höherentwicklungstriebes im gegenwärtigen Stadium ist das Proletariat; die proletarische Bewegung führt zum Telos der Kulturentwicklung, zum kosmischen Universalismus der Zukunft, den Liebknecht mit glühenden Farben schildert, durchaus chiliastisch: ,Eine künftige Menschheit wird in überzeugter und fröhlich-starker Solidarität einander in allen Gliedern unterstützend als eine einige und unteilbare Gesellschaft des äußeren Reichtums, der inneren Wohlfahrt, des Wohlwollens, der Menschenliebe, des Glückes, in ernster Arbeit und in heiterem Genuß ihre Bahn ziehen. Indem die Kulturentwicklung durch immer tiefere Einsicht in die Naturkräfte und -gesetze die äußere Natur immer vollkommener der Menschheit unterwirft, d. h. sie ihr in den Grenzen der höheren überlegenen Notwendigkeit immer vollständiger zur Verfügung stellt und ihr damit die Fähigkeit und Kraft gewährt, ihre Macht zugleich im Sinne einer Befriedigung unserer höchsten moralischen und ästhetischen Bedürfnisse zu üben: im Geiste des sich dann übermächtig manifestierenden universalen Solidaritätsgefühls und All-Eins-Bewußtseins; indem dann die Entwicklung sie befähigt und antreibt, diese Macht zu benutzen, um die Natur, das Universum im Größten und im Kleinsten immer mehr und mehr in ihrer Art zu achten, ehrerbietig zu behandeln, zu schützen, zu erhalten — statt sie zu

bekämpfen oder gar zu zerstören, wie auf dem Dornenwege zu dieser Vollendung, zu dieser „Freiheit“, zu dieser höchsten Kulturstufe — indem die Entwicklung der Menschheit so wirkt, wird sie die Menschheit dahin bringen, sich in allesumfassendem Verständnis und Gemeingefühl ins Ganze einzugliedern. Nicht ferner, wie heute, die Natur feindlich zu hassen, zu entstalten, zu zerstören, ist die künftige Menschheit da, sondern sie zu erhalten, sie zu lieben. Und sie wird sich als ein Bruder, ein Geschwister auch der Tier- und Pflanzenwelt, aller lebenden Natur fühlen und wissen; und als ein durch die Fähigkeit bewußter Betrachtung ausgezeichneter Teil des Universums den ganzen Bereich ihrer Beobachtung, alles von ihren Sinnen Wahrgenommene nicht nur menschlich, sondern in den Schranken des menschlichen Erkennens, Ahnens, Empfindens — nach jenem erhabenen Spinozischen Sinne erfassen.‘

Diese Sätze umreißen den Inhalt der Liebknechtschen Geschichtsphilosophie und Soziologie. Ins Auge springt der Gehalt an Ideen des rationalistischen 18. Jahrhunderts: der Mensch ist trotz allem gut; die Geschichte führt die Menschheit einem hohen ethischen Ziel zu, entwickelt die Menschheit objektiv zu immer größerer Vollkommenheit. Der naturwissenschaftliches und historisch-relativistisches Denken vereinende Sohn des Jahrhundertendes hat diese rein rationalistischen, absolut formulierten Dogmen historisch-biologisch unterbaut: der Fortschrittsgedanke erscheint bei Liebknecht als ein der organischen Entelechie entspringender elementarer Höherentwicklungstrieb, der zum Wesen des gesellschaftlichen Organismus gehört und sich im historischen Entwicklungsablauf realisiert; ebenso ist die Solidarität der Menschheit, der kosmopolitische Gedanke, aus der Eigenart des Gesellschaftsorganismus begründet. Der Organismusgedanke der Romantik hat bei Liebknecht eine vollkommene Umbildung erfahren: bei der Romantik ist er mit ethischen Wertbegriffen durchaus verschmolzen und schließt in sich den Gedanken einer außengesetzlichen Ordnung, eines göttlichen Lebensprinzips; bei ihm ist der Organismusgedanke streng biologisch-naturwissenschaftlich formuliert; er ermöglicht ihm gerade eine positivistische Verdrängung aller ethischen Werte aus dem Bereich der gesellschaftlichen Entwicklung, die Aufstellung immanenter Lebenskräfte und Lebensprinzipien. Die Einstellung wird eine rein pragmatistische: alle Erscheinungen und Faktoren werden analysiert auf ihre Bedeutung innerhalb des Organismus, es wird ihr spezifischer organischer Lebens- und Funktionswert bestimmt. Besonders deutlich wird dieses positivistisch-vitalistische Denken bei der Betrachtung von Religion und Moral. Trotz dieser radikalen Relativierung aller Werte und Wertmaßstäbe im Gefolge eines naturwissenschaftlichen und eines subtilen historischen Denkens fühlt Liebknecht andererseits lebhaft die Notwendigkeit einer absoluten Wertsetzung und absoluter Wertmaßstäbe. Er sucht sie abzuleiten aus einer vergleichenden Kulturbetrachtung und findet hier trotz alles Bedingten und Bestimmten ein gewisses Allgemein-Menschliches, eine allgemein-menschliche Ethik und Ästhetik als ‚nor-

matives und postulatorisches Wissenschaftssystem', also letzte, nicht reduzierbare Werte. Sein vitalistischer Instinkt treibt ihn hier zu einem rettenden Salto mortale aus dem Bereich des streng Wissenschaftlich-Logischen ins Lebendige: er erklärt diese letzten Werte, dieses Allgemein-Menschliche für ‚die dauernde, bleibende, eigentlichste Wirklichkeit', für den ‚Kern und Urgrund aller Wirklichkeit in allen schwankenden Zeitbedingtheiten und Augenblicksbestimmtheiten'.

Die Bauelemente der Liebknechtschen Soziologie und Geschichtstheorie sind mannigfache, heterogene. Grundideen des 18. Jahrhunderts wurden bereits als wirksam aufgezeigt. Nicht weniger offenbaren sich Ideen aus dem Denken des 17. Jahrhunderts: von Spinoza und Leibniz. Der Grundgedanke des Organismus Mensch im Organismus Gesellschaft und dieser wieder im großen Organismus des Kosmos stammt aus der Monadologie; leibnizisch ist auch die Idee einer durchgehenden Infinitesimierung und Differenzierung, mit der Liebknecht die ungeheure Mannigfaltigkeit und Vielheit des historischen Geschehens rational zu bewältigen sucht. Spinoza entnommen ist neben einer gewissen Art von Pantheismus vor allem die Art zu sehen bzw. sehen zu wollen: das Betrachten sub specie aeternitatis ist Liebknechts stetes Streben. Hegelsches Gedankengut ist bereits durch Marx gegeben. Aber Liebknecht hat es vollständig umgebildet: die Dialektik ist nicht mehr die besondere Form der historischen Dynamik, sondern ein mechanistisches Schema, oft im Sinne von Kraft — Gegenkraft — Resultante. Ganz unhegelisch ist die ethische Zielsetzung der historischen Entwicklung, die Begrenzung des geschichtlichen Flusses durch ein außerhalb Liegendes.

Die Art der Verlagerung dieser Ideenkomplexe im Geschichtsbild Liebknechts, ihre Verbindung mit den naturwissenschaftlich-positivistischen Elementen, die Bruchstellen, zeigen klar die geistesgeschichtliche Bedeutung dieses Geschichtsbildes auf. In Marx und Engels hatte sich die Auseinandersetzung des deutschen Idealismus mit den realistischen Mächten der deutschen Wirtschaft und ihrem Geist auf der ersten Stufe vollzogen. Die zweite Stufe dieser Auseinandersetzung spiegelt sich in Liebknecht. Was an Resten von deutschem Idealismus noch vorhanden ist, verdampft und verglüht unter dem Ansturm naturwissenschaftlichen Denkens. Hierbei wirkt wesentlich das verfeinerte historische Denken mit, das seinerseits wieder gegen die lediglich naturwissenschaftliche Schau der Dinge streitet. So ergibt sich als wesentlicher Unterschied der Liebknechtschen Soziologie und Geschichtstheorie von der Marxens eine durchgehende Biologisierung, aber auch ein Mehr an Einbrüchen revolutionären Voluntarismus. Die Schau ist universalistisch orientiert gegenüber der Marxens, die eigentlich von einer konkreten historischen Epoche aus abstrahiert, und sie kennt nicht die zu starke Vereinfachung und Stilisierung der historischen Erscheinungen und weiß Geist und Stoff in ihrer Wirkungsweise richtiger gegeneinander abzuwägen. Der ungelösten geschichtsphilosophischen Probleme bleiben es noch manche.

Die Rolle der großen schöpferischen Persönlichkeiten bleibt so auch für Liebknecht nicht recht bestimmbar. Immerhin schätzt er die freie, persönliche Initiative hoch ein; der Aktivist Liebknecht mußte auch eine soziologische Rechtfertigung seiner Aktivität versuchen, eine theoretische Unterbauung seines Radikalismus. Was bei Marx lähmend auf die revolutionäre Willensentscheidung wirken könnte, die Einsicht in den historischen Entwicklungsprozeß, das wird bei Liebknecht für die unbedingte revolutionäre Alternative ausgewertet. Nur argumentiert er aus der Dialektik des Entwicklungsprozesses und nicht wie Marx aus den behaupteten Entwicklungstendenzen und deren Ergebnis: das Ergebnis sei zwar stets die Synthese der Gegensätze, der Weg aber nur das radikale Entweder—Oder. Gegenüber der Liberalisierung des Marxismus im revisionistischen Sozialismus, in dem Liebknecht stets nur ein Sichdrücken vor der revolutionären Willensentscheidung, ein Hinausschieben der Auseinandersetzung gesehen hat, ist sein Denken beherrscht vom Willen zur Entscheidung, der die historisch-organische Entwicklung durchbricht, und darin besteht der persönlichste Zug seines Systems.

Das politische Wirken enthüllt den Ethiker Liebknecht, die theoretische Arbeit den Denker und Rationalisten. In beiden offenbaren sich absolute Gegensätze, wie überhaupt die Persönlichkeit Liebknechts eine polare Struktur aufweist. Mystischer Irrationalismus auf der einen Seite, scharfer Rationalismus, der alle Erscheinungen zerfasert und analysiert, auf der anderen. Hier Sinn für Tradition, dort Auflösung aller Bindungen unter dem fanatischen Zwang der ethischen Forderung. Leidenschaftliche Formzertrümmerung gegen Sehnsucht nach Harmonie und Streben nach in sich ruhender, geschlossener Form. Bohrende Selbstkritik, stets alles einmal Gewonnene wieder anzweifelndes Denken neben dogmatischer Selbstsicherheit. Das Ethos nimmt in Karl Liebknechts Dasein das Primat ein über den Logos. Hinter allem steht bei ihm die ethische Forderung, als tiefster Quellgrund seiner revolutionären Gesinnung. Ihr zur Seite geht ein unbeugsamer Wille. ‚Du mußt lernen‘, schreibt er an seinen ältesten Sohn, ‚daß die Aufgabe des Menschen, der sich bewußt ein höheres Ziel setzt, und der von seinem Innern vorangetrieben wird, das Edle zu fordern, daß dessen Aufgabe ist, sich mit allen seinen Fähigkeiten, mit seinem ganzen Wesen hineinzuwerfen in das gewaltige Ringen um die Höherentwicklung der Menschheit, die Befreiung, die Wohlfahrt aller. Der Krieg und die vielen Mängel der Welt plagen und bekümmern dich. Jawohl, sie müssen jedes Gemüt umdüstern. Aber aus der Welt gibt's Rettung, nur eine Rettung freilich: den Entschluß, die Beseitigung dieser Übel sich zum Lebenszweck zu setzen. Nur das Leben ist unmöglich, das alles laufen lassen wollte, wie es läuft. Nur das ist möglich, das sich selbst zu opfern bereit ist, zu opfern für die Allgemeinheit.‘ Und an Opferbereitschaft hat es nie bei ihm gefehlt. Die ethische Forderung revolutioniert auch Liebknechts Denken, überall bricht sie sich Bresche in seine nach logischer Klarheit und naturwissenschaftlicher Exaktheit und Notwendigkeit strebenden Gedanken-

gefüge. Immer von neuem überprüft Liebknecht seine Anschauungen, immer wieder legt er die kritische Sonde an die Voraussetzungen seines Denkens, das nie stationär bleiben will. Er war der letzte Erbe der Dialektik; sie ist ihm Form seines revolutionären Denkens. Daß er, der vorwiegend naturwissenschaftlich Denkende, sie sterilisierte, die Lebendigkeit und Elastizität aus ihr austrieb, hat er nicht gefühlt.

Schärfer als irgend sonst zeichnet sich in Liebknechts Denken das Ringen von Naturalismus und Historismus im modernen Weltbild ab. Beide führen in ihrer letzten Ausprägung zu einem wertezersetzenden Relativismus. Der Theoretiker Liebknecht vertrat ihn radikal, aber der Ethiker postulierte absolute Werte und Wertmaßstäbe und suchte sie sogar als Zielsetzung seines soziologischen Entwicklungsschemas biologisch zu begründen. In einer Zeit der Hochblüte der Naturwissenschaften hat er seine Bildung empfangen; sein Denken ist westeuropäisch orientiert: philosophischer Positivismus im Sinne August Comtes, exakte Psychologie und Naturwissenschaften stehen im Vordergrund. Aber daneben nährte er sich an Spinoza und Leibniz. In seinen meist nur im Rohbau fertigen nachgelassenen ‚Studien über die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung' zeigt sich dieses Nebeneinander der Elemente deutlich. Bald überschneiden sie sich, bald gehen sie in derselben Richtung, immer aber sind sie zusammengefaßt in dem elementaren Vitalismus Liebknechts. Mit ungeheurer Lebenskraft durch alles nur Erlebbare hindurchgehen, alles Lebenfördernde in sich aufnehmen zur Höherentwicklung: ‚ich habe alle Irrwege des menschlichen Herzens durchwandert, durchtastet — durchkrochen', schreibt er seinem Sohn; ‚Nichts könnte Dir beikommen, was ich nicht verstände — und Dir nicht verzeihen könnte und würde, wenn ich Dein Streben sehe, Dich hindurchzuarbeiten, hinaufzusteigen auf die Höhen, zur Sonne, in die unendliche Herrlichkeit der Welt. Deine Brust soll hoch aufatmen und ich will Dich sehen, wie Du die Arme weit ausbreitest, ihr, der Welt entgegen. Das will ich sehen, darauf warte ich. Öffne Dein Herz — laß alles hineinfluten und Dich beseligen.'

In der Musik fand Liebknechts mystisches Unendlichkeitsbedürfnis seine tiefste Befriedigung. Immer hat er das Mystische in ihr gesehen und bei aller Bewunderung für die klare, gegliederte Welt Bachs und für seine objektive Religiosität hat er stets mehr Beethoven geliebt, den titanischen Stürmer, und die romantische Musik. Die strenge Selbstzucht der Klassik und ihr Beugen unter eine sinnvolle, gewordene Form, ihr Sinn für die Tradition, ihre konservative Haltung hat auch Liebknecht angezogen. In den zentralen Provinzen des Geistigen wollte er konservativ sein, manchmal könnte er als völliger Klassizist erscheinen. Schon den jungen Referendar Liebknecht, dem als Sohn des Sozialistenführers nach langem Suchen schließlich ein westfälisches Kammergericht seine Pforten zur Praxis öffnete, packte eine tiefe Liebe zu dem wurzelhaften, traditionserfüllten westfälischen Bauerntum mit seiner ungeheuren Daseinssicherheit und seinem knorrigen

Stolz, mit seiner Problemlosigkeit und Naturwüchsigkeit. Und in immer wachsendem Maße festigte sich sein inneres Verhältnis zu Goethe, seine Liebe zur Malerei und Plastik der Renaissance. Immer lebendiger wird sein Umgang mit der Antike: den Armierungssoldaten an der Ostfront begleiten Euripides und Sophokles. Immer wieder schreibt er an Helmi: lies Sophokles, Äschylos, Homer, Schiller und Goethe! Er liebt die Klarheit und Durchsichtigkeit der Welt des 18. Jahrhunderts bei Lessing: ‚Die Klarheit dieses alles durchleuchtenden Geistes, die Kraft seiner Dialektik, die Eleganz seiner Bewegungen, die Knappheit und Eindringlichkeit seines Stils, die souveräne Beherrschung der Wissenschaft und Gelehrsamkeit — all dies ist heute noch faszinierend.‘ Er fühlt sich wohl beheimatet in der Welt der französischen Klassik des 17. Jahrhunderts und rühmt Molières Kunst der Typisierung. Aber Liebknecht lebt ebenso mit Shakespeare und Sterne, mit Tieck und den Romantikern; noch im Zuchthaus macht er sich an Puschkin, Gogol und Dostojewski. Darin ist Liebknecht absolut deutsch, aus dem Lande der Mitte: er steht in seiner geistigen Haltung zwischen Westeuropa und dem Osten; Sehnsucht nach Form, Sinn für Form und Zerschlagung aller Form, Streben hinaus ins Unendliche.

Die Versöhnung der polaren Gegensätze in seinem Dasein und ihr Zusammenklingen bedeutete für Liebknecht die Natur. In seiner Naturliebe ergoß sich seine volle Vergöttlichungssehnsucht. Er beobachtete jeden Vogel und merkte auf jedes Gras; die Schau der belebten Natur und der Welt des Organischen erfüllte ihn mit immer neuen Schauern vor dem Irrationalen, Göttlichen wie der Anblick des gestirnten Himmels. Köstliche, farbensatte Bilder von Naturvorgängen finden sich in seinen Feldbriefen. In dieselbe Sphäre reiner, ausgeglichener und ebenmäßiger Menschlichkeit führt Liebknechts Verhältnis zu seinen Kindern und zu seiner Frau, eine Offenbarung höchster Liebefähigkeit und heißesten Liebesverlangens. Diese Fähigkeit zur hingebenden Liebe für das ethisch Postulierte und Lebendige und ein ebenso dämonisches Hassenkönnen alles dessen, was entgegenstand, sind getragen von seinem absoluten Glauben an sein Ideal. Sein Glaube, ganz und ungebrochen, ist das letzte Geheimnis seiner Vitalität, der Erneuerungsborn seiner Persönlichkeitskräfte. So sehr sein Geschichts- und Gesellschaftsbild pessimistische Züge trägt und im Menschen nur die egoistischen Triebe und niedern Instinkte wirksam sieht, so sehr ist er in seiner kommunistischen Politik durchdrungen vom Dogma: der Mensch ist gut. Liebknecht hat die Gnade nicht gekannt und die eminente soziologische Bedeutung des Dogmas von Erbsündigkeit und Gnade. Das brachte einen Bruch in sein persönliches Dasein und einen noch viel empfindlicheren Bruch in sein praktisch-politisches und soziologisches Denken. Es gab für ihn keinen Abstrich am Ideal; ungebrochen war es in die Wirklichkeit überzuführen. Er wußte den Kommunismus an bestimmte ökonomische und vor allem an gewisse sozial-ethische und individual-ethische Voraussetzungen gebunden, er hielt ihn für eine Sache des inneren Menschen, aber er übersah bei seiner

revolutionären Aktion vollständig das Fehlen dieser Bedingungen. So ging sein politisches Handeln stets vom Seinsollenden als Voraussetzung aus und nicht vom Tatsächlichen; er hatte einen Blick für die machtpolitischen Realitäten, aber bei der Überführung des Erkannten in die Sphäre des Handelns trat sofort eine Paralysierung seines Tatsachensinnes durch das Ethisch-Ideologische ein. Trotz des kommunistischen Ideals offenbart sich in Liebknecht ein absoluter Individualismus; sein kommunistisches Ideal wird eine durchaus individualistisch formulierte und gelebte ethische Forderung, die sich radikal gegen alles Verantwortungsgefühl der Gemeinschaft gegenüber durchsetzt. Darin liegt der letzte Grund seines Scheiterns und seines schicksalhaften Endes. Die Selbstgesetzlichkeit der freien und schöpferischen Persönlichkeit stand im Vordergrunde seines Denkens; sein Kommunismus war die bloße Negation des mechanistischen Individualismus und entbehrte des Gemeinschaftsdenkens im Sinne einer organischen heteronomen Communio. Gewiß hat Liebknechts Kommunismus einen stark chilialistischen Zug, aber eigentlich religiös war er nicht. Liebknecht kannte die soziologische Bedeutung der Religion, er wußte ihre Lebenskräfte zu schätzen, aber über eine mehr als positivistische Einstellung kam er nicht hinaus; die eigentlichen und höchsten in ihr zur Entbindung gelangenden Schöpfungskräfte für Gemeinschaft und Persönlichkeit sah er nicht und konnte er nicht sehen.

Liebknecht war für den deutschen Kommunismus Symbol, eine überlebensgroße Persönlichkeit, in der er sich verkörpert sah. Der Welt war er das Symbol des sozialistischen Kampfes gegen den Krieg. Seine Wirkung innerhalb der sozialistischen Entwicklung ist noch lange nicht abmeßbar und bewertbar. Wohl aber ist seine Bedeutung als Ausdruck einer Entwicklungsstufe des Sozialismus zu werten: Persönlichkeit, Denken, Werk und Schicksal Liebknechts offenbaren alle die geistigen Kräfte und Strömungen, die dem deutschen Sozialismus Gesicht und Form gaben, alle Probleme und Kämpfe konzentriert, oft überschärft wie in einem Hohlspiegel, in lebendigster Fülle und Anschaulichkeit.

Stimmen am Wege / Ein Buch um Franz von Assisi / Von Georg Terramare

(Schluß.)

Kardinal Ugolin schreibt:

Trefflicher Gratian!

Gruß und Heil Dir und Gesundheit! Gott der Herr erhalte Deinen Leib bei Kraft und Deine Seele in der Freude der Erkenntnis und Dein geistig Auge lauter, Seine Wahrheiten und die Spur Seines Fingers zu sehen. Ich bin in die Stadt Perugia gekommen, um langewährenden Streit zu schlichten, aber nicht um den Müßiggang des Friedens mit mir zu bringen, sondern nur um zu edlerem Kampf zu rufen. Für einen Kriegszug wider die Heiden soll ich sprechen und tue dies freudevoll.

In diesen Tagen ist Bruder Franz zu mir gekommen, der Büßer von Assisi, der sich wie viele andere ein Minderbruder nennt. Es hat der fromme Mann viel Zwiesprach gehalten mit mir, und mancher Schmerz seiner Seele ist mir offenbar worden.

Es ist Dir wohl bekannt, daß der Bruder sich von fröhlichem und mit manchem weltlichen Gut geziertem Leben abgewandt hat, und viele sind es, die er zu gleichem Tun brachte und für viele soll er nun Sorge tragen. Dies gereicht ihm zum Kummer. Manches Dorf und gar manch ein Städtchen droht bar zu werden der Handwerker, und während der geistige Weinberg des Herrn von mehr Arbeitern gesucht wird als vordem, bleiben die Äcker, die Frucht zu leiblichem Brote tragen sollen, wüst und verlassen. So ist es Franz in den Sinn gekommen, Lebensregeln zu geben denen, die in ihren alten weltlichen Umständen bleiben sollen und deren bestes Tun ehrliche und getreue zeitliche Arbeit sein kann. Die rechten Worte für sein Gebot zu suchen, bat er mich, und auch ein Gesetz aufzustellen für Frauen, die Begehren tragen, ihr Antlitz ganz dem Irdischen abzuwenden wie er und wie des Grafen von Sasso Rosso Töchter, Klara und Agnes Scifi.

Leicht, trefflicher Gratian, scheint wohl diese mir von Gott gesandte Aufgabe dem, der nachsinnen darf fern von den Augen des heiligen Mannes, und der wirken kann fern seiner schmalen, weißen Hand. Doch des Minderbruders Blick, der über Tägliches wegstreift, wie ein Vogel auf seinem Zuge zum sonnigen Lande über nebelgedeckte Dörfer strebt, beschämt mein Schauen und läßt mich jede Klugheit verachten. Seine Hand liegt so still und offen, wie dargeboten dem Nagel der Pein, der das sterbliche Fleisch durchschlagen soll, um den Strömen vergänglichen Blutes Befreiung zu bringen und durch den Leib den Weg der Erlösung zu bahnen. Wer zitterte da nicht, eitles Fingerspiel der Welt in Schlauheit und Fertigkeit zu tun? Zu Rom im Heiligen Kollegium sind manche, die Bruder Franz gering achten. Er aber will von dannen ziehen und sein Werk auch in Frankreich beginnen; und darnach ist er voll Eifer. Kaum finde ich Kraft, ihn von dieser Fahrt abzubringen; denn er wähnt, nach Gottes Geheiß zu handeln, und glaubt, daß heiliges Wirken Antlitz und Abwehr habe nach jeder Seite. Ich will

ihm aber sagen, daß seine Arbeit beschnitten werden wird wie eine Goldmünze von Übergewicht, so er denen den Rücken kehrt, die großes Maß nicht dulden wollen, und daß er darum bleiben muß nahe dem Throne des Papstes und nahe den Tischen des Heiligen Kollegiums.

Er hat die Schwestern Klara und Agnes und andere Jungfrauen, die ihr Leben erwärmen an der Lampe ihres Heiles und die brennen vom Öl ihrer Seele, geführt nach einem Häuschen bei dem Kirchlein Sankt Damians; dort leben sie, durch ihn geladen zu großem Gastmahl des Geistes, doch zehrend von der nur kärglichen Nahrung des Leibes, die er und andere Brüder ihnen erbetteln. Aber nicht allen strebenden Frauen wird solche Kraft gegeben sein. Es ist Gefahr, daß denen, so er die Seele heilt, der Leib zerbricht unter dem Drucke allzuschwerer Zucht. Wohin entschwebt dann ihr Geistliches, das befruchtet ward vom goldenen Samen solcher Blüte? Mir ist, es soll Franzens Werk sein, die Erde mit Gutem übersäen, leicht aber kann es geschehen, daß er statt dessen Seelen gießet in den Überfluß des Himmels. Mögen die, so nach mir leben, Schuld auf mich laden, weil ich Gebote, die der Minderbruder, allein dem Himmel zuspähend, sah, in irdische Formen zwang, und daß darum die Taten derer, so nach der neuen Regel leben, geringer sind und sterblicher vor Gott! Der Gedanke ist es, den ich erhalten will durch alle Zeit und für diese irdische Welt. Stehle ich der Glorie des Himmels einen Strahl, da ich kleinere Opfer von Menschen verlange und nicht begehre, daß die Schwachen über irdisches Maß hinaus an ihrer Seele Arbeit tun? Sei es! Ich halte schützend meine Hand vor das eine Licht, das unsere Finsternis auf Erden erhellt, der Liebe Flämmchen, auf daß es von des Bruders Odem nicht allzu sehr angefacht werde und nicht den willig dargebrachten Docht in zu großer Eile verzehre. Ich hoffe darin wohl zu tun. Die Erlösung ward, da Gott zur Erde niederstieg; es duldete der Himmel die Leere dort, wo Er gesessen war. Umjubelt von Engeln ward die Dürftigkeit des verlassenen Thrones, umjubelt um der Menschen Heil, der Liebe willen. Die Flamme, die Bruder Franz entzündet hat, soll ewig leuchten, und müßte es auch darum geschehen, daß sie minder hell brenne. Will der Herr am Ende meiner Tage mich um meiner Furchtsamkeit willen strafen, so werde ich es freudig dulden, weil ich nach Kraft des Menschen für das irdische Leben eines vom Himmel gesandten Denkens sorge. So wird selbst meine Strafe mir Lohn sein. Gott kann mir nichts anhaben in seinem Gericht, denn die Liebe zwingt selbst Gott. Dennoch, trefflicher Gratian, siegte des Heiligen Vollkommenheit oft über mein irdisches Bedenken und sein heißes Fordern zerschmilzt die kalte Fessel der Mäßigung. Oft habe ich geweint, da ich niederschreiben mußte, was Franz fordert von den Jungfrauen, die ihm folgen wollen. Ich habe das Flehen gefühlt von Tausenden blühender Mädchen, die sich lösen wollen vom Sterblichen, aber deren Sterbliches edelstes Gotteswerk ist. Ich habe den Todeshauch unzähliger Freuden wehen gefühlt über meinem Scheitel, unzähliger Freuden, die Gott zum Himmel auf loben in seinem Frühling, in seiner Welt,

dem Werke, das Er gut fand. Flüche werden mich einstens suchen, die Flüche derer, die am Wege niederbrechen unter der Last, die Franz ihnen aufbürdet und die zu leichten ich nicht Kraft habe.

Mitleid mit Irdischem, Furcht und Erniedrigung vor dem, was über meinem Schauen steht, ist mein Los. Dennoch bin ich glücklich. Mögen Zeiten und der Menschen unstetes Wollen manches zerreiben und zitternd zerstreuen, ich bin berufen, mit blutender, kinderschwacher Hand mich zu mühen am großen Werke der Liebe.

Bete für mich, trefflicher Gratian, denn mir ward zu viel Gnade zuteil, mir, einem so wenig Begnadeten.

Das Gebet Rainers, des Priors:

An den Stufen des Altars knie ich, mein Gott, bereit, das weiße Opfer, das Du eingesetzt hast, zu feiern. Ich knie im kühlen Schatten der Kirche, die vom tiefblauen Himmel draußen überwölbt ist, umzittert wird von dem goldenen, nimmermüden Glanze der Sonne, die auf dies fremde Land ihre Hitze niedergießt. Ich bete in Demut zu Dir; aber ich kann Dein Antlitz nicht sehen, wie ich es ehedem sah. Ich bin wie ein Fremder vor dem Heiligtum, das ich pflege, das mir geweiht schien von dem Blute der vielen, die hier Segen empfingen, eh' sie auszogen zu sterben. Die Fliesen, auf denen ich knie, waren mir wie geheiligt von den Schritten derer, die kamen, um für Jerusalem zu kämpfen, und meine Kraft, Dir Dienst zu tun in diesem Lande, umlagert von Feinden, war Stückwerk, gefügt aus den Trümmern des Mutes derer, die tot in der Wüste liegen. Habe ich, umringt von Waffen, vergessen, worum der Kampf geht? Habe ich Dein Wort zu hören verlernt, da ich im Rate der Feldherrn lauschte? Da Du mir fern warst, Gott der Liebe, sah ich Dein Antlitz wohl, aber da Du Dich nähertest, verlor ich Deinen tröstenden Blick.

Der Minderbruder Franz ist her ins Heilige Land gekommen, begleitet von wenigen. Ich habe ihn gesehen und sein Wort gehört und ließ ihn dennoch weiterziehen. Mir war seine Rede zu leise. Ich legte all mein Hoffen in die Schilde der Bewaffneten, die kamen, ihr Blut für Dich zu lassen, mein Gott. Und wahrlich, mein Hoffen war klein wie ein Kindlein und doch haben die Starken es nicht zu tragen vermocht von hier bis zur Stadt Jerusalem. Franz aber ist bis hin gegangen zum Sultan Melek el Kamel und hat vor ihm Dein Wort gesprochen und ist wiedergekehrt. Kein Blut ist über seine Hand geflossen, keine Wunde tat stumme Lippen auf an ihm. Er ist durch die Reihen der Feinde geschritten, ein demütiges aber lautes Bekenntnis zu Dir, mein Gott, und die Heiden achteten sein und sein Leben ist ihm bewahrt.

Ich aber, Herr, kannte junge Männer, gestrafft von dem Wollen, das sie Dein Gebot nannten. Sie haben zarte Frauen verlassen und schwache Kinder, sie haben Freuden jenseits des Meeres vergessen und waren nicht minder bereit, als Franz, der Arme, der Heimatlose es war, für Dich zu

sterben. Du ließest sie verbluten und verdursten. Ich habe alte Männer aus dieser Kirche herausschreiten sehen, die Brust, die schon vielen Kämpfen sich entgegenbreitete, unbewehrt und offen, dem Tod um Deines Ruhmes willen hingeboten, das graue Haupt, gesalbt vom heiligen Öl gerechter Mühen, erhoben, daß es einrage in die Bahn der Pfeile. Du hast sie bluten lassen und verdursten. Ich habe vor Deinem heiligen Altare Hände falten sehen, die sich nur mühsam zu dieser kurzen Ruhe zwangen, so begehrlich zuckten sie nach des Kreuzschwerts Griff. Du aber hast sie beschwert mit der Last des Todes. Bist Du gerecht, mein Gott, daß Du nie Wunder tun wolltest mit Deiner Macht, da so viele mit ihrer kleinen Kraft Wunder des Mutes wirkten um Dich! Bist Du gerecht, da Du den Weg, nach dem tausende Füße, beschwert von hartem Panzer, in der Glut des heißen Staubes strebten, dem nackten, leichten Schritt des Minderbruders auftatest und den Tod abriefest von seiner Spur allein? Du bist gerecht, denn Du bist Gott! Du mußt gerecht sein, denn dies Land ist satt schon, übersatt getränkt von Blut, um Dich vergossen, und die in diese Dürre die rote Feuchte spendeten, sind Heilige und dürfen nimmer Narren sein. Ist dem nicht so, dann ist die Erde, die Du werden ließest, nur eine Höhle, darin die Tollen wohnen, und Deine Sonne sinnlose Verschwendung einer Pracht, die einer Welt gehört, die Du zu bauen vergaßest.

Was aber sind wir, mein Gott? Was bin ich, der abends, wenn die niedere Tür dieser Kirche geschlossen wird, nicht weiß, ob nicht am nächsten Morgen vielleicht nur mehr ein neuer Mund Dir Zeugnis geben kann, ein Mund, der mir an meiner Kehle aufgerissen ward vom Dolche eines heidnischen Mörders. Ist dieser Krieg zu Deinem Ruhm nicht nach Deinem Willen, warum dann lässest Du ihn geschehen? Ich habe um Sieg gebetet mit aller Kraft meiner Seele. Ich habe in mir selber Krieg geführt mit meiner Furcht und habe sie überwunden. Oft stand mein Fuß so nahe der Planke eines Schiffes, dessen Kiel der stillen, blühenden, regenreichen Heimat zugewendet war, daß es nur des halben Zögerns, den Schritt zurück zu tun, bedurft hätte, und ich wäre dahingetragen worden, über jubelnde Wellen, schäumenden Herzens, der Heimat zu. Sieh, ich knie noch hier. Bruder Franz aber ist mit stillem, nacktem Fuße über all das weggeschritten, was mir berghohe Tat schien; denn sein Fuß ist von Dir gesegnet, mehr denn all die Hände der Tausende.

Ich, der trotzende Diener Deiner bedrohten Kirche zu Sankt Johann von Acre, ich, der mehr als hundert Male um die Gunst bat, mit den Rittern in den Kampf zu gehen, — hör' mich, Gott, in Deiner Barmherzigkeit und hilf mir —, ich bin in großer Furcht. Ich wag' es nicht, den Blick zur Leere hin zu wenden, zur Leere, die vor mir offen liegt, wie dem Minderbruder der Weg frei lag zum Feinde und aus dem Rachen der Macht zurück.

Franz ist voll der Liebe Gottes! Gott lieben aber heißt, sich auftun für die Menschen, nicht handeln wollen und nicht leiden wollen, sondern

ruhen in den nackten Armen des Lebens um Gottes willen und still, wie ein Kind im Schlaf die Luft einsaugt und aushaucht, Dein Sein, mein Gott, aufnehmen in sich und geben. Wer kämpft, wer leidet, wer, wie die Heiden es wollen, alles Geschehen mit Kraft von sich abtut, der hat das Sein mit Irdischem überhängt, bemalt mit Blut, beschmutzt, wie kranke Augen im Schlafe selbst von Geronnenem überklebt werden. Höhle dich aus, Mensch, und sei Röhre, von der Gottesliebe empfangen und gegeben wird. Wie das kleine Tröpfchen Wasser, das von keinem Fremden gefärbt Ebenbild ist den Wassern aller Welt, so soll der Mensch Gottes Ebenbild sein.

Siehe, nun hast Du mich Knienden bezwungen, Gott! Ich habe vor Dir und vor mir bekannt, daß mein Herz sie weiß, die Lehre, die ich fürchtete. Du hast mich, der ich zaudernd und tändelnd meine Bahn schritt, erfaßt und vorwärts getragen bis dahin, wo der Weg sich gabelt; denn nun kann ich nur Sünder sein und meinen Blick schielend und störrisch wegwenden vom Erkannten oder mich tiefer noch niederknien, mich legen, mich einschmiegen in die Harmonie, die um mich wirbt.

Mein Herr und Gott! Ich fühle, wie hinter meinem Rücken, der ich vor Deinem Altar betend knie, Dein Haus sich füllt mit Waffentragenden, die irren. Ich will aufstehen, mit wanderbereitem Fuß zu ihnen treten, mich reinigen von Fremdem und dann den Bruder suchen. Löse meine Zunge, Herr, denn ich will reden. Amen. Tu auf die Seelen, Herr, denn ich will reden. Amen. Gib ihnen Kraft, das schwere Eisen ihrer Rüstung abzulegen. Herr, erbarme Dich unser! Amen.

Bruder Stephan meldet dem Heiligen:

Du kennst mich nicht, Bruder, und hast nicht mit deiner Hand mein Haupt berührt, Meister. Ich bin kein Geweihter und keiner, der in Büchern lesen kann. Ich habe kein schönes Haus verlassen um Gottes willen und nach Seinem Wort aus deinem Munde. Ich war arm und bin nun nicht ärmer. Vor meinen Schritten türmte sich noch keine Tat, so sehr ich auch darum rief. In meiner Sehnsucht nach einem Opfer habe ich mich auf den Weg gemacht, ohne Befehl meiner Oberen und ohne Hilfe und habe gelebt von Gabe zu Gabe bis hieher und mußte betteln zwei Stunden noch vor deiner Schwelle. Ich frohlocke darum. Alles ist anders auf dieser Erde, als ich es dachte, alles war anders in der Tat, als es im Worte klang. Allein diese Fahrt des Bettlers hielt ihr Versprechen von Not, Mühsal und Weite. Laß mich darum hinknien und Gott danken.

Meister! Du hast die Kraft, gerade Schritte zu tun; darum mache dich auf und kehre heim. Deine Brüder gehen zögernden Ganges und wenden den Blick. Sie wollen ihre Armut beschützt haben vom Papst wie Reichtum. Sie wollen ihre Besitzlosigkeit verwaltet haben wie Gut. Sie wollen Brief und Bulle haben für ihr Bettlerleben. Meister, du hast

einstmals den Schuppen am krummen Fluß verlassen, als ein Bauer seinen Esel hineintrieb. Du standest auf mit deinen zwölf Genossen und gingst von dannen. So mußte der Bauer schweigen, da du ohne Widerstand seinen Willen tatest, so nahmst du die Sünde des Streites von ihm, so kam keine Bitterkeit bis in dein Herz und die Herzen der Deinen. So konnten die Brüder eine Stunde nach ihrer Vertreibung Gott in Demut und in Ruhe der Seele loben; denn ihr Erinnern hattest du rein gehalten von Hader, Haß und bösem Wort. So tatest du einst, als nur zwölf Brüder waren um dich.

Nun aber ist, während du hier im Heiligen Lande weilst, ein Bruder nach Rom gegangen und hat eine Strafe erwirkt für alle, so jemals den Orden der Heiligen Frauen von Sankt Damian kränken. Die Brüder sinnen nach Strafe, ehe noch ein Unrecht geschehen; ihr Denken an Zukünftiges ist ihnen nicht rein von Zorn und Drohen, da doch du durch dein Beispiel zeigtest, wie selbst die Erinnerung weiß sein sollte und süß, gleich unberührtem Wachs, das Gott den Schwestern Bienen gibt. Komm zurück und hilf! Unser Auge dürstet nach einem geraden Schritt.

Sie haben ein Fastengebot bestimmt und wollen mit Regel und Gesetz die aufgeschlagene Tafel Gottes teilen, den Bettlertisch. Sie wollen die Mahlzeit nicht gesegnet sein lassen durch die Güte des Gebers, die Speise nicht erlaubt und geheiligt sein lassen durch Erfüllung einer Bitte. Wenn der Bruder Mensch dem Bruder Menschen Fleisch reicht für seinen Hunger, ist's darum nicht eine Gottestat, weil der Tag zu Mitte der Woche liegt? Und sind wir noch arm, so wir zurückweisen, was uns gespendet ward? Ist einer Bruder, der Liebestat unfruchtbar macht, um einer Regel willen? Komm zurück und hilf. Unser Auge dürstet nach einer demütig aufgetanen Bettlerhand.

Es ist einer hingegangen, der Bruder mit dem Hute ist es, und er hat Aussätzige zusammengeschart und ihnen Gebote gegeben und ihnen Tracht und Gebet auferlegt, daß sie zu einem Orden sich vereinen. Soll der, so übertürmt ist von schwerer Gotteslast, darum ein anderer sein als jeder Bruder Mensch? Soll er drum nur Gefährten finden in gleichem Gebrest? Soll ihm noch durch Tracht und Regel Auge und Mund verschlossen werden und soll er sich zu anderen, Beladenen wie er, sammeln, wie Schafe in einer Pferche, die sich wärmen eines von dem angstvollen Atem des anderen? Darf dem Guten das von Leid aufgepflügte Ackerland genommen werden, darein er die Wohltat, den Samen der Liebe, säe? Dürfen müde Brüder fortgezerrt werden von den Aufrechten und ihre Mattheit ihnen für ewig angeheftet werden als Zeichen ihrer Art? Können sie sich nicht erheben, wenn Gott es will, der allmächtig ist? Unsere Augen dürsten nach einem Kniefall vor dem wunden Fuß des Gebresten.

Komm zurück und hilf!

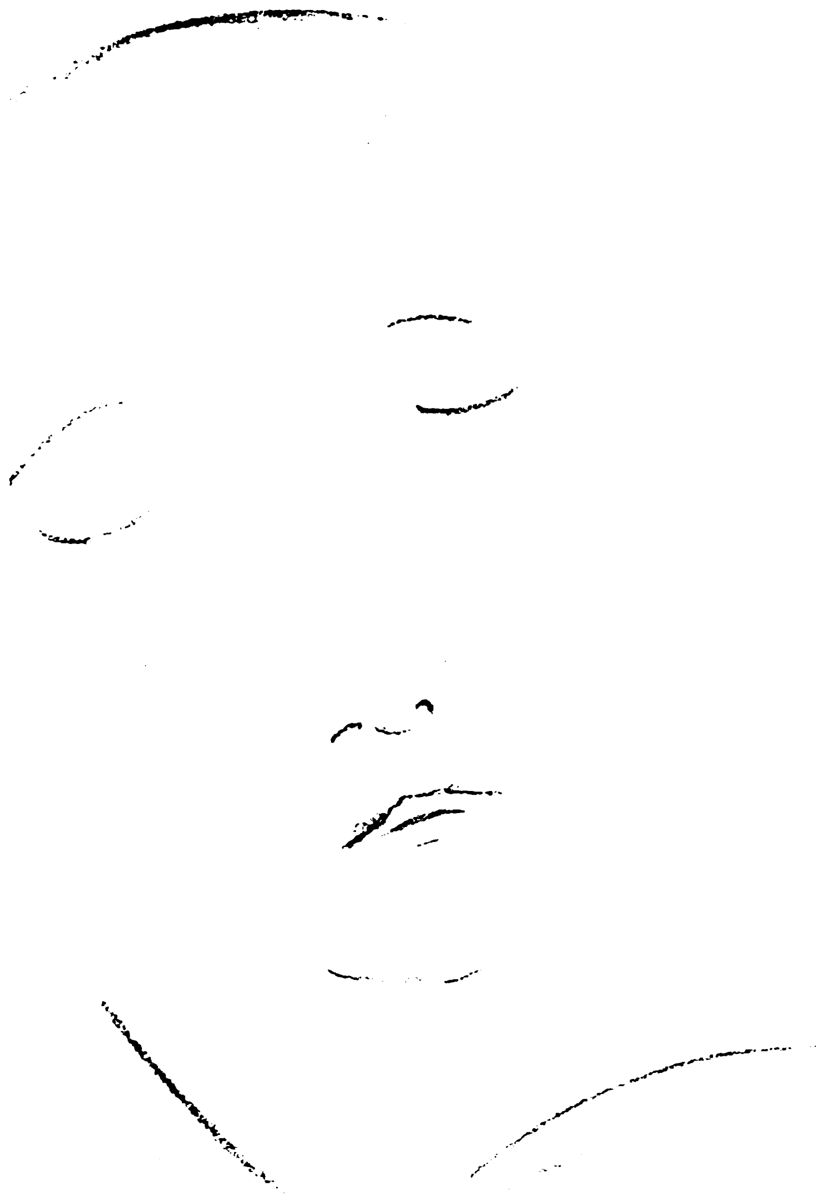
Der Scholar Rogier spricht in der Schenke:

Schneuzt die Kerzen, Kommilitonen, und Ihr, Herr Wirt, bringt von den strohumflochtenen, bauchigen Flaschen und die dünnen Gläser aus Venedig stellt auf den Tisch. Es gilt, einen Abschiedstrunk zu tun. Schaut mich nicht so erstaunt an, meine Freunde, und vergeßt, daß es das letzte Mal ist, daß ich unter euch bin. Es soll heute so froh und feierlich hergehen wie stets. Diesen Abend will ich mit mir nehmen auf den Weg, der weit ist für einen Schüler der fröhlichen und allberühmten Rechtsschule von Bologna.

Es war mir eine gute Zeit hier zwischen den Büchern und den Gläsern, umraunt von den gelehrten Reden der Herren Professores und umtönt von den satten Klängen gebauchter Lauten und langhalsiger Theorben. Aber es war eine verlorene Zeit. Nun will ich fort und an die Arbeit gehen und dabei froh sein wie der, so mich zum Werken schickt.

Ihr alle waret heute zur Mittagsstunde nicht auf dem Marktplatz, sonst müßte ich morgen vielleicht nicht allein wandern. Ihr habt Bruder Franz, den Armen aus Assisi, nicht reden gehört und seid mit ihm nicht über Feld gegangen. Ich bin neben ihm hergeschritten, und ich sage euch, von solchem Wege finde ich nicht zurück zu meinen Büchern. Ihr Armen, ihr wißt alle nur, was voreh Justinian und Celsus gesagt hat, und nicht, was heute neben euch geschieht. Bruder Franz ist heimgekehrt aus dem Heiligen Land, ist hergekommen und hat die Minderbrüder aus ihrem Studienhaus verjagt. Kommilitonen! Wenn ihr ihn gesehen hättet, mitten unter den gelehrten Brüdern! Wenn ihr ihn gesehen hättet! Aus der Schar der Zweihundert, die langsam und bedächtig das Studienhaus verließen, leuchtete er in tatfroher Eile vor wie ein lachender Edelstein aus einem Haufen stumpfer Kiesel, seine Stimme schlug singend auf durch ihr Gemurmel wie Saitenklang aus dem Klopfen in einer Schusterwerkstatt. Die Brüder haben ihm gehorcht, als ob er noch immer ihr Oberer wäre. Aber wißt: Er hat all seine Machtvollkommenheit einem anderen gegeben wenige Tage, nachdem er wieder in seine Heimat gekommen war. Ich sah ihn das Tor des Studienhauses verschließen. Er tat es mit so raschem Griff und sein Blick war also, daß ich nicht wußte, ob sein Herz voll Freude oder voll Zorn war. Dann ging er auf den Marktplatz und sprach zu allen, die da waren.

Kommilitonen! Womit haben wir unsere Zeit verbracht? Was haben wir gelernt und zu welchem Ende haben wir die Bücher durchblättert? Tage und Jahre lehren sie uns, wie einer zu schützen ist vor des anderen Habgier, wie einer streiten soll um sein Erbe, und zugleich, wie eines Toten Wunsch zunichte gemacht werden kann. Haben wir jemals bedacht, wie zu reden sei, damit einer nicht nach umstrittenem Gut begehre? Franz hat auf dem Marktplatz ungelehrt und in der Sprache des Volkes geredet. Da ist mit eins Frieden worden in so vielen Rechtssachen, daß ich nicht weiß, wovon die Notarii morgen ihr Mittagmahl bezahlen



Ruth Schaumann / Zeichnung



werden. Dies, glaubt mir, mußte geschehen. Wenn nicht solche wie Bruder Franz die Welt durchziehen, wird bald jedes Kind in der Wiege um das Recht der Mutterbrust disputieren lernen und jede stillende Frau wird unter dem Busentuch eine Exceptio mammae tragen, zur replicatio bereit.

Sie haben die Welt gespickt mit Rechten und verlassen sich nur dann darauf, daß einer gerade geht, wenn Gitterwerk rechts und links von seinem Wege starrt. Und ich sollte nichts anderes tun all meine Tage, als über die Zäune klettern, dem ein Stückchen Hölle, diesem ein Fünkchen Fegefeuer bringen, einem zur Strafe verhelfen, weil er Übles tat, und mit gleicher Weisheit dem andern, der Ähnliches verbrochen hat, helfen, daß er straflos gehe?

Lernen wir all dies um der Menschen Heil? Um unserer Ehre und unserer Geldkatzen willen lernen wir! Schändlich sind wir alle wie Dirnen. So eine ihren Leib, den sie von Geburt an schön oder häßlich hat, der einmal zu Erde wird, dem sie nicht einen Zoll zufügen kann oder abnehmen, der eben ist, wie ihn Gott oder der Teufel wollte, wenn eine diesen Leib um Geld preisgibt, dann nennen wir sie mit üblem Namen, reden von Habsucht, Faulheit, Feilheit und manchem mehr. Und wir, Freunde, wir sollen unseren Geist, unsere Seele, das, was wir selber bilden können, was noch keiner gefaßt hat, keiner fassen wird, was, so müssen wir glauben, nicht stirbt, das sollen wir um Geld preisgeben, nur damit einer nicht gestört werde in seiner Erbschaft und uns darum lobe! Loben sie nicht mit gleichen Worten der Dirne Kunst? Das käufliche Weibervolk salbt sich mit feinem Öl und besprüht sich mit wohlduftendem Pulver. Ihr beschmiert euch mit Schreibsaft und bedeckt euch mit Bücherstaub. Heute habt ihr es getan wie an jedem Tage, und dieweil sprach Franz, der Heilige, der Bettler, fern von euch auf dem Markte und hat in einer kurzen Stunde mehr vollbracht als ihr mit eurem ius Romanum in zehen Jahren durchführen werdet. Frisch vergossenes Blut ist aufgesogen worden von den Strahlen der Sonne, die in des Bruders Brust leuchtet, die Schatten des Hasses hat sie verjagt, und die roten, verwirrenden Nebel des Zornes sind zerflossen vor seinem Blick. Dann schritt er zum Tore der Stadt hinaus. Und ich mit ihm.

Die Tiere des Feldes wenden den Blick nach seiner Stimme, und sein brauner Mantel streift über die Schar der kleinen Vögel, die auf dem Wege sitzen und nicht auffliegen, wenn er naht. Es ist, als verstumme der Schrei der Erbsünde vor ihm, als werde die Natur rein vor ihm; denn Furcht und Hunger ruhen, wo er schreitet.

Wer von euch, so er als Kind von Even hörte und Adam und dem Baum, wer von euch hat da nicht die ersten Menschen verachtet? Der kleine Ungehorsam, der so große Strafe heischte, er lebt in euch allen. Heute habe ich es begriffen. Wollt denn nicht auch ihr wie unsere ersten Eltern lieber mit dem, was ihr Wissen nennt, in Elend gehen und Schweiß als Gottes

Antlitz schauen. Je heller das Licht ist, das ihr entzündet, umso schwärzer wird der Schatten sein von dem, das wider das Lichte steht; findet ihr eine neue Abwehr, so findet ein anderer die Waffe, sie zu durchschlagen. Wir werden einst die Luft besiegen und auf sie treten können wie auf die Erde, aber die Menschen werden dann in Eile ihr Verbrechen bürden auf dies reine Element. Sünder von Adam her, ihr Wissenden der Welt! Selbst die Erkenntnis eures Nichts wird euch nicht leichter machen aufzuschweben. Ihr werdet nicht Gott suchen statt der Erde Güter, ihr werdet nur Faule werden.

Bringt noch von den bauchigen, strohumflochtenen Flaschen, Herr Wirt, und nennt mir den Preis dieses Glases. Ich will es leeren, Kommilitonen, seht ihr, und es zerbrechen, wie ich mich der Welt bieten will zum Trunke und dann zersplittern will, im hellen Klange meiner Vernichtung noch den Meister lobend, der mich geformt.

Leb wohl, Bologna, Stadt voll schwachen Wissens, das zerbrach, da einer kam, der nichts erkannt hat als die Macht des aufgeopferten Gefühls. Ich gehe suchend auf die Wanderschaft. Ich will den Altar finden, der mir bestimmt ist, ich will das Opfer wissen, zu dem ich geschaffen ward. Um das Gebot der Erlösung weiß ich, das ist mir genug, bis ich dies andere gefunden.

Singt, Freunde, daß ich eure Stimmen höre, dieweil ich die dunkle Straße hinabschreite, daß ich euer Lied immer leiser vernehme und fühle und erkenne an seinem Ersterben, daß ich fortschreite, fort von euch allen, meine lieben, lieben Freunde, fort, immer weiter, meinem Ziele zu.

Das Rauschen der Buche auf dem Avernerberge:

Wind, was wehst du also gelöst zu weichem Kosen? Dein Atem hat sich aufgetan wie mildes Umarmen und trägt liebliche Gelassenheit ferner Welten. Ihr Schatten, warum habt ihr in dieser Nacht keine Schwere und keine Stetigkeit und warum scheint ihr über die Tiefen zwischen den zackigen Felsen nur zu schweben und wollt euch nicht mit der Last der Finsternis legen auf die kleinen Hütten der betenden Brüder unter mir? So muß es gewesen sein damals, als die Magd des Herrn mit Händen, unsagbar rein und duftend, leuchtend in schlichter Weiße ergebener Jungfraulichkeit und leicht gewölbt zu überkostbaren Gefäßen mütterlicher Zärtlichkeit, so muß es gewesen sein, als sie, Maria, das Heil vertrauend legte zwischen Bretter unsrer Art, die gerne litten, daß sie ausgebrochen waren aus ihrer ragenden Baumkraft und demütig, bereit und aufgetan sich boten, eine Krippe im Stall zu Bethlehem.

So muß es auch gewesen sein in jener Nacht, da über dem All, das aufgerissen war von einem einzigen Weh und hingeneigt in einem einzigen Schmerz dem Grabesgarten zu, der Vater die Nacht gebreitet hielt, lässig, in Mitleid mit allem tränenübersatten Geschöpf aus Sterblichem, mit ab-

gewandtem Antlitz voll Güte und voll Trauer, Er, Gott, ergeben in selbst-errichtetem Gebot. Er aber wußte von dem Morgen, den seine Kraft bereiten werde, die Kraft, die er fern von sich leiden sah und wirken. Er hatte nicht den Zorn, das Dunkel ganz so zu legen wie vor dem Großen und nachher. Er hielt die Nacht und ließ sie hangen, daß sie nicht fiele. So leuchtete unter ihrem Saum ein schmales Hoffen vor, bis daß der Auferstehung großes Strahlen kam. Und damals war es auch, daß einer, Baum wie ich, der vielen Arme, die er grünend trug, entkleidet, zu seinem Zweck gebrochen und gebunden, nackend und leer, zu einem Einz'gen gehoben und gebreitet ins Dunkel einstand, das Kreuz auf Golgatha.

Und jene Nacht und jene der Geburt, sie waren ähnlich dem, was mich umfangen hält in dieser Stunde zu Warten und zu Schweigen. —

Was zieht der Betende die Himmel nieder in sein Aufgetanes? Und was ist ihm für Kraft in seiner hingegebenen Sehnsucht, daß alle erdennahen Wonnen, die den opferbittren Kern des Himmels decken, eingehen in ihn und untergehen, als seien sie ihm zu gering? Gnade des Seins und Gnade der Unsterblichkeit, die jeder Erdenkraft gegeben ward, sind hin zu ihm; der Reinheit Gnade und der Fruchtbarkeit, die also locker um die Himmel hängt wie Regen und fällt mit Regen und lebt in jeder Feuchte, sank schon in den Heiligen, der ungesättigt sich nicht schließt. Mehr noch löst sich vom Himmel! Umriß des ew'gen Opfers fühl' ich sich drängen durchs Gewölk. Er nähert sich meinem Gezweig, daß seine Finger sinken, die Arme, ihrer eingebornen Kraft entsagend, preisgebend ihr Recht, zu greifen in die Lüfte, sich legen nieder zum Stamm. Der bittre Schmerz des überweißen Strahls schneidet hernieder und trifft den Heiligen fünffach und geht durch sein fünffach zu weichen bereites, hingegebnes Fleisch, zeichnend mit Wunde als Vergängliches und Überwundenes, worin das ird'sche Tun wohnt: Arm, Fuß und Brust.

Nun stirbt das Licht zurück zu den Polen des schwebenden Kreuzes, von dem es ausgoß. Mit einem Schlag der überfalteten Cherubsflügel ist das strahlende Zeichen hinan, fährt im Bogen zur Krone des Gewölbes und erlischt.

Des Himmels Kern, die Opferung der Gottheit um der Gottgeschaffnen willen, ist zurückgekehrt und aus dem Wunden, immer Aufgetanen, dem Heiligen, steigen die süßen, erdennahen Hüllen dem bittren Fernen aufwärts nach: Fruchtbarkeit, die also locker um den Himmel hängt wie Regen, weht empor wie ackerduftender, frühlingslinder Dunst; der Erdenreinheit Gnade wie der Hauch kleiner, weißkerniger Blüten, die Gnade der Unsterblichkeit, die jeder irdischen Kraft gegeben ist, klingt auf und singt in webendem Getön zum Himmel.

Der Heilige kniet, und meine Äste tragend nach Gebot des Schöpfers, rage ich über ihn und breite mich.

O daß ich singen könnte seinen Wunden!

Brüder Pacificus erzählt den Brüdern:

Brüder, er hat mir gewinkt, unser Meister Franz, ihn allein zu lassen in der kleinen Hütte, die aus schwachen Binsen und trägem Lehm gefügt ist und die er nicht betreten wollte, als seinen vom Strahle verwundeten Füßen noch Kraft erhalten war, nur weil einer von uns diese Zelle des Gebetes ihm eigen nannte. Er liegt auf der Erde, lang und schmal, ein seltsames Gefäß, nur mehr von einer überschwachen, kostbaren Seele ausgefüllt, die immer leichter wird, als reinige er mit jedem Atemzuge Luft, die er leise seinem Mund entschweben läßt, sein Geistiges stets mehr. Seine armen, blinden Augen sind mit eins klar geworden, aber nicht er blickt durch sie: Ein lieber Fremdling schaut aus Franzens Fenster und erspäht Dinge, die von oben sind. Brüder, der Fremde, der in jener schmalen Hülle lebt und immer heller wird, war unser Meister und war Franz; diesem aber ist der nur leicht verwandt, der uns vertraut war. Das ist der Tod, daß einer auffliegt, den wir nie gekannt und eines bleibt, das wir dann nicht mehr kennen.

Mir ist, der Meister sehnt sich in dieser Stunde nach Gesang. Ich wollte süße Weisen aus meiner Brust holen für ihn und fühlte, wie sie duftend aufblühten in mir, schöner und reicher noch, als da ich jung war und umherzog, ein Sänger voll Wohllaut und strahlend von Lob. Doch irgendwie klingt es in der Stille dieses Ortes und ich finde nicht den Ton, der einstimmt diesen stummen Gesängen.

Auf dem Dache der Hütte sitzen Lerchen, die kleinen Köpfe geneigt, als lauschten sie in sich auf das Gebot, ein Lied zu geben, das ihnen im Tiefsten eingeboren ist. Vielleicht empfangen sie die Gnade des Befehles.

Ich fürchte mein Schweigen, denn es ballt sich zwischen mir und der Seele des Meisters, die ich liebe. Und Zweifel, Brüder, steht in mir auf und reckt die Arme und schlägt die wirr zitternden Hände mir vor die Augen. Gott hat sich geoffenbart für uns in diesem, der bald dahin geht; die Meeresweite Seiner schaffenden Gnade haben wir an dem Tropfen erkannt, den Er unserem Meister einfließen ließ. Warum schlug der Herr ihn aber mit Krankheit? Was ließ Er ihn an den Augen die Schmerzen seines Gebrestes erdulden und bewahrte ihn doch vor Weh, da Ärzte, um zu heilen, glühendes Eisen an seine Schläfen legten, daß es roch und zischte?

Der Meister sagt, es ist ein jeder wahre Schmerz und jede wahre Freude nur von Gott. Doch warum sandte der Herr Schmerz einem solchen? Warum nimmt ihn Gott von uns und läßt uns Bruder Elias, der die Regel mildert, den Strich bleichen läßt, der von Franz gezogen ward zwischen uns und irdischem Wollen?

Brüder, ich bin in großer Angst. Franz hat vor uns gekämpft, daß wir den Feind erkennen und unsere Wehr, er hat vor uns gekämpft, doch nicht für uns. Nun wird seine Seele auffliegen und uns lassen und Gott wirft sich über uns und läßt uns tragen.

Meine Lieder ließ ich schweigen, daß ich des Meisters Worten lauschen

könnte. Meinen Schlaf habe ich gescholten, um Franzens Wachen zu sehen, meinen Hunger habe ich verflucht, meinen Durst ausgebrannt aus meiner Kehle, um sein Fasten zu teilen und, Brüder, dennoch ist mir, ich warte noch auf die eine Predigt, die mir versprochen schien und die nicht kam, und auf das eine Beispiel, das mir nicht gegeben wurde. Franz aber, der Meister, geht schweigend und läßt uns alle, Wartende, Fragende, Suchende. Das, Brüder, ist der Tod, so sehr ist vollkommen sein Nehmen. Das, Brüder, ist das Leben, so unvollkommen ist seine höchste Gabe.

Seid still, alle! Hört, des Meisters Seele singt durch den sterbenden Leib zu uns, das ewig Lebende singt durch den Tod.

Bruder Franz, der heilige Bettler von Assisi, singt:

Überhoher, allmächtiger, guter Herr,
Dein sei Lob, Pracht, Ehre und jegliches Segenswort.
Allein zu Dir, Du Höchster, strebe das All.
Kein Mensch ist würdig genug, Dich zu nennen.

Gebenedeit seist Du, Herr, mit all Deinem Geschöpf,
Mit der Schwester Sonne über allen,
Die den Tag werden läßt und Du gibst uns Leuchte durch sie;
Und sie ist schön und strahlt in herrlichem Lichte,
Von Dir, Du Höchster, trägt sie den Abglanz.

Lob sei Dir, Herr, im Bruder Abend und den Sternen;
Am Himmel formtest Du sie, klar und köstlich und schön.
Lob sei Dir, Herr, in dem Bruder Wind,
In der Luft und dem Nebel, in Helle und jeglicher Jahrzeit,
In der Du all Dein Geschöpf erhältst.

Lob sei Dir, Herr, in unseren Schwestern, den Wassern,
Die viel nützlich sind und in Demut und köstlich und keusch.
Und Lob sei Dir auch, mein Gott, im Bruder Feuer,
Mit dem Du durchleuchten lässest die Nacht,
Und schön ist er und wohlig und kraftvoll und mächtig.

Lob sei Dir, Herr, in der muttergütigen Schwester, der Erde,
Die uns trägt und uns gebunden hält,
Und sie bringet hervor viel Frucht und die farbichten Blüten und Kräuter.

Lob und Segenswort sei dem Herrn und Dank
Und Dienstbarkeit groß und in Demut.

Lob sei Dir, Herr, für den irdischen Bruder, den Tod.
Ihm entrinnt kein Lebendiges.
Weh über die, so hingehn in todbringender Sünde,

Selig, die wirken nach Deinem hochheiligen Willen!
Anhaben wird der zweite Tod ihnen kein Leid. — —

Mit meiner Stimme rufe ich dem Herrn, mit meiner Stimme flehe ich auf zu Ihm.
Ich schütte aus vor Seinem Antlitz mein Gebet und rede vor Ihm meine Trübsal:
Wenn meine Seele verzagt, kennst Du meinen Weg.
Auf dem Pfade, den ich gehe, sind heimlich mir Schlingen bereitet.
Schaue ich rechts und ich suche, so ist niemand, der mich kennet.
Genommen ist mir jegliche Flucht und nirgend ist Hilfe.
Auf rufe ich, Herr, zu Dir! Du bist meine Hoffnung, mein Teil bist Du im Lande des Lebens.

Höre mein Flehen, denn ich neige mich tief in Demut. Vor dem Feinde gewähre mir Rettung; denn übermächtig ist er mir.

Befreie vom Kerker des Leibes die Seele mir, daß Sie Deinen Namen preise.

Sieh, die Gerechten harren schon mein und daß Du mir vergeltest. Amen.

Der Gesang der Lerchen:

Lichte Seele! Lichte, heilige Seele! Deines Leibes entfesselt, schwebst du auf und dein Hauch durchzieht unsere Schar und reißt uns empor zu himmelansteigendem Liede. Bitte für uns, die Kleinen, denen der Schöpfer die Tracht deiner Brüder gab, Haube und braunes Kleid. Bitte für uns, die Gottes Hand in die werdende Welt einstreute wie winzigen Samen Seiner großen Ernte. Bitte für uns bei den Tieren, die vor dem Herrn würdig waren, ins ewige Licht zu gehen, daß die Wohnung der Seelen den Guten Seligkeit sei und das Strahlen lieblich belebt sei auch von dem einfältigsten Geschöpf.

Bitte, lichte, heilige Seele, für uns, daß Fürsprache werde uns allen von den kleinen Vöglein, den Sittichen, die im Gefieder den Abglanz des grünenden Gartens der Gnade tragen und im Herzen den Nachschmack der ersten Liebe, den Widerhall des göttlichen Wortes, das klang, ehe das Weib ward. Die nicht allein zu leben vermögen und still in Liebe hinsterben, wenn der Gefährte geht. Bitte Fürsprach für uns bei den Tauben, mit Füßen, rot wie die Füße derer, die Wein keltern und deren Stimmen rollen vom Donner der herbstlichen, gnadenreichen, fruchtschweren Lesezeit. Bitte du bei den Schwalben, die auf stahlglitzernden Schwingen das Wirken sorgender Liebe tragen unter die breiten, schattenspendenden Torbogen; und die willig ihr blaues Gefieder schließen und in des Meeres Wogen zum Tode sinken, der ihnen dunkel und blau ist wie ihr Leben, so sie ermatten; denn sie wollen mit ihrer Unkraft nicht ihre Sippe beschweren, die hinzieht nach Licht. Sie alle sind flaumichte Hüllen um ein lichtes Gebot. Sie wirst du sehen im Lichte, bitte sie alle um Hilfe zu unserem Heile.

Und bitte die Pferde, die dienenden Brüder, die freudig sind ihrer Kraft und die der Mensch treibt zu fröhlichem Geschäft und zu nützlichem Tun und die er treibt in den Kampf. Doch auch im Gedränge des Mordens gekeilt, bleiben sie immer treu in Besonnenheit und stürzen lieber zu Tode, als daß sie mit ihren harten Hufen auf des Liegenden Leib malmend stampfen. Und bitte die Hunde, lichte, heilige Seele, die großen bitte um Hilfe, die, weiß wie Winterschnee und golden wie Sommersonne, ausgehen, den Wanderer suchend, und deren Augen wund scheinen von Tränen, geweint in Mitleid um die, so vom Wege gerieten; und deren Atem warm entgegenweht wie gastliches Gemach im Winter. Und bitte auch sie, ihre kleineren Brüder, die raschen, mit glattem, glänzendem Fell, die eilig hinleben zuerst und die weiß sind und schwarz, die Farben des Tages und der Nacht tragend auf einem Leibe, da sie die Stunden ihres Lebens durcheilen wollen mit einem ausgreifenden Sprung, freudig selbst und im Spiele dem Menschen Freude bringend. Und sie werden stiller im Alter, dem sie sich entgegenschnellen und werden gütig und dulden das Spiel der Kinder im milden Ahnen der Unschuld und sehen mit grau verschleierten Augen die neue menschliche Blüte und bereiten sich in liebender Duldung des Unverstands auf den Tod. Und die größeren bitte, die des Wolfs Gestalt tragen und das wachsame Wesen der Treue, und die im Herzen dem dunklen Holze verwandt sind, das der Mensch fügt zur schützenden Tür vor dem, was ihm eignet und das sich in langen Jahren und vielem Dienst nicht verändert. Sie füllen ihren Blick mit all dem sorgenden Schauen, das den Blinden genommen ward, denen sie Führer sind in achtsamer, lohnloser Güte. Sie alle sind kostbar und kunstvoll gefärbte Schreine um ein lichtes Gebot. Sie wirst du sehen im Lichte, bitte sie alle um Hilfe zu unserem Heil.

Und die ganz stillen Brüder bitte, die Fische. In stummem Gehorsam tragen sie den Abglanz des Lichts in die dunklen Tiefen und verkünden Gottes Pracht und Güte und Allmacht, wo kein anderes Lebendes weilt. Und sie verwahren in kaltem Schweigen die Geheimnisse, die nur sie sehen. Die Muscheln bitte, die in ihren Wölbungen, gleichend der bietenden Hand, die Perle tragen, Zeichen der Unschuld und doch kostbare Verlockung zur Sünde. Sie klammern sich an die Veste der Felsen und geben den runden, glatten und schillernden Samen an die lüsterne Habgier nur frei, wenn sie zertrümmern. Und die ewig Bauenden bitte, die zeugen und werken ohne zu ruhen und im Fleiße Trotz bieten dem Wissen, daß sie nimmer Vollendung des blühenden Gebildes sehen werden; aber ihr Werk vererben sie und ihren Trieb zum Werke. Sie alle sind Schalen um ein lichtes Gebot. Sie wirst du sehen im Lichte. Bitte sie alle um Hilfe zu unserem Heile.

Wir sind gestiegen mit dir, befreite, heilige Seele, und haben zu deinem Geleit die Höhe unseres klingenden Aufstiegs übersungen. Wie du zu den Brüdern niederriefst Segen und Segen und mehr Segen als du zu rufen vermochtest, singen wir auf mit dir mehr der Bitte und mehr des Jubels, als uns die Stunde gewährt. Preisen und auspreisen wollten wir in diesem

einzigen Fluge all unser Leben. Doch du steigst an und wir sinken zur Erde, und wenn wir fallen zum Bereiche irdischen Atems, wird unser Lied zu schwer in unserer kleinen Brust und findet nicht mehr Aufstieg.

Ziehe, ziehe dahin, liebe Seele, ziehe zum ewigen, schaffenden, seligen Licht.

Jakopa von Settesolii Gebet zur Heiligen Jungfrau:

In Güte und Gnade strahlende Mutter! Siehe, die Hütte ist leer und still. Sie haben seinen dürftigen Leib fortgetragen und um seine schmale Schlichtheit leuchtet und flattert bunter Prunk. Die von den Strahlen Gottes versehrten Hände und Füße stehen weiß und steil aus dem dunklen, braunen Gewand, das den Toten umhüllt. Er trägt dieselben Wunden, Maria, die Dein Sohn trug und meines Herzens Leid ist Deinem verwandt. Darum laß es mir nicht zur Sünde gerechnet werden, Mutter der Schmerzen, Mutter des Trostes, daß ich um ihn, der so viel Böses brach, um den Großen, den Heiligen, trauere als um ein Kind, das zu früh von Spiel und Liebe gerufen ward. Siehe, Dein Sohn starb um aller Menschen Heil willen, aber Dein Herz weinte doch die Tränen einer verlassenen Mutter.

Nun ist mir die Welt wie eine Puppe, die zurückbleibt, wenn ein Kind gen Himmel ging. Sie ist mir sinnlos und doch lieb um der zarten Hände willen, von denen sie gekost ward. Ich höre das Blöken des Lammes, das er von der Schlachtbank loskaufte mit all seiner kleinen Habe, aber keiner ist mehr, um den die weiche Wolle dem weißen Tier genommen werden sollte und für den ich daraus ein Gewand weben darf. Das Schüsselchen steht hier und der zinnene Löffel und niemals mehr wird einer sein, dem der gelbe, süße Mandelbrei zu solcher Freude gereicht, daß er lacht und in die Hände klatscht und mit spitzem Munde davon isset. Ich habe keine Kinder, sie zu erfreuen und keinen Gatten. Und den Frauen, die ohne die Pflicht der Pflege altern, wird das Herz hart. Er aber war es, sein mildes, goldenes Lächeln war es, das alle Kälte von mir löste; die Hoffnung auf seine Freude, die hell sein konnte und ohne Zwang wie Kinderlächeln, führte die Stunden der Einsamkeit froh und gleitend an mir vorüber.

Nun stehe ich einsam, zum letzten Male in seinem Hüttchen, dieweil Bürger und Edle von Assisi seinen Leib tragen mit großem Geleite den Weg hinauf zur Stadt, den letzten Weg.

Vor der kleinen Pferche Gottes, vor dem Kloster von Sankt Damian, werden ihre Schritte innehalten und sie werden die stille Bahre heben bis an das eng vergitterte Fenster. Die schmalen Hände der Schwester Klara und der Schwester Agnes und viele andere Hände, weiß, im Gebet gebleicht, vom Lichte des Gottesglaubens durchstrahlt, werden segnend vorstreben durch die engen Maschen des eisernen Gespinstes und in flatterndem Begehren nach Liebkosung schweben über den stillen Leib einen Augenblick lang.

Dann werden auch die Tauben von Sankt Damian einsam sein und die Mutterschaft ihres Herzens wird aufklagen nach ihm, der zu Grabe

getragen wird. Und die Rosen im Gärtchen der Schwester Klara werden ihren Duft aussenden, empor, daß er seine Seele suche; auch dies milde Geben wird nun ohne Ziel sein.

Um Deiner Schmerzen willen, heilige, leidende Mutter, nimm ihn, den wir beweinen, in Gnaden auf; und wenn seine Seele die Wundmale seines Leibes trägt, pflege sie, wie ich seinen Leib pflegte und nun nimmer kann; und wenn sein Unsterbliches der Hülle bedarf, gib ihm Weiches, wie ich es seinen Gliedern gab und nun nimmer darf; und wenn sein Strahlendes noch andre Freuden fühlt als den Blick zu Gottes Antlitz und Dein Lächeln, Mutter im Himmel, so bereite ihm kleine Gaben, denn sie gewährten ihm große Fröhlichkeit. Sieh, an seinem letzten Tage hier auf Erden verlangte er noch von dem süßen Mandelbrei zu essen. Nun aber wird er bei Dir sein und Du weißt um ihn; und jede Frau kennt die süße Speise, die er liebte, und kann sie leicht bereiten.

Siehe, er hat aller Herzen Mutterliebe erweckt mit seinem Lächeln, und das war sein Werk. Siehe, er hat alles aufgerufen zur mütterlichen Sorge, das war sein Wort. Er war in unschuldiger Nacktheit der Seele. Er war stark über alle, denn ihm war die Macht des Kindes gegeben. Amen.

Um das Leben Franzens, des Heiligen, des Bettlers, des Kindes, das geschaffen ward und wirken durfte unter uns, sei

Ehre dem Vater, dem Sohn
und dem Heiligen Geiste.
Amen!

Neue Wege der alttestamentlichen Textkritik
Von Bernhard Walde

Daß auf dem vielgepflegten Gebiet der alttestamentlichen Textkritik ohne Funde alter Handschriften neue Wege sich eröffnen, die entgegen aller bisherigen Bemühungen es ermöglichen, an den Urtext heranzukommen, ist wohl eine der größten Überraschungen, welche die alttestamentliche Wissenschaft je erlebt hat. In der Tat schien die Grundforderung der Textkritik, den Urtext wieder herzustellen, mit den bisherigen Mitteln fast unerfüllbar. Die ältesten Handschriften unseres heutigen hebräischen, sogenannten masoretischen Textes, der sich bisher in seiner Entstehung bis ins zweite Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgen ließ und durch die bis ins zehnte christliche Jahrhundert sich erstreckende Tätigkeit der jüdischen Masoreten (‚Überlieferer') in die heutige Form gebracht wurde, stammen erst aus dem zehnten Jahrhundert n. Chr.; die mit großem Fleiß durchgeführte Vergleichung der zahlreichen Handschriften erbrachte nur Varianten, die für die Feststellung des vorchristlichen Textes kaum nennenswerte Bedeutung haben. Mehr versprach darum die Beschäftigung mit der ältesten und wertvollsten Übersetzung des Alten Testamentes, mit der im wesentlichen im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. in Ägypten entstandenen griechischen Übertragung, der sogenannten Septuaginta. Allein auch hier war die Sachlage äußerst verwickelt. Man kam wohl mit den ältesten Septuagintahandschriften bis ins vierte Jahrhundert n. Chr., aber die griechische Übersetzung hatte bis dorthin eine vielfache Bearbeitung erfahren. Besonders einschneidend war die Bearbeitung in der Hexapla des Origenes († zirka 254). Dort standen in sechs Kolumnen der hebräische Text in hebräischer Schrift, derselbe in griechischer Schrift, die aus dem zweiten christlichen Jahrhundert stammenden griechischen Übersetzungen des Aquilas, Symmachus und Theodotion (sechste Kolumne); in der fünften Kolumne bot Origenes die Septuaginta, jedoch in textkritischer Bearbeitung, die unter Verwendung kritischer Zeichen eine Angleichung des griechischen Textes an den hebräischen bezweckte. Später wurden diese Zeichen geändert oder weggelassen, wodurch noch größere Verwirrung als bisher entstand. Man hat nun freilich in den modernen textkritischen Arbeiten vielfach die Septuaginta benützt, als hätte man sie in ihrem Urtext vor sich; aber es wurde doch auch immer wieder die Forderung erhoben, daß man erst die verschiedenen Rezensionen der Septuaginta, insbesonders die hexaplarische, feststellen müsse, wenn man zur ursprünglichen Septuaginta gelangen wolle. Sowohl in Göttingen wie in Cambridge arbeitete man in den letzten Jahrzehnten in diesem Sinn, indem man zunächst reiches handschriftliches Material zusammentrug, um eine Scheidung der verschiedenen Rezensionen durch Handschriftenvergleichung zu ermöglichen. Die Erfolge entsprachen nicht den aufgewendeten Mühen. Noch geringer war der textkritische Ertrag der meist nur gelegentlich bei-

gezogenen anderen Textzeugen und Übersetzungen, die auch ihrerseits wieder eine komplizierte Geschichte hinter sich haben.*

Es konnte nicht ausbleiben, daß jeden nüchternen und kühlen Textkritiker nicht bloß bei Beurteilung fremder, sondern auch bei seinen eigenen Arbeiten ein Gefühl der Unsicherheit überkommen mußte. Über einen höheren oder niedereren Grad von Wahrscheinlichkeit gelangte schon diese Art von Textkritik, die sich doch auf äußere Zeugnisse, auf den hebräischen Text und die Übersetzungen stützte, an strittigen Stellen nicht hinaus. Schlimmer noch stand es mit der auf inneren Gründen aufbauenden Konjekturalkritik, die nach dem Sinne, teilweise unter Beiziehung der Metrik und anderer Hypothesen, Vorschläge machte, wie der Text gelautet haben könne oder müsse, bald vorsichtig abwägende, bald kühne und willkürliche Vorschläge, die man wohl geistreich finden konnte, die aber stets subjektiven Charakter trugen und darum selten in weiteren Kreisen Anklang fanden. Da eine sichere textkritische Grundlage fehlte, war auch die Einschätzung des masoretischen Textes als Ganzes verschieden. Auf der einen Seite berief man sich auf die äußeren Zeugnisse und hielt ihn für ein junges Machwerk, dem man mit größtem Mißtrauen entgegentreten müsse, auf der anderen Seite war man geneigt, da es sich um heilige Texte handelt, der jüdischen Überlieferung großes oder größeres Zutrauen zu schenken. Übereinstimmung konnte nirgends erzielt werden. So blieb nur noch die schwache Hoffnung, es möchte uns ein gütiges Geschick etwa in Ägypten einmal alte vorchristliche hebräische oder griechische Handschriften finden lassen, die unsere textkritische Arbeit auf festen Boden stellen könnten.

Da wird nun plötzlich durch die Arbeiten von Dr. Franz X. Wutz, o. Professor des Alten Testamentes an der Bischöflichen Philosophisch-Theologischen Hochschule in Eichstätt, die Textkritik in sichere Bahnen gelenkt. Die entscheidende Rolle spielen dabei die an sich längst bekannten Transkriptionen der Septuaginta, also mit griechischen Buchstaben geschriebene, in der Übersetzung beibehaltene hebräische Wörter. Die nur gelegentlich leicht gräzisierten hebräischen Eigennamen in der Septuaginta pflegt man nicht unter den Terminus Transkription einzubegreifen; doch haben auch sie in den Vorarbeiten eine wichtige Stelle eingenommen. Professor Wutz hatte Ende 1921 auf Ansuchen von Professor Kahle in Gießen (jetzt in Bonn) die Aufgabe übernommen, das gesamte Transkriptionsmaterial, einschließlich der Eigennamen, von der Septuaginta bis Hieronymus philologisch zu bearbeiten, um nach diesen Quellen die ältere vormasoretische Aussprache des Hebräischen festzustellen. Den Ausgangspunkt bildeten die wenigen noch vorhandenen zusammenhängenden Transkriptionstexte aus

* Näheres für weitere Kreise über die Ziele und bisher gangbaren Wege der Textkritik bei Norbert Peters, Der Text des Alten Testamentes und seine Geschichte[3], Münster i. W. 1921 (Biblische Zeitfragen V 6/7, Aschendorff).

der zweiten Kolumne der Hexapla und das sonst aus dieser Quelle stammende Einzelmaterial. Weiter kamen in Frage die alten Schriftsteller, so u. a. Hieronymus, der jedoch mit großer Vorsicht zu benützen war, da er in seinen lateinischen Transkriptionen unterschiedslos Formen eines Zeitraumes von 7—800 Jahren bietet, und Flavius Josephus, weiter die großen Übersetzer Aquilas, Symmachus und Theodotion und endlich als wichtigste Quelle die Septuaginta. Gestützt auf diese umfassenden, aber auch schwierigen und zeitraubenden Arbeiten war Wutz imstande, die innergriechischen Verschreibungsmöglichkeiten, die einzelnen Schichten der Transkription und die Zeit, der sie angehören, einwandfrei zu bestimmen, was von größter Bedeutung für die Probleme werden sollte, die sich auftaten, als das ursprünglich gesteckte Ziel im wesentlichen erreicht war.

Bei der Durchsicht der Transkriptionen der Septuaginta fand sich nämlich die allerdings längst bekannte, aber nie im Zusammenhang gewürdigte Erscheinung, daß nicht bloß allgemein übliche hebräische Ausdrücke, die durch die Übersetzung an Deutlichkeit verloren hätten, in Transkription beibehalten wurden, wie Alleluja, Cherubim, Sabaoth, daß weiterhin nicht bloß manche schwierig zu übersetzende Wörter und termini technici, wie Maßbezeichnungen, einfach transkribiert wurden, sondern daß auch da und dort, singulär, hebräische Wörter, Verbalformen u. dgl., zumeist sogar ganz geläufige Ausdrücke und Formen, die sonst regelmäßig, oft in nächster Nähe, übersetzt sind, plötzlich transkribiert erscheinen und, was man bisher nicht beachtet hatte, daß diese Transkriptionen stets gegenüber dem hebräischen Wort, das sie wiedergeben, einen Fehler enthalten, der durchwegs nur auf griechische Schrift zurückgeht. In dieser letzteren, merkwürdigen Erscheinung lag nun der Schlüssel für die grundlegende Erkenntnis, daß die Septuaginta nicht, wie man bisher angenommen hatte, nach hebräischen Texten in hebräischer Schrift, sondern nach hebräischen Texten, die mit griechischen Buchstaben geschrieben waren, nach Transkriptionstexten, übersetzt worden sein müsse. Denn wären die fehlerhaften transkribierten Ausdrücke den Übersetzern in der richtigen Form vorgelegen, so hätten sie dieselben übersetzt wie sonst auch. Wenn sie transkribiert übernommen wurden, so geschah das deshalb, weil bereits die Vorlage diese verschriebene Form aufwies, der Übersetzer also entweder das Wort nicht mehr zu übertragen wußte oder aus Gewissenhaftigkeit es nicht zu korrigieren wagte. Da nun viele Fehler dieser Transkriptionen von vornherein nur auf die griechische Schrift zurückgehen können — tatsächlich sind alle Transkriptionsfehler im Griechischen entstanden, selbst wenn sie an sich aus dem Hebräischen stammen könnten —, war die Folgerung unabweislich, daß der Septuaginta Transkriptionstexte vorgelegen haben müssen.* Eingehende Untersuchungen ergaben dann, daß

* Einige Beispiele! Vorausgeschickt sei, daß das hebräische Alphabet keine Vokale kennt; bis in die Zeit der Masoreten herauf hat man nur Konsonanten

tatsächlich die ganze Septuaginta bis auf Kohelet nach Transkriptionstexten übersetzt worden ist, ohne daß einer der Übersetzer einen mit hebräischen Buchstaben geschriebenen hebräischen Text eingesehen hätte. Das gilt auch von den fünf Büchern des Moses, dem Pentateuch, dessen griechische Übersetzung allerdings nachträglich zirka 260 v. Chr. einer Revision (s. unten) nach einem hebräischen Originaltext unterzogen wurde, die aber nicht in allen Büchern gleichmäßig war.

Dieses Hauptergebnis zog nun eine Reihe anderer neuer Erkenntnisse nach sich, die ihrerseits wiederum eine glänzende Bestätigung des Hauptergebnisses bilden. Professor Wutz gibt hierüber in einem Aufsatz: ‚Die Bedeutung der Transkriptionen in der Septuaginta' in dem eben er-

---

geschrieben. Die Vokale mußte der Leser selbst wissen. Erst die Masoreten haben durch Punkte und Striche unter und über den Konsonanten die Vokale bezeichnet. Beim alten Schriftbild kommen also nur die Konsonanten in Frage, was zum Verständnis der ganzen Darlegungen sehr wesentlich ist. ʾ ist im folgenden gleich Aleph, d. i. der leise Laut oder Ansatz, der jedem Vokal vorausgeht, den unsere Schrift aber nicht bezeichnet; ʿ, Ajin, lautet ähnlich, nur schärfer; ᵉ ist ganz kurzes e. Das Griechische wurde mit großen Buchstaben geschrieben.

1 Paralipomenon (Chronik) 21, 20 steht *μεθαχαβειν* = hebr. mitchabbᵉʾim, ‚sich Verbergende', alt metchabaʾim zu lesen, das wäre griechisch richtig *μεθχαβαειν*. Die Transkription wurde beibehalten, weil *μεθαχαβειν* dastand, dies aber nicht übersetzbar war. Die Verschreibung stammt offenbar aus dem Griechischen: Vorausnahme der beiden *α*. Sonst ist das Wort übersetzt. Oder 1 Paralipomenon 4, 22 erscheint das unendlich häufige Wort haddᵉbarim ‚Die Worte' transkribiert *αβεδηρειν*, eben weil es nicht richtig *αδεβηρειν* geheißen hatte. Oft wurde die fehlerhafte Transkription gräzisiert oder, wenn sie ein anderes hebräisches Wort ergab, ‚falsch' übersetzt. Für ersteres vgl. Jeremias 18, 7. 9: hebräisch regaʿ ʾᵃdabber, ‚im Augenblick werde ich sprechen', griechisch *περας λαλησω*, ‚jenseits werde ich sprechen'. *ΠΕΡΑϹ* ist jedoch nichts anderes als *ΠΕΡΑΕ* = *ΓΕΡΑΕ* = *ΡΕΓΑΕ* = regaʿ (ʾ und ʿ wird in gewissen Perioden am Schluß in der Schrift mit *ε* wiedergegeben). Die Verschreibung *γεραε* war die Ursache, daß das Wort nicht übersetzt wurde. Für letzteres vgl. 2 Paralipomenon 22, 9. Dort ist mitchabbeʾ, ‚sich verbergend', das 22, 12 richtig *κατακεκρυμμενος* übersetzt ist, mit *ιατρευομενον* wiedergeben, d. h. es stand *μεθχαβας* ‚verbunden', heute hebräisch mitchabbesch, statt *μεθχαβαε* im Transkriptionstext. Oft ist auch ein und dieselbe richtige Transkription doppeldeutig gewesen; da konnte es vorkommen, daß an das nicht dem Kontext entsprechende, also im konkreten Falle falsche hebräische Wort gedacht wurde, oder man hat zur Sicherheit beide Möglichkeiten berücksichtigt, z. B. Michäas 5, 3 (4): hebr. wᵉraʿa ‚und er wird weiden', heißt in der Transkription *ουραα*; das kann aber auch = wᵉraʾa, ‚und er wird sehen', sein. Und so lesen wir denn im Griechischen beides: *και οψεται και ποιμανει*. Die Quelle dieser Doppeldeutigkeit liegt darin, daß, z. B. wie hier, ʾ und ʿ in der Transkription innerhalb des Wortes nicht wiedergegeben werden, ebenso h und in bestimmten Fällen ch, daß die vier S-Laute des Hebräischen alle mit *σ*, allenfalls noch einer oder zwei davon mit *ζ* wiedergegeben werden können u. dgl.

scheinenden dritten und vierten Heft des sechzehnten Jahrganges der ‚Biblischen Zeitschrift‘ (Herder, Freiburg i. B.) einen Überblick, auf dem auch die folgenden Ausführungen im wesentlichen beruhen. Erstmals hat Wutz seine Entdeckung der wissenschaftlichen Welt unterbreitet in einem Vortrag auf dem Orientalistentag in Berlin am 9. April 1923, abgedruckt in den ‚Theologischen Blättern‘ II (Marburg 1923) 111—116. Der eingehende Nachweis wird in zwei Bänden in den ‚Beiträgen zur Wissenschaft vom Alten Testament‘ (Kohlhammer, Stuttgart) erscheinen; die praktische Anwendung auf den fortlaufenden Text der Bibel wird die demnächst in Druck gehende, bei Kösel & Pustet erscheinende textkritische Ausgabe der ‚Psalmen‘ bringen, der nach und nach unter Mitarbeit des Verfassers dieses Artikels die ganze hebräische Bibel folgen soll. Daneben sind auch noch gelegentliche Aufsätze aus der Hand des Entdeckers anderwärts zu erwarten.

Die weittragenden Ergebnisse der neuen textkritischen Behandlung des Alten Testamentes betreffen zunächst naturgemäß den Text als solchen. Die Transkriptionstexte, welche die alten Übersetzer vor sich hatten, ‚waren schon seit geraumer Zeit in Ägypten im Gebrauch, um teils die Aussprache des heiligen Textes sicherzustellen, wofür man sonst noch keinerlei Sicherungsmittel zur Verfügung hatte‘, da der alte hebräische Text nur Konsonanten kannte, ‚teils um den Rabbinern der Diaspora ein einfaches Mittel an die Hand zu geben, ihre synagogalen Vorlesungen einheitlich zu erhalten; vielfach wären die alten Lehrer überhaupt nicht in der Lage gewesen, den heiligen Text einwandfrei und ohne Stocken zu lesen‘. ‚Die Anfertigung der Transkriptionstexte geschah auf Grund offizieller Texte aus Palästina, ja wahrscheinlich in Palästina selbst; denn es ist eine Reihe gewichtiger Momente vorhanden, daß die in Ägypten verwendeten Texte auch in Palästina umliefen und fleißig verwendet wurden.‘ Die Übersetzer benützten jedoch nur, allerdings sehr gut erhaltene, Abschriften des Original-Transkriptionstextes. Dieser ist aber keine einheitliche Größe; es lassen sich vielmehr mehrere Schichten von Transkriptionstexten unterscheiden. ‚Die Spuren der ältesten Transkription weisen in die Zeit um 350 v. Chr. Sie zeigt noch schwere orthographische Mängel und mußte sehr rasch den Wunsch nach einem besseren, verlässigeren Transkriptionstext wachrufen. Und in der Tat geht der Pentateuchrevision ein Transkriptionstext voraus, der die Bücher der ganzen Heiligen Schrift umfaßte und fast in allen Büchern sich aufzeigen läßt. Es war ein Text, der noch über ausgezeichnete Ausspracheüberlieferung verfügt, auch grammatische Eigenheiten aufweist, die im ersten Jahrhundert v. Chr. schon verschollen sind. Zeitlich muß dieser Text spätestens um 300 v. Chr. angefertigt worden sein. Ihm folgte eine neue Auflage, die gleichzeitig mit der Pentateuchrevision (also um 260) vorgenommen wurde, die aber die ältere nicht zu verdrängen vermochte. Immerhin wurde sie in einzelnen Büchern, z. B. Isaias, zugrunde gelegt, während die ältere zum

Vergleich herangezogen wurde. Aber auch mit dieser letzten Transkription scheint man sich noch nicht zufrieden gegeben zu haben; denn in einzelnen Büchern (wie Proverbia und Jeremias) zeigen sich Übergänge zur jüngeren Zeit, welche die Zeit der Pentateuchrevision noch sorgfältig verpönt hätte. Bei all dem geht aber keine Verbindungslinie zwischen diesen alten Arbeiten und der zweiten Kolumne des Origenes, die doch in ihrem Ursprung selbst schon dem ersten Jahrhundert v. Chr. oder spätestens der Zeit Christi angehört.' Die Übersetzer verwendeten durchgehends zwei Transkriptionstexte — das gilt auch vom Pentateuch —, die aber nur dann nachweisbar sind, wenn die eine Vorlage anders las als die andere. In diesem Fall wurden beide in der Übersetzung verwertet, jedoch nur soweit beide wirklich variierten, so daß also z. B. übereinstimmende Worte in sonst variierenden Sätzen nur einmal wiedergegeben sind.* Hebräisch geschriebene Texte wurden, wie schon bemerkt, von den Übersetzern nicht beigezogen; sie waren zu schwer zu beschaffen, wie uns der Bericht von der Pentateuchrevision zeigt.

Durch die Aufdeckung von Transkriptionstexten ist heute aber auch die Möglichkeit gegeben, aus den verschiedenen griechischen Übersetzungen, und noch ehe es uns gelingt, die einzelnen Rezensionen der Septuaginta selbst zu scheiden, den Originaltext der Septuaginta ohne weiteres herauszustellen. Alte Transkriptionen, Übersetzungstechnik, sowie Übersetzungen, die auf einen alten hebräischen Text zurückgehen, sind sichere Führer auf diesem Wege.

Damit ist aber auch eine feste Grundlage geschaffen für die Wiedergewinnung des alten hebräischen Textes und zur Beurteilung des masoretischen Textes. Abweichungen der Septuaginta von dem letzteren, denen man vielfach ratlos gegenüberstand, erklären sich oft auf die einfachste Weise. Bei einer Reihe von verzweifelten Fällen, wo man bisher annehmen mußte, die alte hebräische Vorlage der Septuaginta sei völlig vom masoretischen Text verschieden gewesen, stellt sich heraus, daß der masoretische Text noch die alte richtige Lesart bietet, während die Septuaginta lediglich auf einem entstellten Transkriptionstext beruht, der ursprünglich aber ebenso lautete wie heute noch unser hebräischer Text.**

---

* Vgl. nächste Anmerkung Isaias 9, 6.

** Vgl. oben in der Anm. Jeremias 18, 7, 9; 2 Paralipomenon 22, 9. Hierher gehört z. B. auch Isaias 9, 6 (hebr. 5) Ende, das auch die Übersetzungstechnik beleuchtet. Im Hebräischen heißt es heute: 'abi 'ad sar schalom ,Vater der Ewigkeit, Fürst des Friedens'. Im Griechischen heißt es: *αξω γαρ ειρηνην επι τους αρχοντας και υγιειαν*, ich bringe nämlich Frieden über die Fürsten und Gesundheit'. Daß ,ich bringe' auf ein 'abi' mit Aleph am Schluß zurückgeht, konnte man bisher schon sagen, ebenso daß ,Friede' und ,Gesundheit' eine Doppelübersetzung von schalom sein müsse, welches beides bedeutet, und daß ,Fürsten' mit sar zusammenzubringen ist; aber wie die merkwürdige Übersetzung genau zustande kam, vermochte man nicht zu erklären. In Wirklichkeit lagen dem Über-

Andererseits bietet oft die Septuaginta die richtige Lesart, aber der anders lautende masoretische Text beruht dann keineswegs auf einem anderen Urtext, sondern die methodischen Grundsätze, die sich aus den neuen textkritischen Wegen ergeben, insbesondere die über die Möglichkeit der Buchstabenverwechslung, lassen die abweichende Lesart auf die gleiche Quelle, der die richtige Lesart der Septuaginta entstammt, zurückführen.* Oder es sind beide Texte verderbt, und doch läßt sich mittels des herzustellenden Transkriptionstextes der ursprüngliche Wortlaut ermitteln und sich wiederum zeigen, daß auch der masoretische Text hierauf zurückgeht.** Es ergibt sich

---

setzer zwei Transkriptionstexte vor: der eine, jüngere, den er zugrundelegte, hatte ursprünglich: *αβει εδ σαρ σαλωμ*, genau wie das Hebräische zu übersetzen; der ältere lautete ebenso, nur *σαρε*, mit der alten Endung ε vor Genetiv. Nun haben aber beide Texte noch vor der Übersetzung Verderbnisse erlitten. Im ersten fiel durch Zufall beim Abschreiben das δ von εδ aus; Worttrennung gab es weder im Hebräischen noch im Griechischen. Das erste Wort wurde also gelesen *αβειε* d. i. hebr. 'abi' ‚ich werde bringen, bringe' *αξω*. Weiter war *CAP* in *ΓAP* verschrieben; mit *γαρ* war nichts mehr anzufangen, es wurde als Transkription beibehalten um so lieber, als es griechisch aussah. *σαλωμ* wurde richtig übersetzt mit *ειρηνην*. Der zweite ältere Transkriptionstext wich aber von dem jüngeren ab. Hier stand zunächst richtig *αβει*, ‚mein Vater'; da jedoch in der älteren Zeit Aleph am Schluß nicht durch ε angedeutet wurde, konnte *αβει* an sich auch 'abi' ‚ich werde bringen' sein. So hat der Übersetzer es aufgefaßt, und weil hierin keine Abweichung von seinem ersten Text lag, hat er das Wort nicht mehr übersetzt. *EΔ* war nun verschrieben zu ΕΛ = heutiges 'al, ‚auf, über', also *επι*. *σαρε* war doppeldeutig, es konnte auch Plural vor Genetiv sein, darum wurde übersetzt *επι τους αρχοντας της υγιειας*, ‚über die Fürsten der Gesundheit', was dann in die heutige, doch nicht so merkwürdig anmutende Lesart *και υγιειαν* geändert wurde.

* Vgl. unten S. 500, Psalm 39, 7 und Anm. Psalm 86, 7 h. Da es sich hier um Entstehung eines jüngeren hebräisch geschriebenen Textes aus einem ebensolchen älteren handelt, kommen Transkriptionen bei der Wiederherstellung des Urtextes in diesem Fall zunächst nicht in Frage, sondern direkt der alte hebr. Text, den die Septuaginta zur Voraussetzung hat. Freilich haben dann die Bearbeiter unseres heutigen hebräischen Textes hin und wieder auch Transkriptionstexte beigezogen.

** Die Darlegung auch eines verhältnismäßig einfachen Beispieles für weitere Kreise ist nicht gut möglich. Es sei darum nur an einer Übersetzungsprobe gezeigt, wie sich die Methode in anscheinend hoffnungslosen Fällen auswirkt. Psalm 16 (hebr. 17), 13. 14 heißt es heute im Hebräischen: Errette meine Seele von den Bösen mit deinem Schwerte, von den Männern mit deiner Hand, Jahwe, von den Männern, von der Welt, ihr Teil ist (sei = komme?) im Leben. Griechisch nach Codex Vaticanus: Errette meine Seele von den Bösen, dein Schwert von den Feinden deiner Hand (*ρομφαιαν σου απο εχθρων* [eine jüngere Handschrift ursprünglicher: *εχθρων απο*] *της χειρος σου*), Herr, vertilgend von der Erde, zerteile sie in ihrem Leben. Der Urtext aber, auf den beide zurückgehen, lautete: Errette meine Seele von den Bösen; dein Schwert, das sie ausrottet,

Ruth Schaumann / Zeichnung



also, „daß der hebräische Konsonantentext der Septuaginta ein unmittelbarer Vorläufer unseres heutigen Textes ist, und zwar ein Text, der durch seine weit größere Gediegenheit unsere höchste Wertschätzung verdient". Während die zweite Kolumne der Hexapla bereits unseren heutigen hebräischen Text voraussetzt, der seinerseits wieder von den alten Transkriptionstexten beeinflußt erscheint, haben sämtliche Transkriptionstexte der älteren Periode noch einen hebräischen Konsonantentext benützt, der vor der ältesten Kompilation des masoretischen Textes liegt.

Auch auf die Zeit dieser Kompilation fällt neues Licht. Kam man bisher nur bis ins zweite Jahrhundert n. Chr. zurück, so gestattet jetzt die Kenntnis der Arbeitsweise, insbesonders der Möglichkeiten der Buchstabenverwechslungen, eine Zurückführung ins zweite bis erste Jahrhundert v. Chr.

Ist nun der hebräische Text, auf den die alten Transkriptionstexte und der masoretische Text zurückgehen, auch der Urtext schlechthin? An sich ist damit erst der Text gewonnen, wie er im vierten Jahrhundert v. Chr. im Gebrauch war. Aber in all den Fällen, wo er allen Anforderungen der Textkritik genügt, darf er auch als der Urtext bezeichnet werden. Wutz zweifelt nicht, daß wir dadurch in die geheimen Archive des Tempels von Jerusalem geführt werden, wo man die kostbaren heiligen Rollen der Väter mit unermüdlichem Eifer bewahrte, und daß uns diese Tempelschätze noch, zum größten Teil wenigstens, den heilig gehüteten Urtext schauen lassen.*

Durch die genaue Feststellung der Übersetzungstechnik der Septuaginta, ihrer Stellung zu den Transkriptionstexten und durch diese zum Urtext wird es auch möglich, einige andere wichtige Septuagintaprobleme zu entscheiden.

So ist mit der bisherigen Anschauung, als sei der Pentateuch um 260 v. Chr. aus dem Urtext ins Griechische übersetzt worden, zu brechen. Man hat damals nur eine zirka 300 v. Chr. aus zwei Transkriptionstexten gefertigte Übersetzung nach einer hebräischen Originalhandschrift revidiert. Damit stimmt nach den neuesten Untersuchungen von Prof. Herzog in Gießen auch die Quelle der bisherigen Ansicht, der sogenannte Aristeasbrief, überein. Dieser spricht in seinem sagenhaft ausgeschmückten un-

---

deine Hand, Jahwe, die austilgt aus der Welt, laß ihr Anteil sein in (ihrem) Leben. Im heutigen Hebräischen ist lediglich zweimal ein s ausgefallen, einmal h mit m verwechselt und ein Verbum (laß ihr Anteil sein) als Substantiv gefaßt worden, da die Konsonanten gleich waren. In der Transkriptionsvorlage der Septuaginta ist nur AM mit MA verwechselt worden. Wenn beiderseits diese Fehler ausgeschieden werden, ist der zugrundeliegende Text derselbe.

* Selbst dort, wo Verderbnisse des hebräischen Textes älter sind als die Transkriptionstexte, diese also bereits die Fehler übernommen haben und so als Hilfsmittel zur Korrektur ausscheiden, läßt sich der Urtext vielfach wieder gewinnen, da nunmehr die Gesetze der Buchstabenverwechslung genau festgestellt werden können. Vgl. unten Psalm 86.

echten Bericht nicht von einer Übersetzung, sondern von einer Revision des Pentateuchs durch zweiundsiebzig gelehrte Juden — daher später der Name Septuaginta für die ganze griechische Übersetzung —, die auf die Bitte des Ptolemäus Philadelphus (286—247) samt einer mit Goldbuchstaben geschriebenen hebräischen Handschrift aus Jerusalem nach Alexandrien gesandt worden seien.

Auch die Frage der Übersetzer und ihrer Zeit erhält mannigfaches Licht, teils durch die wechselnde Übersetzungstechnik, die z. B. in Isaias und Jeremias diametral zueinander steht, oder durch die Transkriptionstechnik der Eigennamen, die sich oft im vollen Gegensatz zeigt zur Transkriptionsvorlage. Der Übersetzer hat also zwar eine alte Transkription benützt, aber das Eigennamenmaterial der herrschenden Orthographie seiner Zeit anzupassen gesucht (z. B. in Esdras-Nehemias). Da diese Orthographie zeitlich bestimmbar ist, kennen wir auch die Zeit des Übersetzers. Wie höchst lehrreich solche Feststellungen sein können, zeigt z. B. gerade Esdras-Nehemias, wo zwischen Übersetzung und Transkription ein Zeitraum von zirka 400 Jahren klafft'.

Weiter kann nunmehr mit Sicherheit die beste Septuagintahandschrift bestimmt werden, da hierfür dieselben Mittel in Betracht kommen wie für die Feststellung des Originaltextes der Septuaginta, nämlich alte Transkriptionen, alte Übersetzungstechnik und Übersetzungen, die auf einen vormasoretischen Text zurückgehen. Nur eine, oder besser, glücklicherweise eine Handschrift vereinigt alle drei Erfordernisse in sich, der auch bisher von der Mehrzahl der Kritiker am höchsten eingeschätzte Codex Vaticanus oder Codex B. Oft bieten freilich andere Handschriften eine bessere Lesart als B, allein das ist nicht verwunderlich, da wir ja durchwegs nur Abschriften vor uns haben: ‚Codex B ist eine schlechte Abschrift eines ausgezeichneten Originals, während alle anderen Handschriften nur treffliche Abschriften einer jungen Septuaginta-Rezension darstellen', die naturgemäß auch gute alte Lesarten da bewahrt haben kann, wo sie in der schlechten Abschrift des alten Textes entstellt erscheinen.

Mit der Gewinnung des alten hebräischen Textes wird es auch möglich, die alte syrische Übersetzung, die sogenannte Peschitto (erstes Jahrhundert n. Chr.), neuerdings auf ihren textkritischen Wert zu prüfen, desgleichen den samaritanischen Pentateuch, d. h. den in samaritanischer, der althebräischen nächstverwandter Schrift überlieferten hebräischen Pentateuch, dessen Übernahme durch die Samaritaner meist ins fünfte Jahrhundert v. Chr. gesetzt wird. Für beide ist das Ergebnis, daß sie einen hebräischen Text voraussetzen, der jünger ist als die Vorlage der Transkriptionstexte, jedoch älter als der heutige ins zweite bis erste Jahrhundert v. Chr. zurückreichende hebräische Text.

Mag schon dieses Ergebnis für den samaritanischen Pentateuch etwas überraschen, so vielleicht noch mehr, daß er aus einer hebräischen Vorlage umgeschrieben ist, die bereits mit jüngeren aramäischen Schrift-

zeichen gefertigt war. Es kann nämlich mit Hilfe der neuen textkritischen Methode jetzt auch eine Schriftgeschichte des hebräischen Textes gegeben werden, da die Möglichkeiten der Buchstabenverwechslungen genau abzugrenzen sind. Die Vorlage der Transkriptionstexte, auf welcher auch der masoretische Text beruht, war in palästinensisch-aramäischer Schrift geschrieben, die dem palmyrensischen Duktus wesentlich näher steht als dem ägyptisch-aramäischen.

Die genaue Kenntnis der innergriechischen Fehlerquellen, insbesonders der griechischen Buchstabenverwechslungen sowohl im griechischen Text wie in den Eigennamen und Transkriptionen, läßt weiterhin auch für die griechische Schriftgeschichte manche Ausbeute erhoffen. Dabei muß allerdings beachtet werden, daß die Septuaginta in Ägypten entstanden ist, so daß manche Buchstabenverwechslung nicht oder nicht nur aus der Schrift, sondern auch aus der Einwirkung der eigentümlichen Aussprache des Ägyptischen auf das Griechische zu erklären ist.*

Das nunmehr erkannte Verhältnis der Texte zu einander weist im Verein mit der Schriftgeschichte in Zukunft auch der Konjekturalkritik verhältnismäßig enge Bahnen. Es wird nicht mehr angehen, irgend einen Vorschlag, wie der Text gelautet haben könne oder müsse, ohne Rücksicht auf den Buchstabenbestand des masoretischen Textes oder auf die Übersetzung der Septuaginta zu machen. Die Konjekturalkritik wird auch künftig nicht ganz entbehrt werden können. Dort, wo die Übersetzungen und der masoretische Text übereinstimmen, aber der Sinn klar zeigt, daß ein Fehler vorliegen muß, mag sich der Scharfsinn an der Wiederherstellung des ursprünglichen Textes erproben. Aber die Forderung, daß Septuaginta und masoretischer Text nach den Gesetzen der Buchstabenverwechslung auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden müssen, wird eine feste Schranke gegen Willkür und vielfache Möglichkeiten errichten.

Da aber die Textkritik eine wesentliche Voraussetzung für die Exegese bildet, wie nicht minder für die Literarkritik, welche die Entstehungsverhältnisse der biblischen Bücher, insbesonders auch deren Einheitlichkeit oder Zusammensetzung aus Quellen untersucht, so werden auch diese wichtigen Zweige der alttestamentlichen Wissenschaft von den neuen Ergebnissen nicht unberührt bleiben. Wie der Sinn des Textes im allgemeinen,** so kann und wird auch der theologische Gehalt des Alten

* Hierher gehört insbesondere der nicht bloß im Hebräischen, sondern auch im Septuaginta-Griechischen häufige Wechsel von λ und ϱ, ν und ϱ, δ und ϱ, weiter der Wechsel von δ und ζ (σ), die Erscheinung, daß ʿ, auch ʾ und ch gerne mit j wiedergegeben werden und auslautendes r häufig unterdrückt wird.

** Man vgl. z. B. Ps. 86 (hebr. 87) in seiner heutigen Gestalt mit der rekonstruierbaren alten, die mir Prof. Wutz zur Verfügung gestellt hat. Die Verbesserungen sind gesperrt gedruckt; die Vulgata möge man selbst dazu vergleichen.

Testamentes im besonderen dadurch nur gewinnen. Es wird z. B. die Messianität der beiden Psalmen 2 (Quare fremuerunt gentes) und 109 (Dixit Dominus) noch klarer zutage treten als bisher. Auch die dogmatische Beweisführung aus dem Alten Testament bei den neutestamentlichen und ältesten christlichen Schriftstellern, die hierbei die Septuaginta zugrunde legen, erhält eine wesentlich größere Bedeutung, weil sich jetzt zeigen läßt,

Heutiger Text (nach dem Hebr.).	Alter Text.
1. Von den Söhnen Korachs. Ein Psalm. Ein Lied. Seine Gründung (oder: sein Fundament) auf heiligen Bergen,	1. Von den Söhnen Korachs. Ein Psalm. Die Stadt[a] hat ihr Fundament auf heiligen Bergen,
2. Es liebt Jahwe die Tore Sions mehr als alle Wohnstätten Jakobs.	2. Jahwe liebt die Tore Sions mehr als alle Wohnstätten Jakobs.
3. Großartiges erzählt man von dir, du Gottesstadt. Sela.	3. Großartiges erzählt man von dir, du Gottesstadt. Sela.
4. Ich nenne Rahab (= Ägypten) und Babylon als meine Bekenner, Siehe Philistäa und Tyrus samt Kusch (= Äthiopien): Dieser (oder: welcher) ist dort geboren.	4. Büffel[b] sind Rahab und Babylon mit ihren Bewohnern[c], In[d] Philistäa und Tyrus Esel[e]. Was dort geboren wird.
5. Aber zu Sion wird man sagen: Mann für Mann ist in ihm geboren; Der Allerhöchste selbst erhält es ja (oder: hat es ja gegründet).	5. Aber zu Sion wird man sagen: Lauter Männer sind in ihm geboren. Der Allerhöchste selbst hat es ja gegründet.
6. Jahwe zählt beim Einschreiben die Völker: Dieser (oder: welcher) ist dort geboren. Sela.	6. Jahwe trägt ein ins Buch die Völker, die dort geboren sind. Sela.
7. Und Singende wie Tanzende: All meine Quellen sind in dir.	7. Drum rufen sie[f] singend und tanzend[g]: Meine Wohnung[h] ist in dir!

[a] Lies: ʿir; später ʿ mit sch verwechselt. [b] Neuer Stamm. ʾazkir nicht Verbum, sondern Tiername (vgl. arab.) [c] Lies: josch^{e}behen; später sch mit ʿ, b und d verwechselt, Umstellung von ʿ und d, hen zum folgenden gezogen. [d] Später b mit h verwechselt [e] Neuer Stamm. Nicht zwei Wörter [ʿim Kusch samt Kusch oder ʿam Kusch, populus Aethiopum], sondern ʿamkusch, Esel (vgl. arab.). [f] Neuer Stamm (vgl. aram.). kalu statt kol und Verbindungsstrich. [g] Später m mit k verwechselt. [h] Lies: m^{e}ʿoni. Später w mit j verwechselt. Auch Septuaginta noch: Wohnung.

Ein prächtiges, stolzes Liedchen! Wie einfach liest sich nunmehr ‚dieser schwierige und vielfach, am meisten am Schlusse, dunkle Psalm‘ (Kittel). Man beachte noch, daß die Textverderbnisse (außer h) bereits vor der Transkription liegen. Im übrigen sind die vorzunehmenden Korrekturen, so sehr sie den Sinn betreffen, technisch gesprochen, ganz geringfügig.

daß die Septuaginta dem Urtext näher stand als der hebräische Text ihrer Zeit. Wenn z. B. im Hebräerbrief 10,5 aus Psalm 39 (hebr. 40), 7 nach der Septuaginta zitiert ist: Einen Leib aber hast du mir hergerichtet (masoretischer Text: Ohren hast du mir gegraben, Vulgata: Ohren aber hast du mir hergerichtet), so ist damit tatsächlich der ursprüngliche Text wiedergegeben, aus dem auch die Lesart des heutigen hebräischen Textes entstanden ist.

Bei dem überaus engen Zusammenhang, der zwischen den Versuchen, die biblische Metrik festzustellen, und der Textkritik besteht, wird auch jene von der neuen textkritischen Betrachtungsweise betroffen. Nicht mehr die Metrik wird, wie es bisher vielfach üblich war, ausschlaggebend sein für die Herstellung des T…
…hr der sicher fest=
…matischen Re=
… Transkriptionen
… die Metrik aus=

… auch reichen Ge=
…rd die bisherige
…ungen des ma=
…kunft ihr Recht
…ne Größe nicht
… grammatischen
…ten suchten, die
…ache wird auf

…Bereicherung er=
…räischen Textes
…schen Sprachen
…räuchlich nach=
…biblischen He=
…gen der Sep=
…nen Transkrip=
…rn mit Stäm=
…en nicht vor=
…ten hebräischen
… der Septua=
…och die Fälle,
…ption beruht,
… unmittel=
…t wer=
…den, sondern nur mittelbar, sofern nachzuweisen ist … Stelle, aus der die unrichtige Septuagintalesart stammt, … he=bräischen Text voraussetzt.

Das gilt auch für eine kritische Neuausgabe …

Testamentes im besonderen dadurch nur gewinnen. Es wird z. B. die Messianität der beiden Psalmen 2 (Quare fremuerunt gentes) und 109 (Dixit Dominus) noch klarer zutage treten als bisher. Auch die dogmatische Beweisführung aus dem Alten Testament bei den neutestamentlichen und ältesten christlichen Schriftstellern, die hierbei die Septuaginta zugrunde legen, erhält eine wesentlich größere Bedeutung, weil sich jetzt zeigen läßt,

---

Heutiger Text (nach dem Hebr.).

1. Von den Söhnen Korachs. Ein Psalm. Ein Lied.
Seine Gründu
ment) auf hei
2. Es liebt J
mehr als al
3. Großartiges e
Gottesstadt. (
4. Ich nenne R
Babylon als
Siehe Phi
Kusch (=
Dieser (od
boren.
5. Aber zu Sio
Mann fü
boren;
Der Alle
ja (oder:
6. Jahwe zähl
Völker:
Dieser (
boren. (
7. Und Singer

All mein

[a] Lies:
Verbum, son
b und d ver
[d] Später b n
samt Kusch o
arab).
[g] Spät
Sep
f

Alter Text.

1. Von den Söhnen Korachs. Ein Psalm.
Die Stadt[a] hat ihr Fundament auf heiligen Bergen,

stolzes Liedchen! Wie einfach liest sich nunmehr ...
, am meisten am Schlusse, dunkle Psalm' (Kittel). Man
e Textverderbnisse (außer h) bereits vor der Transkription
sind die vorzunehmenden Korrekturen, so sehr sie den Sinn
gesprochen, ganz geringfügig.

daß die Septuaginta dem Urtext näher stand als der hebräische Text ihrer Zeit. Wenn z. B. im Hebräerbrief 10,5 aus Psalm 39 (hebr. 40), 7 nach der Septuaginta zitiert ist: Einen Leib aber hast du mir hergerichtet (masoretischer Text: Ohren hast du mir gegraben, Vulgata: Ohren aber hast du mir hergerichtet), so ist damit tatsächlich der ursprüngliche Text wiedergegeben, aus dem auch die Lesart des heutigen hebräischen Textes entstanden ist.

Bei dem überaus engen Zusammenhang, der zwischen den Versuchen, die biblische Metrik festzustellen, und der Textkritik besteht, wird auch jene von der neuen textkritischen Betrachtungsweise betroffen. Nicht mehr die Metrik wird, wie es bisher vielfach üblich war, ausschlaggebend sein für die Herstellung des Textes, sondern es werden nunmehr der sicher feststellbare Text, die Aussprache und sonstigen grammatischen Regeln des vorchristlichen Hebräischen, wie sie uns die alten Transkriptionen überliefern, die unverrückbare Grundlage bilden, von der die Metrik auszugehen hat.

Denn die Feststellung von Transkriptionstexten bringt auch reichen Gewinn auf sprachwissenschaftlichem Gebiet. Zwar wird die bisherige deskriptive Grammatik, welche die sprachlichen Erscheinungen des masoretischen Textes systematisch geordnet registriert, auch in Zukunft ihr Recht behalten, da der masoretische Text als geschichtlich gegebene Größe nicht umgangen werden kann. Aber alle Theorien, welche diese grammatischen Erscheinungen nach ihrer allmählichen Entwicklung zu erklären suchten, die ganze historische Grammatik der hebräischen Sprache wird auf neuem Grund aufbauen müssen.

Auch die hebräische Lexikographie wird eine neue Bereicherung erfahren. Es können durch Wiederherstellung des alten hebräischen Textes eine Menge neuer Stämme, die nur mehr in anderen semitischen Sprachen belegt sind, als ehedem auch im Biblisch-Hebräischen gebräuchlich nachgewiesen werden. Eine Reihe anderer, einst dem nichtbiblischen Hebräischen angehörigen Stämme lassen sich durch Fehllesungen der Septuaginta wiederfinden, sofern die verkannten oder verschriebenen Transkriptionen, auf denen die Fehllesungen beruhen, von den Übersetzern mit Stämmen zusammengebracht wurden, die im Biblisch-Hebräischen nicht vorkommen. Diese neuen Stämme, sowie die übrigen berichtigten hebräischen Äquivalente für die griechischen Ausdrücke werden auch in der Septuagintakonkordanz nachgetragen werden müssen, wobei jedoch die Fälle, wo eine Übersetzung auf verkannter oder fehlerhafter Transkription beruht, besonders zu behandeln sind; denn hier kann die Septuaginta nicht unmittelbar als Übersetzungszeuge für einen hebräischen Ausdruck angeführt werden, sondern nur mittelbar, sofern nachzuweisen ist, daß die Fehlerquelle, aus der die unrichtige Septuagintalesart stammt, doch den richtigen hebräischen Text voraussetzt.

Das gilt auch für eine kritische Neuausgabe der Septuaginta,

die zwar wie bisher den Codex Vaticanus als die beste Handschrift und eine geschichtlich gegebene Größe zugrunde zu legen haben wird, im textkritischen Apparat aber Handschriften nur mehr soweit beizuziehen braucht, als sie für die Feststellung des Urtextes von Wert sind; dagegen muß durch entsprechende Anmerkungen das Verhältnis zum alten hebräischen Text und zu den Transkriptionstexten klargestellt werden. Eine kritische Ausgabe der hebräischen Bibel wird sich im wesentlichen an das Kittel'sche Vorbild halten können, indem sie den masoretischen Text als seit Jahrhunderten geltenden offiziellen Text wiedergibt und dazu textkritische Anmerkungen fügt, die freilich ein ganz anderes Gesicht als bisher zeigen werden. Eine neue deutsche Übersetzung nach dem Urtext wird das Werk zu krönen haben.*

Es ist fürwahr keine Übertreibung gewesen, wenn sachkundige Kreise, als sie von der Feststellung von Transkriptionstexten hörten, erklärten, daß die Tragweite dieser Entdeckung sich nicht leicht überschätzen lasse. Sie bringt eine förmliche Revolution in die alttestamentliche Wissenschaft. Gewiß wird trotz geduldigster und umsichtigster Arbeit in manchen, ja vielleicht vielen Einzelfällen auf den ersten Versuch hin nicht das letzte Wort gesprochen sein. Aber es ist kein Zweifel, daß die neuen Wege der alttestamentlichen Textkritik richtig sind und darum zum Ziele führen werden.

---

* Zunächst wird die deutsche Übersetzung mit der hebräischen Bibelausgabe zusammen erscheinen.

Der amerikanische Neuidealismus
Von Franz Zimmer-Telsing

In den letzten Jahrzehnten hat in den Vereinigten Staaten eine idealistische Richtung an Bedeutung gewonnen, die Momente voll Reiz und hohem Werte enthält. Es ist bekannt, daß der deutsche Idealismus aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts in Nordamerika einen unerwartet fruchtbaren Boden fand, obschon er dem Charakter und der Lebensauffassung des amerikanischen Volkes wenig entgegenkam, denn selbst Emerson schildert den Amerikaner in einem Essay über den Erfolg, wie folgt: ,Rien ne réussit mieux que le succès. Auch wir Amerikaner sind von dieser ungesunden Ansicht angesteckt, wie unsere Bankbrüche und sorglose Politik beweisen mögen. Wir sind groß durch unsere Exklusivität, durch unsere Gier und unsern Egoismus. Unser Erfolg nimmt allen das, was er einem gibt. Das ist eine wilde, bösartige, sorgenvolle Jagd nach dem Glück. Ich hasse dieses oberflächliche Amerikanertum, welches durch Borg reich zu werden, Wissen durch Anklopfen auf mitternächtigen Tischen zu erlangen, die Verfassung der Seele durch die Phrenologie zu erkennen oder Geschicklichkeit ohne Übung oder Meisterschaft ohne Lehrzeit zu erlangen hofft.' Solche Anschauungen haben mit Idealismus, besonders wie wir Deutsche ihn verstehen, allerdings nichts zu tun. Die Tatsache ist auf den ersten Blick befremdlich, tiefer erfaßt jedoch eine Erscheinung, die auf einem Gesetz seelischer Reaktion beruht. Dieses Gesetz besteht darin, daß der Mensch auf die Dauer gerade nach dem sucht, was seiner Seele fehlt, mag sein Leben noch so sehr anders gerichtet sein. Die Seele läßt sich auf die Dauer nicht vergewaltigen, auch nicht von Geschäftsgeist und Reichtum, denn die tiefste Sehnsucht der Seele ist idealistisch. In einzelnen Menschen kann diese Sehnsucht der Seele auf Kosten wahrer Geistesbildung und höheren Menschentums wohl erstickt werden, nicht aber im Gemeinschaftsleben, und die Zurückdrängung der seelischen Werte beim Individuum ist um so leichter möglich und wird um so verhängnisvoller, je mehr das Gemeinschaftsleben auf äußern Momenten aufgebaut ist und je mehr der Volkscharakter geistiger Werte entbehrt. Nach Emerson ist also das nordamerikanische Volk oder, wie er an anderer Stelle sagt, die angelsächsische Rasse in dieser Beziehung typisch. Ich möchte jedoch vorwiegend von ersterm reden, denn ich mache zwischen beiden einen tiefgehenden Unterschied. Tiefe Gemütsanlage und Idealismus verhalten sich zueinander wie Ursache und Wirkung. Darum finden wir den reinen Idealismus als Eigenprodukt fast nur bei Völkern mit reicher Gemütsanlage oder ausgesprochen ethisch-ästhetischer Geistesrichtung. Im Krieg hat man uns klar zu machen versucht, der Engländer sei die typische Krämerseele ohne tieferes Menschentum. Das war natürlich oberflächliche Verhetzung. Ein Volk, das entschieden religiös veranlagt ist, das das Familienleben mit großer Liebe pflegt und eine Fülle von Volksliedern voll tiefer Innigkeit und seelischer Schönheit besitzt, ist nicht mit einem Kraftwort abzutun. Anders ist es mit Nord-

amerika. Das Volk der Vereinigten Staaten ist seinem Ursprung nach ein Völkergemisch, und so ziemlich alle, die nach Amerika gingen, suchten dort das Glück oder den Erfolg, und sehr viele fanden ihn. Die Frucht dieses Geistes ist ein Volkscharakter, wie ihn Emerson beschreibt. Die Seele des Volkes aber hat sich in unwillkürlicher Reaktion zum Idealismus durchgerungen, sobald dieser äußere Werdegang zu einem gewissen Abschluß gelangte. Dieser Idealismus konnte in seinen Anfängen naturgemäß nicht Eigenprodukt sein, und die Führer des amerikanischen Idealismus, Emerson, Trine und andere, von denen die beiden Genannten große Verehrer Goethes und Schillers sind, führen ihn bewußt auf den deutschen zurück. War so dieser Idealismus nicht Eigenprodukt, so mußte er bei einem solchen Volkscharakter doch eine ganz spezifische Eigenart annehmen. Der deutsche Idealismus schwebte in den Wolken. Der Amerikaner zog ihn aus den Wolken herab und verankerte ihn in der Seele des Volkes. Kein Beispiel zeigt dies klarer als der Hinweis auf den Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, dessen schöpferischster Vertreter William James gewesen ist. Er hob den Wahrheitsbegriff aus dem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht und nahm ihm seinen objektiven Wert, indem er ihn ganz auf das praktische Leben einstellte. Darum gibt es für ihn keine ewigen Wahrheiten, sondern die Wahrheit muß von Fall zu Fall ihre praktische Brauchbarkeit beweisen. In diesem Sinne redet er von einem ‚Making of truth‘, und wahr ist nur, was entweder verifiziert worden ist oder verifiziert werden kann, und auf diesen Wahrheitsbegriff gründet er seine ganze Philosophie, die kein geringes Aufsehen gemacht hat. So hat der Amerikaner seinem Idealismus unbewußt eine ausgesprochen praktische, auf das Leben hindrängende Richtung gegeben, und wir werden dieselbe Tatsache bei den Männern finden, die den Amerikaner aus der Enge des von Emerson gezeichneten Lebens zur Höhe und Weite der Persönlichkeit führen wollen.

Von diesen Männern nenne ich Ralph Waldo Trine und Orison Swett Marden. Ohne es zu wollen, sind sie die Häupter einer ‚Schule‘ geworden, die man New thought oder Neugedankenschule nennt. Der eigentliche Begründer dieser Schule war ein Mann von wahrhaft überragender Geistesgröße, der Vater des amerikanischen Idealismus, der genannte Ralph Waldo Emerson. In seiner oben wiedergegebenen Zeichnung des Amerikanertums tönt ein Aufschrei voll Weh und Empörung über die von rohem Protzentum vergewaltigte Seele. Keiner hat wie er für sein Volk und in der Wirkung weit über die Grenzen seines Volkes hinaus den Finger auf die Wunde gelegt. Er hat dem innerlich hohlen Geist des Dollarkönigtums gegenüber darauf hingewiesen, daß es auf geistige Werte allein ankommt, daß nur ein Ziel des Menschen würdig ist, nämlich daß der Mensch eine Persönlichkeit wird. ‚Wenn es einen Magnet gäbe, der auf die Gegenden und Häuser hinwiese, in denen die Reichen und Gewaltigen des Geistes und der Seele wohnen, dann würde ich alle meine Habe verkaufen, diesen Magnet erstehen und mich unverweilt auf den Weg machen.‘ So zeigt er das Ziel. Aber

in der einseitigen Bewunderung des Großen liegt eine Gefahr. Dieser Gefahr ist auch Emerson nicht ganz entgangen, und es klingt an Nietzsche an, wenn er einmal sagt: ‚Ich bewundere die großen Männer aller Arten, die des Gedankens oder der Tat, die rauhen und die sanften, die Gottesgeißeln und die Wohltäter und Lieblinge der Menschheit, den ersten Cäsar, Karl V. von Spanien und Karl XII. von Schweden, den dritten Richard Plantagenet und Bonaparte.‘ Ich halte das für einen Irrtum. Es gibt Kräfte, die zur Höhe, und Kräfte, die zur Tiefe führen. In vielen dieser Kraft- oder, besser gesagt, Gewaltnaturen waren die letzteren vorwiegend. Welche seelischen Kräfte solche Männer aber wohl der Menschheit zu geben, welche Lebenserhöhung wir ihnen wohl zu verdanken haben? Können wir einen von ihnen zum Neubau des Lebens gebrauchen? Das empfindet auch Emerson, und darum sagt er, auch dieser Standpunkt müsse überwunden werden in der neuschaffenden Kraft des Gedankens, und wahrhaft groß sei eigentlich nur, wer die Menschheit über sich selbst hinaus zu führen vermöge. Aber ‚darf die Welt hoffen, je den Riesengeist zu gebären, der all die einzelnen leuchtenden Tugenden in sich vereinigt‘? Diese Frage ist nur allzu berechtigt. Die Welt wird niemals diesen ‚Riesengeist‘ gebären können. Aber — und das mußte Emerson übersehen, weil er der christlichen Weltanschauung fernsteht — in Christus ist als Geschenk von oben das erschienen, was Emerson in Gestalt dieses ‚Riesengeistes‘ ersehnt, — das und noch sehr viel mehr.

Es war für die amerikanische Welt eine Großtat ersten Ranges, die Geister in dieser grundstürzenden Weise zu wecken, ihnen ein neues Ziel zu zeigen und sie zu diesem Ziele emporzureißen. Aber nicht nur für sein eigenes Volk war in ihm ein Führer zu geistigen Werten erstanden, und darum darf die Menschheit ihn zu ihren Großen rechnen, zumal da er nicht nur das Ziel, sondern auch den Weg zu diesem Ziele gezeigt hat. ‚Der Mensch ist ein organisch von innen nach außen wachsendes Geschöpf, und die Erziehung dient nur dazu, seine Entwicklung und Ausbildung zu leiten. Die von außen kommende Hilfe aber ist eine mechanische und gering im Vergleich zu den Offenbarungen, welche die Natur selbst in uns bewirkt. Das wahrhaft Sittliche entspringt in den Tiefen der eigenen Seele und dringt von dort nach außen vor. Äußerlich hinzutretende Beeinflussung widerspricht den Gesetzen des Weltalls.‘ Diese Sätze billige ich nicht in ihrer antireligiösen Tendenz, um so lieber aber in ihrem Grundgedanken, der unabweisbare Forderungen der menschlichen Seele auf dem Gebiete der Erziehung enthält: möglichste Ausschaltung aller rein äußeren Motive und Erweckung der in der Seele schlummernden Werte von innen heraus, daß der Mensch sich ihrer freudig bewußt wird und ihre Schönheit für andere ausstrahlt. Diese grundlegenden Gedanken sind gewiß nicht neu, aber sie haben einen hohen Wert. Sie sind ein neuer, machtvoller Versuch, den Menschen eines mechanischen Zeitalters zu den geistigen Quellen seiner Kraft zurückzuführen und inmitten eines Zusammenbruches, dessen Ausdehnung wir heute noch nicht abzusehen vermögen, den Neubau des Lebens

vorzubereiten und dem Leben eine idealistische Grundlage zu geben, auf die wir den Menschen der neuen Zeit stellen müssen, sobald er nach der innern und äußern Zerrissenheit unserer Tage reif geworden ist für höhere Lebenswerte. Und dieser Augenblick wird kommen. Ich glaube an die unzerstörbaren Kräfte der Menschenseele, ich glaube an das Gute im Menschen, und ich denke nicht klein genug von der Vorsehung und von der Menschheit, um an dieser festen Zuversicht zu verzweifeln. Und für den Augenblick, wo der Mensch nach den gefährlichen Abenteuern, in die er sich verwickelt hat, zu sich selbst zurückkehrt, müssen wir mit einer großen und starken Bereitschaft der Seele gerüstet sein. Emerson hat Großes getan für die Volksseele, aber das Schicksal fast aller großen geistigen Bahnbrecher ist ihm zuteil geworden, und man darf sagen, daß er den Tag nicht erlebte, an dem die Saat aufging, die er in die Seele seines Volkes gestreut hat; und doch ist der Tag gekommen, an dem sich die Schönheit und Wahrheit seiner Gedanken offenbarte, und in dem New thought sind sie heute eine Macht, mit der man nicht nur in Amerika zu rechnen hat.

Die Neugedankenschule knüpft also an Emersons Idealismus an; sie hat zum Ziel den idealistischen Neubau des Lebens, eine Lebenserhöhung auf Grund geistiger Werte und die Ausbildung des Menschen zur innerlich freien, ausgeglichenen Persönlichkeit, und ihre Motive nimmt sie aus der Macht des Gedankens. Der Charakter — das ist der Mensch, sowohl nach der guten wie nach der schlechten Seite. ‚Der Charakter eines Menschen aber', sagt Trine, ‚ist die Summe seiner Gewohnheiten', und solche Gewohnheiten, gute oder schlechte, bilden wir bewußt oder unbewußt in jedem Augenblick unseres Lebens aus. Alles kommt darauf an, ob es in unserer Macht liegt, zu bestimmen, welche Gewohnheiten in unserm Leben vorherrschend werden sollen, und das ist der Fall. ‚Ich werde das sein, was ich will.' Aber wie? Gedanken sind Kräfte in des Wortes eigentlichster Bedeutung. Das ist die Grundlage, auf der sich das ganze System aufbaut. Der Inhalt unseres ganzen Lebens ist eigentlich nichts anderes als Gedanken und Taten, und die Kraft, die allen unseren Handlungen zugrunde liegt, ist der Gedanke. Denn jeder Tat, die wir verrichten, wenigstens jeder bewußten Tat, geht ein Gedanke voraus, der als nächstes Motiv der Tat zu betrachten ist. Infolgedessen bestimmen die Gedanken, die bei uns vorherrschen, die Taten, die bei uns vorherrschen werden. Wiederholen wir gleichgerichtete Taten öfter, so entsteht eine Gewohnheit, und diese bestimmt den Charakter und damit das Leben. Wollen wir also Taten einer bestimmten Art, so müssen wir uns Gedanken dieser bestimmten Art hingeben. Dazu aber ist erforderlich, daß wir unsere Gedanken beherrschen können, und auf diese Stufe geistigen Lebens gelangen wir durch Übung. Denn wie wir durch die Gewohnheit körperlicher Übung Geschicklichkeit erlangen, so können wir unsere Gedanken in einer bestimmten Richtung und auf ein bestimmtes Ziel lenken, und indem wir das immer wieder tun, bekommen wir Übung und haben Erfolg. Am klarsten zeigt sich das an einem negativen Beispiel. Der

untreue Kassierer hätte den Gedanken der Unterschlagung beim ersten Auftauchen leicht durch die Kraft entgegengesetzter Gedanken unterdrücken können; aber er spielte mit dem Gedanken, und dadurch wird ihm die Überwindung immer schwerer und schließlich unmöglich. Der Gedanke beherrscht ihn, und dann folgt die Tat wie etwas Gegebenes. Aber nur dann, wenn bis zum letzten Augenblick nicht eine neue Gedankenreihe einsetzt. Denn auch auf der tiefsten Stufe ist z. B. beim Trinker Umkehr möglich, wenn er mit Gewalt seine Gedanken in entgegengesetzter Richtung lenkt. Das ist aber auf einer solchen Stufe außerordentlich schwer, und wenn er unvermittelt den Schritt tun wollte, würde er wohl kaum Erfolg haben. Darum empfiehlt Trine für solche Fälle das ‚Gesetz der Mittelbarkeit'. Anstatt die negative Gedankenreihe unmittelbar zu unterdrücken, soll der Mensch seinen Geist auf einen scheinbar neutralen Gedanken konzentrieren, in dem vorliegenden Fall z. B. auf die Selbstbeherrschung, weil der Geist darauf williger eingeht. Dies wird allmählich zum beherrschenden Gedanken, und die Kraft dieses Gedankens wird ihn schließlich retten. Wenn Trine in diesem Zusammenhang von einem von Natur reizbaren oder zornmütigen Menschen sagt: ‚Eine alles überstrahlende Heiterkeit des Lebens kann so dein Charakterzug werden, von der du heute gar nicht denkst, daß du sie je erwirbst', wem käme dann nicht als sprechendes Beispiel der hl. Franz von Sales in den Sinn?

Auf diese Weise können wir jedes Ziel erreichen, auf das wir unsere Gedanken richten, denn dem Gedanken wohnt nicht nur auf dem Gebiet des Wissens, sondern auch in der Richtung der Lebenserhöhung und Lebensvertiefung eine schöpferische Kraft inne. Nur zwei Dinge sind nötig; wir müssen uns erstens bei Zeiten ein Ziel setzen und zweitens ihm unablässig zustreben, mögen die Hindernisse noch so groß sein; denn Hindernisse sind da, um überwunden zu werden, und für unsere Geisteskräfte gibt es keine edlere Bestimmung, als die Hindernisse wegzuräumen, die sich uns auf dem Weg zur Höhe entgegenstellen. ‚Wer so seinem höchsten Ziele nachgeht, dem wird es gehen wie Dante; er folgte seiner Geliebten durch alle Welten und fand sie endlich am Tor des Paradieses . . . Das Leben ist nicht da, um in ihm vergängliche Vergnügungen zu genießen, sondern dazu, alles zu entfalten, was in uns angelegt ist, den edelsten Charakter zu erwerben, der uns möglich ist, und der Menschheit den größten Dienst zu leisten, den wir leisten können. Und gerade hierin finden wir dann das größte Glück, ja das einzig wahre Glück.'* Wir fragen gewöhnlich nach dem, was uns das Leben bietet. Diese Auffassung ist gefährlich, sie ist kleinlich und egoistisch. Es kommt nur darauf an, was wir aus dem machen, was uns das Leben bietet. Dazu aber müssen

* Ich verweise in diesem Zusammenhang auf das vortreffliche Buch von Poehlmann: ‚Wie werde ich wahrhaft glücklich?', Hamburg 1919, das sich in denselben Gedankengängen bewegt.

wir den Dingen unmittelbar in das Gesicht sehen und das Gesetz suchen, nach dem sie sich so und nicht anders gestaltet haben. Haben wir es aber gefunden, dann heißt es, nicht sich gegen das Gesetz auflehnen; das wäre töricht und vergeblich, sondern mit dem Gesetz arbeiten. So zwingen wir das Gesetz selbst in unsern Dienst, und es arbeitet mit uns und für uns. ‚Denn das Gesetz ist unabänderlich in seiner Wirksamkeit. Geh mit ihm, und es tut alles, was du willst; widerstehe ihm, und es bringt Leiden, Schmerz, Verlust und Zerstörung über dich!‘ Warum geht von manchen Menschen gerade in ihrem Alter ein besonderer Zauber aus? Wir sagen gewöhnlich, der Grund liege in ihrer körperlichen Verfassung und bleiben damit auf halbem Wege stehen. Wir müssen tiefer gehen. Jeder von uns kennt doch den einen oder anderen Menschen, der trotz schweren, vielleicht jahrelangen Leidens Sonne im Herzen trägt. Er hat sich am Leben und das Leben an sich gemessen, er hat alle Seelenkräfte zusammengefaßt und das Leben gemeistert. Dadurch hat er sein Leben erhöht und das innere Glück gefunden, das wie ein Zauber auf seine Umgebung strahlt.

Wer so in das Leben schaut, der ist nicht nur Idealist, der ist Optimist, und Optimisten sind Trine und Marden und ihre ganze Schule. Nun trifft den Optimisten leicht das Schicksal, daß man nachsichtig über ihn lächelt, indem man vergißt, daß es zweierlei Optimismus gibt. Der Optimismus des Menschen, der sorglos in den Tag hinein lebt und ein ewiges Lächeln zeigt, verdient diesen Namen nicht. Der wahre Optimismus ist eine ernste Lebensanschauung, ist der Glaube an das Gute, ist Mut und Kraft, und wenn Trine einmal sagt, es gäbe Zeiten, wo man ohne diese Lebensauffassung verloren wäre, so können wir Deutsche von heute ihm dies tief nachfühlen. Dieser Optimismus ist eine unschätzbare Gabe des Himmels, und alles Große ist aus ihm geboren, denn der Optimismus allein ist schöpferisch, und der Pessimismus ist destruktiv; seine Kinder sind Furcht und Sorge, und darum hemmt er die freie Entfaltung des Lebens. Der Pessimist kennt keinen großen und starken Glauben und keine Sonne ohne Wolken, und jede befruchtende Wärme wird unter seinem Hauch zur tödlichen Kälte. Darum kann er nicht Persönlichkeit sein, nicht Erwecker des Lebens und nicht Führer zu heiligen Bergen. Die Neugedankenlehre aber will all das sein, und darin liegt ihre sieghafte Kraft. Trine und Marden sind nicht aus Zufall Optimisten, sondern aus der klar erkannten Überzeugung heraus, daß ihre Lebenslehre ohne das sich im Sande verlaufen müßte. Sie wissen, daß dieser Optimismus geradezu ein Postulat jeder Erziehung ist, weil der Pessimismus wie erstarrende Kälte auf die keimenden Werte der Seele fällt. Deshalb ist für sie der idealistische Optimismus als reife Lebensanschauung ein wesentliches Moment im Neubau des Lebens und damit eine unabweisbare Forderung an die Menschheit. Innerlich erfaßt ist es nie und nimmer wahr, daß das Leben des Menschen von Fall zu Fall

führt, sondern von Erhebung zu Erhebung, und deshalb sehen gerade die größten Seelenkenner und Seelenführer im Fall nur die Erhebung, wie der hl. Franz von Sales sagt: ‚Wirft dich Gott zu Boden, wie er einst Sankt Paul niederwarf, so soll dir dein Fall zur Auferstehung werden', und Trine führt diesen Gedanken weiter, indem er schreibt: ‚Es hat einmal einer sehr gut gesagt: Gräme dich nicht, wenn du hinfällst, sondern bedenke, das einzige, was nicht fallen kann, ist ein Wurm!'

Diesen Optimismus möchte ich die ethische Grundlage der Neugedankenlehre nennen, und gerade wir sollten nach einem Idealismus dieser Art greifen, denn er bringt uns das entgegen, was uns Menschen von heute fehlt. Dazu kommt als zweites Moment von hoher Bedeutung die bewußte Hinlenkung des Menschen auf das Gefühl der Verantwortlichkeit. Neu ist auch dieser Gedanke nicht, obschon die Masse ihn nicht zu kennen scheint und einseitige Kraftnaturen ihn ausgeschaltet haben, aber als Weckruf ist er immer wieder eine Großtat. Die tiefste Ursache unseres Zusammenbruches und all seiner Folgeerscheinungen war nicht der Krieg, sondern die soziale Unausgeglichenheit der Volksteile, wie sie in dem immer schärfer werdenden Klassenkampf zum Ausdruck kam, und die heute in ihrer Reaktion auf Kosten des Volksganzen wahre Orgien feiert. Diese Unausgeglichenheit ist auch der tiefste Grund, der den Blick des Menschen vom Ganzen immer mehr ablenkte und auf die eigene Klasse und auf die persönlichen Interessen einstellte. So sind wir vom Volksimperialismus zum Klassenimperialismus gelangt. Wohnten dem erstern wenigstens noch gewisse völkische Werte inne, so mußte der letztere wegen seiner absoluten Schrankenlosigkeit destruktiv wirken. Beim Kriegsbeginn loderte der Gemeinschaftssinn noch einmal hell auf, um dann um so schneller und vollständiger in sich zusammenzubrechen. In demselben Maße, wie das Individuum sich vom Gemeinschaftssinn losriß, verengerte sich sein Gesichtskreis, und wie der Mensch damit seine moralischen Beziehungen zum Ganzen mehr und mehr verlor, so verlor er naturgemäß auch sein Verantwortlichkeitsgefühl, und er wird nicht eher wieder in den völkischen Zusammenhang mit dem Ganzen hineinwachsen, bis er dieses Gefühl wieder erlangt und dadurch seine natürlichen und somit gottgewollten Beziehungen zum Gemeinschaftsleben wieder erfaßt. Auch hier muß das Leben von innen nach außen wachsen, um von außen wieder zurückzufließen. ‚Eins der großen Gesetze des Lebens heißt Geben; wir können es auch Dienen nennen. Der Dienst für andere ist zu unserm wahren Glück und Wohlergehen ebenso unerläßlich als die Arbeit für uns selbst. Niemand kann ausschließlich für sich allein leben; das widerspricht der Ordnung des ganzen Weltalls.' Wir Deutsche sind seit Jahren mit steigendem Eifer darauf versessen, für diesen Satz Trines den Beweis zu liefern.

Wie reihen wir nun diese ‚Wissenschaft des Gedankens' in den Zusammenhang der seelischen Kräfte und Motive ein? Man könnte ver-

sucht sein zu sagen, sie biete eigentlich nichts Neues, und man könnte ihr einseitigen Intellektualismus vorwerfen. Das ist nicht der Fall. Es handelt sich nicht darum, alle intellektuellen Momente und Motive zusammenzufassen und den Neubau des Lebens darauf zu gründen. Bei der Neugedankenlehre steht der eigentliche Intellekt ziemlich im Hintergrund, und der Begriff Gedanke ist nicht eigentlich als eine Äußerung des Intellektes zu fassen, sondern als ein selbständiger Faktor von ausgesprochener Eigenart. Schon früher hat man die Macht des Gedankens für die Bildung des Charakters in Anspruch genommen, aber meist hatte es den Anschein, als ob man Gedanke und Wille mehr oder weniger verwechsele. Tatsache ist, daß man den Willen als Hauptfaktor bei der Charakterbildung bewertete, wie das bekannte ‚age contra' beweist. Ich glaube, daß wir uns im allgemeinen nicht liebevoll genug in die menschliche Psyche vertieft haben. Das innere Leben entfaltet sich letzten Endes nicht ruckweise, sondern ist eine unendlich fein verschlungene und viel verzweigte Kette von Ursache und Wirkung, und wo wir wie in großen Augenblicken des Gemütslebens ein plötzliches Aufwärtsreißen der Seele beobachten, da tritt gewöhnlich wieder eine Reaktion, ein Zurücksinken des seelischen Lebens ein. Diesen feinen Fäden, wie sie tausend seelische Motive von oft unendlicher Zartheit spinnen, müssen wir nachgehen, und in dieses geheimnisvolle Weben und Wachsen versenken wir unsern Geist, erkennend durch den Intellekt und verstehend durch das Gemüt. Ich möchte jenen als das väterliche und dieses als das mütterliche Element bezeichnen, die beide in Liebe vereinigt sind. Dann kann der Intellekt Richtung und Ziel geben und das Gemüt die liebevolle Pflege übernehmen. Mit dem Willen aber sei man äußerst vorsichtig, denn er kann leicht den Erfolg der beiden andern gefährden. Das Wachstum der Seele geht meist langsam vor sich, und der Wille ist stürmisch. Er möchte nicht den Erfolg erschauernd ahnen, sondern selbstbewußt schauen und zeigen. Darum will er ruckweise von Erfolg zu Erfolg schreiten, und weil er blind ist, sieht er nicht, daß auf diese Weise Lücken entstehen, und daß der Zusammenhang des innern Lebens verloren geht, weil es sich nicht Schritt für Schritt nach dem in ihm selbst ruhenden Gesetz entwickeln kann. Ein Erzieher dieser Art wird Erfolge aufweisen können, doch wird er keinen Erfolg haben. Trine meint nun nicht, daß der Wille ausgeschaltet werden müßte, denn er weiß sehr wohl, daß die Ausbildung des Menschen zum Charakter und zur freien Persönlichkeit ohne den Willen nicht möglich ist, aber ebenso genau weiß er, daß der Mensch nie und nimmer eine ausgeglichene Persönlichkeit wird, wenn der Wille wie ein kategorischer Imperativ vor ihm steht und dem innern Leben sein Gesetz aufzwingt. Ich glaube, diejenigen handeln falsch, welche durch den eigenen Willen das Wollen des Subjektes erwecken und beeinflussen wollen. Das ist nicht die Aufgabe des Willens, sondern der sogenannten sehenden Seelenkräfte. Die Werte, die aus Intellekt und Gemüt fließen, müssen in sich soviel schöpferische Eigen-

kraft haben, daß das Wollen sich aus ihnen ergibt. So verstehe ich Trine in diesem Punkte, von dem er nicht ausdrücklich spricht. Es ist ja auffallend, daß er fast nur von dem Gedanken und nicht von dem Willen redet. Der Grund ist wohl ein zweifacher. Zunächst sagt er ja, daß der Gedanke Kraft ist und aus sich heraus wirkt, denn sein ‚Gedanke' ist die Frucht einer Verbindung zwischen Intellekt und Wille. Sodann finde ich in seiner Stufenfolge — Gedanke, Tat, Gewohnheit, Charakter — ein tieferes Eingehen auf das Werden des innern Menschen. Schulgemäß würde man sagen: Der Gedanke wird durch den Willen zur Tat. Er sagt das nicht, um nicht den feinen Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu stören. Er setzt den Willen voraus, er sieht ihn überall; Gedanke, Tat, Gewohnheit, alles ist vom Willen getragen wie von einem innern Gesetze, nicht wie von einem kategorischen Imperativ. Dem oberflächlichen Blick erscheint dieser psychologische Werdegang mechanisch, in Wahrheit ist er lebensvoll. Denn die Neugedankenschule faßt mit Emerson und Trine alle Seelenkräfte zusammen und richtet sie auf e i n Ziel, und dieses Ziel ist Lebenserhöhung oder Neubau des Lebens.

Könnte man bei Trine sagen, der Wille komme zu kurz, so legt Marden auf den Willen um so größeres Gewicht. Er besitzt nicht die seelische Feinheit des Philosophen Trine, die aus der eigenen Tiefe und Fülle schöpft. Durch Marden bekommt der Idealismus der Neugedankenlehre einen ausgesprochen realistischen Einschlag. Er ist mehr Amerikaner als Trine, er geht in die Breite und sucht den Weg zum Erfolg. Der Weg zum Erfolg ist aber ein starker Wille. Aber auch er will den Willen des Menschen wecken, nicht ihn von außen in den Menschen hineintragen. Dieses reale Moment, das durch Marden in die Lehre hineingetragen wird, ist einerseits ein großer Vorzug; anderseits birgt es eine große Gefahr in sich. Es ist gut, wenn der Mensch an den Erfolg glaubt, aber es ist nicht gut, wenn der Mensch im äußern Erfolg das Ziel sieht, auf das er alle seine Kräfte konzentriert. Sich ganz auf ein Ziel einstellen, ist nur dann ohne Gefahr für den Menschen, wenn dieses Ziel ein höheres ist. Die große Fülle von oft sehr glücklichen Beispielen, die Marden in seinen Büchern bringt, weist gerade auf den äußern Erfolg hin. Wir aber wollen nicht wieder auf die Stufe zurücksinken, wo wir auf der Suche nach diesem Ziele uns selbst verloren haben. ‚Wille und Erfolg' — ‚Der Triumph der Willenskraft' — ‚Der Sieg im Lebenskampf' — ‚Charakter eine Macht' — ‚Vorwärts durch deine Kraft' — ‚Das Geheimnis des Vollbringens' — das sind die Titel Mardenscher Bücher,* während Trine die Bücher geschrieben hat: ‚In Harmonie mit dem Unendlichen' — ‚Was alle Welt sucht' — ‚Das größte, was wir kennen' — ‚Der Geist in dir sei dein Berater' — ‚Vom köstlichsten Gewinn' — ‚Der Neubau des Lebens'.** Nichts ist bezeichnender für die beiden Männer als diese Bücher-

* Sie sind erschienen im Verlag Kohlhammer, Berlin.

** Diese Bücher von Trine erschienen deutsch im Verlag Engelhorn, Stutt-

titel. Trine ist der tiefe Philosoph der Schule, Marden der Herold. Deshalb sind die Werke des letztern Bücher für das praktische Leben, und ich wünschte sie um so lieber in Hunderttausenden von deutschen Händen, als er auf dem Boden des positiven Christentums steht. Er baut auf ohne niederzureißen, während wir an der Hand Trines durch Trümmer zur Höhe wandeln sollen. Er steht außerhalb jeder positiven Religion, und sein ganzes Gedankengebäude gipfelt in der ‚Harmonie mit dem Unendlichen‘, in einem grundlosen Pantheismus. Darum scheiden bei ihm bei allen Vorzügen der ethischen Werte doch alle religiösen Werte und Motive aus. Und das ist eine große Lücke. Denn nicht nur, daß er dadurch an einem ganzen Gebiet voll tiefster Werte und kraftvollster Motive vorübergeht, er beeinträchtigt auch bei Ungezählten die tiefere Wirkung dessen, was er Schönes und Wahres gibt, und wir selbst kennen keinen Neubau des Lebens ohne religiöse Grundlage, denn wir haben erfahren, daß alle Kultur, auch die glänzendste, ohne religiöse Werte einen Hohlraum in sich birgt, der ihr früher oder später zum Verderben gereichen muß. Gerne aber sind wir bereit, alle wahren Geisteswerte, wo immer wir sie finden, zu sammeln, sie auf das Übernatürliche einzustellen und darauf die Erhöhung und Vertiefung unseres Lebens zu gründen.

Vom Standpunkt der Weltanschauung aus trennt uns von der Neugedankenschule eine ganze Welt, weil für uns ein Herausheben des Ethisch-moralischen aus dem Religiösen und aus dem engen Zusammenhang mit dem Dogmatischen nicht denkbar ist. Denn nicht nur unser Glaube, sondern auch unser sittliches Leben — wir können beide überhaupt nicht trennen — wurzelt mit all seinen Kräften in der Dogmatik. Nun ist es interessant zu sehen, wie die Neugedankenlehre nur für einen Teil ihrer Vertreter zu einer Weltanschauung führt. Das trifft besonders bei Trine zu, doch ist der Zusammenhang seiner Weltanschauung mit den Grundsätzen seiner Schule kein innerer und organischer. Denn niemand wird den Eindruck haben, daß die Neugedankenlehre, wie wir sie bisher dargestellt haben, logisch oder psychologisch zu einer bestimmten Weltanschauung drängt. Der objektive Beurteiler darf nicht übersehen, daß es sich hier im Grunde genommen um eine psychologisch-pädagogische Methode handelt, die wie jede Methode nicht Weltanschauung ist. Die Weltanschauung ist etwas Fertiges, ist ein Ziel, die Methode ein Weg. Nun fließt anderseits die Methode doch mehr oder weniger aus einer Weltanschauung heraus, weil jeder ernste Mensch eine Weltanschauung hat, die er in allen wichtigen Fragen nicht ganz verleugnen kann oder will, auch wenn es sich nur um methodische Fragen handelt. Wie also zwischen der Weltanschauung dieser Schule, wie sie sich in Emerson und Trine darstellt, und unserm positiven Glauben eine tiefe Kluft besteht, so müssen wir der Gedankenlehre gegen-

---

gart. — In den gleichen Ideenkreis gehören Bücher wie Lecky: ‚Charakter und Erfolg‘, und Lhotzky: ‚Die Zukunft der Menschheit‘, beide bei Curtius, Verlag, Berlin.

Ruth Schaumann / Zeichnung



über, auch insofern sie nur Methode ist, sehr vorsichtig sein. Nun ist aber die Methode an und für sich indifferent, einem Gefäß vergleichbar, das man mit diesem, aber auch mit einem andern Inhalt füllen kann. Die Neugedankenlehre bietet methodisch eine Reihe von Momenten von hohem, pädagogischem Wert. Um uns diese Momente nutzbar zu machen und durch sie zu einer Bereicherung des geistigen Lebens zu kommen, müssen wir sie auf den Boden unserer Weltanschauung herübernehmen und sie mit positivem Geiste erfüllen.

Soweit gehen wir mit der Neugedankenlehre grundsätzlich mit. Weiter mitzugehen verbietet uns die heilige Achtung vor der Menschenseele und der wissenschaftliche Ernst, denn weiter mitgehen hieße, sich auf das Gebiet des Abenteuerlichen begeben. Ich habe gesagt, daß nach der Neugedankenlehre der Gedanke eine Kraft in des Wortes eigentlichster Bedeutung ist, habe aber den ganzen Inhalt dieses grundlegenden Satzes absichtlich nicht ausgeschöpft; ich wollte erst das klare Wasser der Quelle vorsichtig, ich möchte sagen liebevoll abschöpfen, um nicht durch den trüben Untergrund die ganze Quelle trüb zu machen. Ich habe deshalb den genannten Satz nur insofern ins Auge gefaßt, als der vom Willen belebte Gedanke eine ethische Kraft von hohem Erziehungswerte ist. Die Neugedankenschule bleibt aber nicht dabei stehen, sondern geht einen bedeutenden Schritt weiter, und mit diesem Schritt, so sehr er ins Reale führt, verläßt sie doch den Boden des Realen. So heißt es bei Trine: ‚Wir sind heute dabei, festzustellen, daß ein bestimmt und klar gedachter Gedanke eine Energie ist, gerade wie Elektrizität oder Schwingung‘, und bei Marden lese ich: ‚Aus Professor Jacques Löbs Versuchen an der Universität Chicago scheint hervorzugehen, daß der Gedanke Erscheinungen hervorbringt, die den elektrischen ähnlich sind.‘ Das bedeutet eine Materialisierung des Gedankens. Infolgedessen hat diese Gedankenenergie eine bestimmte Form, ein bestimmtes Maß und bestimmte Eigenschaften. Bisher kennt freilich auch die Neugedankenschule nur die Wirkungen, nicht das Wesen dieser Energie; aber in Amerika ist man eifrig daran, durch die verschiedensten Experimente weiteren Aufschluß darüber zu suchen. Wie weit man sich auch bei uns in ernsten, wissenschaftlichen Kreisen mit solchen Experimenten beschäftigt, ist mir nicht bekannt. Jedenfalls ist bis heute kein Beweis erbracht, daß der Gedanke eine materielle Kraft ist. Ich will die Möglichkeit nicht bestreiten, daß die Wissenschaft auf diese Weise zu neuen oder tieferen Erkenntnissen kommen kann; für den geistigen Neubau des Lebens aber können wir daraus keine Bausteine entnehmen. Die verhängnisvolle Gefahr für das Seelenleben liegt nicht eigentlich in diesem Gedanken als solchem, denn obschon Trine und Marden ihn in ihr System aufgenommen haben, kann ich doch kaum finden, daß sie ihn zur Schaffung neuer Lebenswerte ausnützen. Im Gegenteil, es ist, als empfänden sie die Herabziehung des ethischen Standpunktes, die zweifellos darin liegt, daß man den Gedanken als materielle Kraft in das Gebiet der höheren

Lebensentfaltung einführen will, und wo sie ihre Gedankenreihe auf die Höhe seelischer Schönheit führen, wird ihnen wie von selbst der Gedanke wieder zu einer machtvollen ethischen Kraft. Darum gilt unsere Ablehnung nicht ihrem System und auch diesem Teile ihres Systems nur insofern, weil sich daraus verhängnisvolle Konsequenzen ergeben. Diese Konsequenzen sind nicht nur eine vage Befürchtung, sondern sie sind bereits zur Tatsache geworden. Ein Deutscher* hat schnellfertig die Brücke zwischen dieser energetischen Auffassung des Gedankens und der Hypnose, dem Magnetismus, der Telepathie und der Suggestion geschlagen. Trine und Marden würden sich freilich sehr energisch gegen den Versuch wehren, daß man ihr von hohen ethischen Werten getragenes Lebenswerk auf das Gebiet der Pathologie hinüberzerren will; tatsächlich aber geben sie die Grundlage zur Mechanisierung des Geisteslebens. Ob dieser Teil der Neugedankenschule jemals wissenschaftliche Tatsache wird oder nicht, für die Erfassung und Entfaltung seelischer Werte haben wir nichts davon zu erwarten. Wenn wir gestatten, daß die Selbsterziehung zur Autosuggestion und die Pädagogik zur Suggestion oder gar zur Telepathie wird, dann geben wir die Seele mit ihrer unerschöpflichen Fülle gottgegebener Werte und damit letzten Endes das freie Geistesleben preis. Welcher tief veranlagte Mensch, dem die unter zarter Berührung aus Eigenkraft sich entfaltenden Schönheiten der Menschenseele eine Offenbarung sind, möchte dann noch Erzieher sein? Und welche Generation müßte heranwachsen, wenn gerade die durch heilige Veranlagung von Gott berufenen Geistes- und Seelenführer sich vor dieser Mechanisierung des Geistes- und Seelenlebens zurückziehen und die höchste Aufgabe experimentierenden Stümpern überlassen würden? So sehr wir darum den ethischen Gehalt der Neugedankenlehre begrüßen, weil wir uns mit ihm auf dem höheren Gebiete des Seelenlebens in gemeinsamen Zielen berühren, so sehr machen wir zwischen unserer idealen Auffassung des frei-persönlichen Geisteslebens und wahrer Lebenserhöhung und jenen Mechanisierungsversuchen einen tiefen Einschnitt, denn uns trennt eine geistige Welt von ihnen.

* Sychova, Die Neugedankenlehre, Leipzig.

Der Doppelaffekt von Staunen und Ehrfurcht als Faktor der Kulturentwicklung

Von Peter Wust

III.

Der Einblick in die enge Wechselbezogenheit von Staunen und Wissen läßt sich nun noch dadurch vertiefen, daß wir auch gewisse pervertierte Formen des menschlichen Uraffekts etwas näher ins Auge fassen. Wir erinnern uns dabei wieder daran, daß dieser Affekt in erster Linie einen distanzierenden Charakter offenbarte, insofern er eine Kluft zwischen den beiden Regionen von Natur und Geist aufklaffen ließ. Der Mensch sieht sich als Ich herausgelöst aus dem großen Seinszusammenhang. Er sieht sich über die bloße Natur erhoben und doch auch wieder von der absoluten Transzendenz des ewigen Geistes wie durch einen unüberbrückbaren Abgrund geschieden. Von diesem doppelten Distanzerlebnis aus dürfte sich uns ein Weg zum Verständnis der Entartungsformen des Uraffekts eröffnen. Das Distanzerlebnis charakterisiert sich im einen Falle als ein Macht-, im anderen Falle als ein Ohnmachterlebnis. Und je nachdem nun auf die eine oder die andere Seite ein stärkeres Gewicht drückt, danach ändert sich auch der harmonische und naiv-gesunde Charakter des Uraffekts. Die pervertierten Formen des Grundaffekts sind allemal das Ergebnis einer Übersteigerung der beiderseitigen Distanzmomente. Sie gehen entweder aus übersteigertem Ichdrang oder aus übersteigertem Gottesdrang hervor. Sie zeigen an, daß der Mensch die goldene Mitte, die ihm als sein Lebensgesetz zugewiesen ist, verlassen hat.

So ist beim übersteigerten Ichgefühl das Machterlebnis überwiegend und für alles weitere entscheidend. Das hat zur Folge, daß jenes kindlich-fromme Staunen aus seiner reinen Wesensform heraustritt und in die Entartungsform übergeht. Aus der naiv-frommen Form des dumpfen Staunens wird die unfromme, freche Neugier, die im weiteren Wachstumsprozeß sich zur prometheischen Wissenshybris entwickeln kann. Das Staunen des noch unverdorbenen Kindergemüts deutet an, daß die Seele sich der Gnadengabe des Erkennens als eines Schauendürfens, wenn auch noch so dumpf, bewußt geblieben ist. Im frommen Staunen wird gleichsam um das ‚Mehr Licht!' gebettelt. Es liegt in ihm etwas von der zarten Gebetsstimmung des ‚Veni, Sancte Spiritus!'. Die gnädig geschenkte Gabe der geistigen Einsicht wird mit demütigem, mit dankbar bittendem Herzen hingenommen; das Nichtgeschenkte aber wird als das Unerforschliche still und gläubig verehrt. Ganz anders dagegen liegt der Fall bei der frechen Wissensneugier. In ihr tritt der Geist nicht bittend auf, sondern selbstbewußt fordernd, ja selbstbewußt von sich aus Ordnung gebietend und Ordnung schaffend. Er verhält sich nicht mehr fromm werbend um das Charisma des Geistes und um seine ewigen Geheimnisse, sondern stolz pochend auf seine eigene Kraft. Er hält sich für berechtigt, Einblick in alle

Geheimnisse* fordern zu dürfen. Ja, er glaubt bereits alles Geheimnis seines Geheimnischarakters entkleidet zu haben. Der Isisschleier der Wahrheit wird mit unfrommen Händen von dem heiligen Bilde wegzureißen versucht. Das Heiligtum der Wahrheit wird entweiht. Mit dieser Wissenshybris aber begibt sich dann der Mensch gerade auf die Bahn, die vom Absoluten wegführt. Er stellt sich stolz mit dem Rücken gegen Gott. Mit luziferisch abgekehrtem Willen und mit hoffärtig abgewendetem Auge will er aus eigener Kraft jenen objektiven Trieb sich entfalten lassen, den Gott ihm ins Herz gelegt hat.

Aber im Wesen der frechen Wissensneugier offenbart sich nun, trotz aller nach außen hin betonten Wissensautonomie und Wissensautarkie des Geistes, doch auch wieder das verschwiegene Eingeständnis der eigenen Kontingenz und der alles überragenden Transzendenz. Denn diese Neugier läßt ja gerade die Sucht zum Vorschein kommen, in das Wesensverschiedene und Wesensüberlegene mit Unbeherrschtheit und mit Maßlosigkeit einzudringen. Es fehlt diesem intellektuellen Trieb die Liebe, die jede wahre Klarheitssehnsucht adeln muß.

Merkwürdig ist nun, wie diesem entarteten Staunensaffekt der frechen Neugier sofort auch eine entartete Form der Ehrfurcht an die Seite tritt. Denn das fromme Schauergefühl der Ehrfurcht verwandelt sich in die metaphysische Furcht des gespensterhaften Grausens. Es ist die Folge des objektiven Gottesdranges, der in der entarteten Seele zum objektiven Gotteszwang wird; er ruft die knechtische Furcht hervor, das angstvolle Erschrecken vor jener transzendenten Region, die nun als etwas Ungeheuerliches und Gefahrvolles erscheint. In folgerechter Fortentwicklung entsteht aus dieser metaphysischen Furcht der ganze dämonische Aberglaube, der alle Zeitalter der Superstition charakterisiert. Der metaphysikfreie und, wie er so gern betont, völlig wertfreie Wissensrationalismus hat stets irgendeinen solchen Aberglauben im Gefolge. Er äußert sich in der Magie, mit deren Hilfe man die feindlich gedachte transzendente Region versöhnen möchte. Die Magie ist immer eine Abwehrbarrikade gegen ein Absolutes, mit dem man sich im Kriegszustand befindet.

In gleicher Weise kann nun auch das Ohnmachtserlebnis des Uraffekts überstiegert werden und dadurch zu einer Entartungsform führen. Die praktische Seite des Grundaffekts wird dann so stark betont, daß das theoretische Moment sich beinahe in Null auflöst. Auch dann haben wir freilich noch eine Analogie des Staunens vor uns. Aber es ist ein geradezu betäubtes Staunen. Es liegt eine völlige Erschlagenheit des Geistes vor, und ihr entspricht auf der Gegenseite eine knechtische Ehrfurcht der verzweifelnden Unterwerfung, des Glaubens als eines Sprunges ins absolute Dunkel. Oder auch ein ekstatischer Liebestaumel überstiegerter Mystik, der leicht auf die gleiche negative Bahn führen kann. Der neugierige und freche Subjektivist staunt zu wenig. Der Ekstatiker staunt zu viel, und deshalb bleibt sein Geistestrieb in der bloßen Betäubungsform des Staunens

stecken. Er fällt in die Ohnmacht des Wissens aus Verzweiflung an seinen Wissenskräften. Er verfällt in Wissenshaß. Die intellektuellen Fähigkeiten seiner Seele läßt er verkümmern und überliefert sich einem abenteuerlichen Fideismus. Aber dadurch gerät der Ekstatiker der Ehrfurcht sehr leicht in Irrtum und Verblendung hinsichtlich der metaphysischen Grundverhältnisse zwischen Gott und Seele. Indem er die Distanz zwischen Gott und Welt zu stark betont, gerät er in Gefahr, sie völlig aufzuheben. Er macht seine relative Freiheit zunichte und erklärt sich für eine bloße Marionette der göttlichen Gnade und Allwirksamkeit. Von da aus ist es aber nur mehr ein kleiner Schritt bis zur völligen Selbstherrlichkeit des Ich und bis zur Vergötzung der immanenten Region. Man ersieht daraus, wie nahe Magie und verzerrte Mystik unter Umständen aneinanderrücken können. Und es bewahrheitet sich daraus wieder die Tatsache, daß jenes alle Kulturentwicklung regulierende Gesetz der Humanität nur in der richtigen Einhaltung der menschlichen Wesensgrenzen gefunden werden kann. Der Mensch ist ein metaphysisches Mittelwesen, ein zwischenregionales Gebilde, und deshalb liegen alle sein Wesen voll zur Abrundung bringenden Tugenden im g o l d e n e n S c h n i t t der a r i s t o t e l i s c h e n μεσότης.

IV.

Wir glauben uns jetzt dem Punkt genähert zu haben, den wir von Anfang an uns als Ziel in Aussicht genommen hatten. Denn die auffallende dialektische Bewegung der Polarität von Glauben und Wissen, die dem Kulturprozeß ein so ganz eigenartiges Gepräge verleiht, wollten wir durch ihre Herleitung aus dem einheitlichen Uraffekt des Menschen in ihrer inneren Einheit und Wechselbezogenheit erkennen. Wir glauben jetzt sagen zu dürfen, daß Wissen und Glauben als die Folgeerscheinungen von Staunen und Ehrfurcht in der Tat diesen inneren Zusammenhang aufweisen, selbst wenn sie nach außen hin auch in eine a b s o l u t e Zweiheit auseinanderzutreten scheinen. Und wir glauben auch Max Scheler widersprechen zu müssen, der in ihnen bloß wie durch eine prästabilierte Harmonie einander zugeordnete oder konforme Prozesse sieht. Philosophie und Religion werden dadurch in gleicher Weise auseinandergerissen und in ein allzusehr dem Zufall preisgegebenes Verhältnis der bloßen Konformität gebracht. Richtet sich die Philosophie wirklich mit vollem Ernst auf die eine große Tatsache des Geistes hin, die das Zentralbollwerk aller Seinsproblematik ist, dann kann sie sich auch nicht gegenstandstheoretisch völlig von der Religion unterscheiden. Die Absolutpersönlichkeit des göttlichen Geistes bleibt das eine identische Ziel der beiden wenn auch nach außen hin noch so verschiedenen Aktionsweisen des menschlichen Geistes. Überall also, wo entweder ein absoluter Wissensmonismus oder ein absoluter Glaubensmonismus oder auch eine absolut geschiedene Zweiheit beider angenommen wird (wir sehen in Schelers Konformismus eine wenn auch leicht variierte Spielart des letzten Falles), da hat sich die ontologisch fun-

dierte Einheit der Menschenseele aus dem Gesichtskreis verloren. Wissen und Glauben und dementsprechend auch Philosophie und Religion bleiben stets von innen her in einem strengen metaphysischen Wechselkontakt. Und des weiteren dürfte nun auch darauf ein Licht fallen, weshalb in dieser Polarität so oft jene zwiefache Tendenz von substanzauflösender und substanzbildender Kraft der Kultur gesucht worden ist.

Daß aus dem Moment des Staunens im Uraffekt sich der allerdings mehr theoretische Wissensprozeß, aus dem Moment der Ehrfurcht der überwiegend praktisch gerichtete Glaubensprozeß ablöst, ist selbstverständlich zu bejahen. Die besonderen Schwierigkeiten lagen ja von jeher darin, die strenge innere Verwebung und Durchdringung dieser beiden Kulturprozesse und demnach also ihr wechselseitiges Fundierungsverhältnis dem Auge sichtbar zu machen. Selbstverständlich schmeicheln wir uns keineswegs, nun mit einem Male diese Vexierfrage aller Philosophie und aller Theologie zugleich wie ein Kolumbusei hinstellen zu können. Es soll vielmehr das komplexe Verhältnis von Glauben und Wissen nur von unserem besondern Ausgangspunkte her in eine etwas andere Beleuchtung gerückt werden.

Man wird dabei von vornherein sich klarmachen müssen, daß der Begriff des Glaubens in einem doppelten Sinne fungiert. Einmal nämlich hat er einen ganz allgemeinen und weiteren, dann aber hat er auch einen besonderen und engeren Sinn. Ohne Rücksicht auf diese Unterscheidung wird man vorerst das Wesen des Glaubens ganz allgemein dahin definieren müssen, daß mit ihm ein wesentlich praktisches, und zwar positives Verhältnis des ganzen Menschen zu Gott umfaßt sein soll. Erst hinterher stellt sich dann heraus, daß dieses religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott sich in einem doppelten Aufstieg vollziehen kann. Es gibt eine niedere und eine höhere Glaubensstufe, und diese beiden Glaubensstufen stehen zueinander in einem besonderen Abhängigkeitsverhältnis. Es ist nämlich nicht unbedingt durch die Natur der Sache gefordert, daß die niedere Glaubensstufe für einen jeden zu der höheren Stufe hinaufführt. Es ist jedoch unmöglich, zu der höheren Stufe emporzusteigen, ohne die niedere zu beschreiten und zu überschreiten. Mit anderen Worten, die natürliche Religion bildet das Fundament aller positiven Religion. Aber die natürliche Religion muß nicht unbedingt für den einzelnen die positive Religion aus sich heraus entfalten.

Hält man sich nun an diese Unterscheidung einer niederen und einer höheren Glaubensstufe, dann besteht der Satz zurecht, daß der Glaube alles wahre Wissen fundiert. Was ist damit gesagt? Offenbar dasselbe, was über das fundierende Liebesgesetz für den Doppelaffekt von Staunen und Ehrfurcht gesagt wurde. Es zeigte sich ja dort, daß die metaphysische Liebestiefe der geistigen Person mit der Aufschließung des Vitalauges und mit seiner Umwandlung zum Geistesauge in engstem Zusammenhang steht. Allerdings kommt nun für das Wesen der niederen

Glaubensstufe noch ein besonderes Moment hinzu. Denn der natürliche Glaube ist schon ein Anfang der gottbejahenden Aktivität in der Menschenseele. Der natürliche Glaube tritt mit dem Augenblick ein, wo der dumpf bewußt werdende natürliche Hindrang der Seele sich in eine erste Aktualität der subjektiven Bejahung umsetzt. Diese noch naive Bejahung des universalen Ordnungs- und Liebestriebes alles Seins auf seinen ruhenden Zentralpunkt hin steckt aber auch bereits in der vollwertigen und naiven Form des Uraffekts darin. Sie bildet den natürlichen und gesunden Optimismus, von dem einmal Goethe das tiefe Wort gesagt hat: ‚Es ist offenbar ein Zeichen von Wahrheitsliebe, die Welt schön zu finden.' Und nun kann man ohne Verwegenheit das Wort wagen: Ohne diesen naiven Glauben, der nichts anderes ist als das ursprüngliche intellektuell-praktische Harmonieverhältnis zwischen Ich und Welt, zwischen der objektiven Ordnungstendenz des gesamten Seins und der subjektiven Zustimmung zu ihr in der Seele, gibt es überhaupt kein eidetisch reines Wissen. Und noch weiter: Ohne dieses natürliche Harmonieverhältnis gibt es überhaupt keine sich aufwärts entwickelnde Kultur.

Aber das Fundierungsgesetz der Liebe gilt nun auch dort, wo der objektive Ordnungsdrang mit dem subjektiven Willen in ein Disharmonieverhältnis gerät. Denn in diesem Falle sinkt das Wissen infolge der inneren Verwirrung der seelischen Proportionen in jene Verfallsform eines bloß zersetzenden Scheinwissens herab, das im Prozeß der Kulturentwicklung seine substanzauflösenden Wirkungen geltend macht. Dieses Wissen führt, weil es in seiner Wurzel glaubenslos und ehrfurchtslos ist, in die Anarchie des Subjektivismus und in die Anarchie der Weltordnung, von der uns das 19. Jahrhundert ein so belehrendes Bild gegeben hat.

Schwieriger gestaltet sich nun allerdings die Frage, wenn wir das Fundierungsverhältnis von Wissen und Glauben dort betrachten, wo der Glaube von der niederen zur höheren Stufe emporgestiegen ist. Es ist nämlich keineswegs ausgemacht, daß dieser höhere Glaube sich unmittelbar an das aus dem Staunensaffekt in seiner ganzen Breite sich entwickelnde Wissen anlehnen muß. Es ist ja bekannt genug, daß die Mehrzahl der Menschen den höheren Glauben durch die kulturelle Macht der Gemeinschaft und der Tradition empfängt. Allerdings beruht auch dann der Glaube nicht bloß auf dem Moment der aus dem Staunen hervorbrechenden Ehrfurcht; ein Minimum von Wissen als natürlicher Geistigkeit ist auch da stets gegeben und gefordert. Dieser höhere Glaube ruht eben auf dem niederen Glauben auf, und dieser niedere Glaube ist die wesentlich praktisch gerichtete Totalentfaltung der metaphysischen Liebesanlage im Menschenherzen.

Führt jedoch den reflektierenden Menschen die Problemnot des Seins oder auch die Verwirrung des Herzens einmal von jener höheren Glaubensstufe herab, dann kann schließlich das Wissen, wenn es mit Ernst und mit aller gebührenden Ehrfurcht betrieben wird, auch den Glauben der

höheren Stufe wieder zurückgewinnen helfen. Und das wird besonders überall da der Fall sein, wo der Mensch von vornherein durch sein Schicksal auf die natürliche Glaubensstufe beschränkt worden ist. Hier also kann das Wissen bis zu einem gewissen Grade den Glauben fundieren helfen. Es kann den Zugang für den geheimnisvollen Strahl der Gnade von oben her öffnen. Aber das wird auch nur dann der Fall sein, wenn es schon auf dem Fundament des niederen Glaubens aufruht.

Wird nun aber mit Hilfe des Wissens der im Uraffekt entbundene Liebesdrang des Menschen zu Gott auch zu jener höheren Glaubensstufe emporgebildet, dann kann sich und wird sich das Fundierungsverhältnis wieder umkehren. Denn nun wird die aus dem Kontingenzerlebnis des Wissens freigewordene Kraft des Glaubens eine neue und höhere Evidenz bewirken, die den Menschengeist unter Mitwirkung des göttlichen Gnadenstrahls über das bloße Vernunftwissen hinaustreibt und ihn den tieferen übervernünftigen, aber nicht widervernünftigen Wahrheitsgehalt der Offenbarung mitergreifen läßt. Dann vollendet also jener Glaube der höheren Stufe mit rückwirkender Kraft das Wissen, das vorher ehrfurchtsvoll suchend der Region des Glaubens entgegengedrängt hatte. So umschließen denn die alten und so oft belächelten Formeln des ‚intelligo, ut credam‘ wie des ‚credo, ut intelligam‘ einen tiefverborgenen Sinn jenes korrelativen Geistesbezugs, der nur im Falle seelischer Disproportionen sich zu einem erbitterten Zweikampf der beiden Kulturaktionsweisen auswächst.

Wenn nun dabei im allgemeinen das Wissen als die analytische und substanzauflösende Kraft, der Glaube aber umgekehrt als die substanzbildende synthetische Kraft der Kultur dargestellt wird, so liegt darin ein Nachklang fideistischer Wissensächtung und übrigens mehr eine dumpfe Ahnung als eine richtig geklärte Auffassung von dem Wirkungszusammenhang, der zweifellos zwischen Kulturaufstieg und Glaube besteht. Es ist klar, daß der Glaube sowohl der niederen wie der höheren Stufe, falls er ein echter Glaube ist, kulturaufbauend wirken muß. Denn er bedeutet ja, daß der objektive Gottesdrang und sein subjektives Widerspiel in der Menschenseele sich in lauterer Harmonie befinden. Diese Harmonie entbindet aber alle positiv schaffenden Kräfte der Seele. Ergreift sie zudem eine größere Gemeinschaft und eine ganze Epoche, dann bewegt sich mit Notwendigkeit die Kultur aufwärts. Alle Kulturrenaissance ist immer an diese innere Einheit zwischen Ich und Weltgesetz oder, in einem tieferen Sinne, an die Einheit zwischen Seele und Gott gebunden, und zwar deshalb, weil alles produktive geistige Schaffen der Ausdruck höchster Objektivität ist. Das Wissen wird, wenn es wirklich ehrfurchtsvoll ist, niemals aus dem Rahmen dieser Objektivität herausfallen. Indessen schlägt ja, wie wir gesehen haben, im Uraffekt des Staunens die theoretische Kraft sehr leicht in frechen Vorwitz und in klügliche Wissenshybris um. Diese Wissenshybris beginnt aber regelmäßig mit einer Zerschneidung der natürlichen Bande zwischen Gott und Mensch. Es wird also begreiflich erscheinen, wenn dieser schon im

Anfang vorhandene Geist der Seinsauflösung und Seinszersplitterung auch im Wissensfortgang sich wesentlich analytisch und kulturzersetzend betätigt. Es müßte deshalb genauer gesagt werden: Ein in der Wurzel durch Ehrfurchtslosigkeit vergiftetes Wissen treibt die Kultur in Verfall hinein, während jede ehrfurchtsvolle und naturgläubig-optimistische Betätigung der Seelenkräfte, wie sie vor allem in einem echten Glauben hervortritt, kulturaufbauend wirkt. Demnach also liegt die wahre, wurzelhafte Einheit von Glauben und Wissen in demselben metaphysischen Boden ursprunghafter Liebe, aus dem auch der Doppelaffekt von Staunen und Ehrfurcht heraufstößt. Und der Doppelprozeß von Glauben und Wissen gerät nur dann in Zwiespalt und führt zur Kulturdekadenz, wenn zwischen der objektiven und der subjektiven Liebesrichtung im Herzen eine Spannung entsteht, die darauf zurückzuführen ist, daß die Einzelmomente des Uraffekts aus ihren proportionalen Maßverhältnissen herausgedrängt worden sind. Das aber ist auch der tiefere metaphysische Gehalt des bekannten Goethewortes in den Anmerkungen zum ‚Westöstlichen Diwan‘:

‚Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und des Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.‘

Das bolschewistische Rußland
Gedanken und Bilder / Von Fedor Stepun

III.

In lebhaften Gesprächen über das Eigentum und den russischen Bauer verging der lange Tag im Eisenbahnwagen sehr rasch. Ein Blick auf die Uhr — bald kommt Eydtkuhnen. Sonderbar: ob die Uhr nicht stehengeblieben ist? Ich drücke sie ans Ohr — nein, sie geht . . .

Eydtkuhnen . . . die Grenze . . . Europa . . . trotz allem keine Spur von entsprechenden Empfindungen im Herzen! Und wie erschien es einem doch einstmals! Eydtkuhnen, Berlin, München, Florenz, Rom?! Ich horche, ob mein Herz nicht zu schlagen aufgehört. Nein, es schlägt, es klopft irgend ein Neues, Kompliziertes, Unbegreifliches, jedoch keineswegs den freudigen Rhythmus der langersehnten Einkehr in Europa.

Vor zwei Jahren gab ich in Moskau ein Jahrbuch heraus. Ich wandte mich an gleichgesinnte Freunde. Ein sonderbares Bild ergab sich: keine einzige Skizze spielte in Rußland. Riviera, Paris, Florenz, Heidelberg, München, Ägypten — das war es, wovon wir Russen, alte, ‚gute Europäer', in den Revolutionsjahren träumten und schrieben. Nun sind wir aus Rußland verbannt in dieses Europa, nach welchem wir uns die letzten Jahre so glühend gesehnt, und — sonderbar, kaum faßbar, und dennoch ist es so: unsere Verbannung nach Europa verwandelt sich in unsere Verbannung aus Europa. Anscheinend liebten wir ‚russischen Europäer' Europa nur wie eine wunderbare, aus unserem ‚Petersfenster'* gesehene Landschaft; das vertraute Fensterbrett entschwand unter den aufgestützten Händen, so verging auch der Landschaftszauber.

Ich bin fest davon überzeugt, daß sich unsere unfreiwillige Verbannung, falls sie lange währen sollte, keineswegs zu einem Aufenthalt in Europa gestalten wird, wie es vielen in Rußland erschien, sondern zu einem viel herberen Geschick — einem Aufenthalt in der Torricellischen Leere.

Als der Zug sich an dem erwähnten Abend Eydtkuhnen näherte, waren natürlich alle diese Empfindungen in meiner Seele noch keine Empfindungen, sondern nur ein Gefühl der Verwunderung über das Fehlen des Gefühls, das ich beim Gedanken an das Überschreiten der Grenze erwartet hatte. Ja selbst dieses Fehlen war ganz verborgen und geheim, tief zu innerst.

Äußerlich war alles in bester Ordnung. Unser hochangesehener deutscher Begleiter befreite uns von allen üblichen Zollplackereien. Wir brauchten nicht einmal unser Gepäck vorzuzeigen, sondern gingen sofort nach Abgabe der Reisepässe in den Wartesaal zum Abendessen. Unser Reisegenosse erhob sein Glas auf das Wohl Rußlands, Deutschlands und auf unseren

* Im Puschkinschen Epos ‚Der eherne Reiter' spricht Peter der Große von Petersburg als einem ‚Fenster nach Europa'.

Bund ... Deutschland duldete nicht nur unsere Einreise, es empfing und ehrte uns.

Der Wagen rollt halb leer zum Bahnhof Charlottenburg. Wir stehen am Fenster und warten, ob uns nicht vielleicht jemand abholt. Aber wer sollte uns denn abholen? Keinen Menschen hatten wir von unserem Kommen in Kenntnis gesetzt, keinen benachrichtigt; doch irgend jemand hatte es für uns getan, und ehe wir noch Zeit hatten auszusteigen, sahen wir auch schon, wie etwas gerade auf uns zugeeilt kam: ein Strauß roter Nelken, reaktionäre Füßchen in Seidenstrümpfen, ein männlicher Pelzkragen und hinter ihm ein nervös hüpfender Zwicker ... Überrascht fühle ich, daß wir mit unverdienter Freudigkeit empfangen werden; zugleich wird mir klar, daß man sich nicht nur unseretwegen freut, sondern über Rußland, das wir verkörpern. Im selben Augenblick tönt eine beinahe gerührte Stimme an mein Ohr: ‚Nein, so etwas, ... Gummischuhe!' Nun, natürlich, meine hohen Gummischuhe sind in diesem Augenblick ebenso kostbar wie meine ganze Person.

Man ergreift uns am Arm und führt uns irgendwo hin. Wir unterhalten uns laut und fröhlich. Ich fuchtele, meiner unausrottbaren Gewohnheit gemäß, nicht nur mit der Hand, sondern auch mit dem Spazierstock. Die Vorbeigehenden sehen uns mißmutig und feindlich an. Sie weichen uns in einem Bogen aus, beinahe mit einem Schnauben wie die Pferde den Kamelen. Früher war das anders. Das ist traurig und tut sogar ein wenig weh. Jedoch zur Trauer kommt es später. Vorerst ist alles wie ein Traum, in dem selbst die ihrer Russen überdrüssigen Berliner mir keinen Schrecken einjagen. Zwanzig Minuten langes abgerissenes Reden: Fragezeichen, Pausen, Gedankenstriche, und wir stehen am Eingang einer der vielen Stammwohnungen russischer Emigranten. Wir treten in ein elegantes Vorzimmer. Unsere Begleiter putzen sich mit ungewöhnlichem Eifer die Schuhe ab wie Bauern, die mit Gottesbildern ins Herrenhaus kommen. Kaum zeigte sich der Portier, als ich bereits ein erregtes Geflüster hörte: ‚Bitte, begrüß' ihn.' Ich grüße liebenswürdig und spüre schon eine unterwürfige Angst vor diesem Hausdrachen. Wir fahren mit dem Lift hinauf, treten in eine gute, herrschaftliche Wohnung. Gestriegelte Dienstboten, gestriegelte Möbel; peinlich ordentlich, etwas kahl, äußerst fremdwändig. Alles ist Eigentum, von unseren Freunden persönlich erworben, und doch fehlt das Band mit den Käufern: als wenn die Leute nicht in eigener Wohnung lebten, sondern in einer beschlagnahmten.

Offenbar bleibt plötzlich in der Fremde erworbener Besitz ebenso fremd, wie das ‚Eigentum' in der fremden, plötzlich für uns beschlagnahmten Wohnung in der Heimat immer ‚fremd' bleibt. Soviel Dekrete auch die Sowietmacht über die Abschaffung des Bauerneigentums erlassen hat, es ist ihr doch nicht gelungen, den Bauern seines Eigentums zu berauben, und soviel Mühe sich auch einige Emigranten gaben, sich in der Fremde ein eigenes Heim zu gründen, es glückte ihnen doch nicht. Es

gelang ihnen nicht, weil das wahre Eigentum mein verkörpertes ‚Ich', d. h. ein sehr komplizierter geistiger Wert ist, der nur durch schöpferische und liebevolle Arbeit erworben und erhalten werden kann. Kein einziger Gegenstand kann durch Kauf oder Beschlagnahme zum Eigentum gemacht werden; zum Eigentum reift er nur durch Liebe und Erinnerung. Das Zueigenmachen eines Grundstücks, eines Hauses, einer Wohnung oder eines Gegenstandes ist in der Fremde unmöglich. In einem fremden Lande fühlt man sich nur dann nicht als unglückseliger Fremder, wenn man ein ‚bezauberter Wanderer'* ist. Ein ‚bezauberter Wanderer' ist aber niemals Eigentümer. Man kann im besten Fall, wenn man kein ‚bezauberter Wanderer', sondern nur ein enttäuschter Reisender ist, Eigentümer eines Automobils werden. Soviele Emigrantenwohnungen ich späterhin auch in Berlin und Paris sah, aus ihnen allen klang — für mein Gehör jedenfalls — immer der für Sovietrußland so charakteristische Ton des Beschlagnahmten.

Mehrere Tage nach meiner Ankunft sprach ich eine ganze Reihe von ziemlich hochgestellten Deutschen, sowie viele Häupter und Führer der Berliner Emigrantenkolonie. Dabei stellte sich ein charakteristischer Unterschied zwischen Deutschen und Emigranten heraus. Die politisch untereinander ganz verschieden eingestellten Deutschen verhielten sich im großen und ganzen zum bolschewistischen Rußland ziemlich einheitlich, während die politisch gleichgesinnten Emigranten das Problem des kommunistischen Rußland sehr verschieden auffaßten. Man fühlte, daß das Problem des ‚Bolschewismus' für die Deutschen nur auf eine pragmatisch-politische Berechnung hinauslief, für die Emigranten aber weit mehr als eine Frage der Zweckmäßigkeit war, weil es zugleich unser gesamtes menschliches Dasein berührte. In jedem Gespräch und bei allen Zusammenkünften mit geistig Nahestehenden fühlte ich immer wieder die quälende, verwünschte, beinahe unlösbare Schwierigkeit des bolschewistischen Problems: die Forderung, es von allen Standpunkten aus zu lösen, nicht nur vom politischen, sondern auch vom moralischen und religiösen.

‚Keine andere Macht außer der bolschewistischen ist zur Zeit faktisch möglich'; ‚eine jede andere Macht würde Rußland wieder in die Greuel des Terrors und des Krieges zurückwerfen'; ‚die Bolschewisten betreten bereits den einzig möglichen Weg, der sie mit objektiver Notwendigkeit zum Wiederaufbau nicht nur des Kapitalismus, sondern auch der rechtlichen Ordnung führen muß'; ‚der schnellste Weg zu ihrer Vernichtung ist es, sie der Logik des Lebens zu überantworten' — solche und ähnliche Auffassungen führen natürlich die Deutschen zur Anerkennung der Sovietmacht. Mögen nun diese Gedanken richtig oder falsch sein, jedenfalls er-

* ‚Der bezauberte Wanderer', eine Novelle von Leskoff.

schöpfen sie die nationale russische Seite der bolschewistischen Frage keineswegs. Bei einer russischen Einstellung ist es klar, daß selbst die völlig gewisse Überzeugung von der Unmöglichkeit und praktischen Unerwünschtheit einer anderen Regierung im gegenwärtigen Augenblick noch lange keine Anerkennung der Sovietmacht nach sich zieht, denn obgleich es politisch vernünftig ist, nur das Mögliche zu wünschen, so ist es eine moralische Pflicht, zuweilen doch das Unmögliche zu erstreben.

Für uns ist die bolschewistische Frage nicht nur eine politische. Sie von einem so niederen Standpunkt betrachten, heißt aus einem Russen ein Ausländer oder Internationalist werden, was letzten Endes das gleiche ist. Der ganze Unfug der Smenowechowzky (‚Neuwegweiser'),* wenn man sie nicht als von den Kommunisten gekaufte Federn, sondern als geistige Bewegung ansieht, beruht eben auf der ausschließlich praktischen und daher unmoralischen und irreligiösen Betrachtung des bolschewistischen Problems. In diesem Sinne sind die Ideologen der ‚Neu-Wegweiser' in ihrer Psychologie keine von Rußland losgerissenen Emigranten, sondern viel schlimmer als das — in Rußland sich breitmachende Ausländer.

Ich begreife, daß diese meine Einstellung auf den ersten Blick sehr verdächtig scheinen mag, besonders da sie bei böswilliger Absicht als Verteidigung des Grundsatzes ‚Weder kämpfen noch anerkennen' ausgelegt werden kann. Bei Erörterung unserer Frage hörte ich oft, diese Meinung sei eine typisch russische haltlose Intelligentenduselei, ein Standpunkt, welcher der Tolstoilehre vom Nichtankämpfen gegen das Übel gleichkomme. Das aber hieße mich mißverstehen. Die Bolschewisten, welche die Macht an sich rissen, sind natürlich ein Unheil. Gegen das Unheil muß Gewalt angewandt werden. Das steht fest. Dem größten Zweifel unterliegen dagegen eine ganze Reihe anderer, viel schwierigerer Fragen. So zum Beispiel bedeutet noch lange nicht jeder Kraftaufwand vor dem Feind einen Kampf gegen ihn. Soll er den Wert eines Kampfes haben, so muß er vor allem zielgerecht sein. Selbstverständlich kann man vor dem Rachen eines wutschnaubenden Tieres kaltblütig schwere Athletik

---

* ‚Smenowechowzky', ‚Neuwegweiser', eine ideologische Richtung, die vor bald drei Jahren in der Emigration entstanden ist. Sie wurde begründet von maßgebenden Persönlichkeiten der weißen Gegenrevolution. Ihr Hauptgedanke war, den Kampf gegen den sieghaften Bolschewismus aufzugeben und mit ihm zusammenzuarbeiten. Die neue ökonomische Politik und die Möglichkeit eines ‚roten Imperialismus' waren wohl die beiden größten Hoffnungen dieser politischen Gruppe, deren Antlitz schwer zu charakterisieren ist, da in ihr der Idealismus unbewußter Renegaten und das bewußte Idealisieren des Renegatentums unmerklich ineinander übergehen. Das Organ der Gruppe war die Zeitschrift ‚Nakanune' in Berlin, die am 15. Juni 1924 nach zweieinhalbjährigem Erscheinen eingegangen ist.

treiben, doch dieses wahrlich heroische Verhalten kann nur das eine Ergebnis haben, daß das Tier den Athleten zerreißt. Ich glaube, daß man die Kreise russischer Intellektueller, die von Anfang an in unserer gegenbolschewistischen weißen Bewegung als charakteristischen Zug die leichtsinnige Vorliebe für schwere Athletik bemerkten und sich daher bewußt entschlossen, unter den Bolschewisten zu arbeiten, durchaus nicht für Feinde Rußlands erklären darf. Die abschätzige Beurteilung, die ihnen viele politische Emigranten zuteil werden lassen, beruht unbedingt auf mangelhafter Orientierung und ehrgeiziger Verblendung.

Zweifellos wird die Geschichte dies alles anders bewerten. In ihrem versöhnlichen Lichte wird möglicherweise die ganze Feindschaft zwischen der weißen, antibolschewistischen Emigration und den in Rußland gebliebenen unparteiischen ‚Sovietbeamten' lediglich als eine neue Spielart jener Feindschaft erscheinen, die sich zeitweilig an der Front zwischen der glänzenden Kavallerie und dem grauen, bei uns ‚Klepper' genannten Fußvolk so scharf zuspitzte. Und wahrhaftig, die Psychologie der Emigration erinnert in vieler Hinsicht an die Kriegspsychologie unserer Gardekürassiere. Die gleiche Selbstüberschätzung der eigenen Person und des eigenen Säbels, das gleiche Schwärmen für die Taktik des waghalsigen Streiches, die gleiche Unfähigkeit zum heroisch-alltäglichen Unterstandskampf und die gleiche Geringschätzung des Feindes. Ich erinnere mich, wie einmal ein glänzender, baumstarker Dragonerunteroffizier mit irgendwelchen Befehlen zur offenen Feuerstellung kam, wo mein Zug auf dem Rostoker Gipfel unter Bedeckung einer Halbkompanie des zweiten sibirischen Regiments lag. Ich ließ mich in ein Gespräch mit ihm ein, und seine Worte klingen mir heute noch in den Ohren: ‚Sehr gefährlich Ihre Lage, Herr Leutnant. Was haben Sie da für eine Bedeckung! Was sind denn das für Soldaten! Man braucht ihnen ja bloß eine Wurst zu zeigen und sie werfen sofort ihre Flinten hin!'

Natürlich kamen solche Fälle vor, ‚der Klepper' ergab sich; er ergab sich aus zahlreichen Gründen: aus Haß gegen die eigene Etappe, aus Furcht, für eine ‚Wurst' — im allgemeinen aber verteidigte er die Heimat mutig. Wenn die Psychologie der Emigration derjenigen der Kavallerie verwandt ist, so ähnelt die Psychologie der unparteiischen Sovietbeamten, der kleinen so gut wie der höheren ‚Spezialisten', der Psychologie des grauen Fußvolkes. Die gleiche Alltagsnähe zum Feind und die daraus erklärliche Verflüchtigung der Feindschaft, die gleiche ungeminderte Energie des melancholischen Sichstemmens gegen den Feind, der gleiche Heldenmut des alltäglichen Kampfes und des alltäglichen Leidens. Damit will ich aber nicht sagen, daß die unparteiischen Sovietbeamten einen bewußten Kampf gegen die Bolschewisten gekämpft hätten.

Nur die eine Tatsache scheint mir unerschütterlich festzustehen, daß das russische Leben seinen Sieg über das bolschewistische Dekretieren vor allem auf dem Schlachtfeld der konkreten Arbeit gewann, die von der

grauen Armee der unparteiischen Sovietangestellten in Rußland tagaus, tagein geleistet wurde.

Und es ist wahrhaftig längst an der Zeit, daß die Emigration dieses große Verdienst der in Rußland gebliebenen Intellektuellen restlos anerkennt. Diese Anerkennung kann augenblicklich nicht schwer fallen. Scheint es doch, als wäre die weiße Emigrantenkavallerie selbst im Begriff, abzusitzen. Bei all diesen Überlegungen soll aber eines nicht übersehen werden: die aufrichtigste politische Loyalität ist noch lange keine moralische Anerkennung.

Die Loyalität als solche kann den verschiedensten Quellen entspringen: aus dem Wissen um die tiefen Gründe und die vorläufige Unumstößlichkeit des feindlichen Sieges, aus der klaren Einsicht, daß ein weiterer Kampf nur die feindliche Macht stärken und eine endgültige Vernichtung aller gegen sie kämpfenden Kräfte nach sich ziehen würde, schließlich aus der tragischen Überzeugung, daß der Feindessieg im gegebenen Moment das kleinste aller möglichen Übel bedeutet. Genügt dies alles zur Begründung der Loyalität, so ist damit natürlich noch lange kein Grund zur inneren Anerkennung gegeben; denn so sehr es auch nicht nur zulässig, sondern geradezu Pflicht ist, gegen das kleinere Übel nicht zu kämpfen, um das größere zu verhüten, so unzulässig ist es, das Übel innerlich anzuerkennen, es mit der Würde des Wertes zu umkleiden. In unserer Zeit, da viele Russen aufhören, Rußland wegen der Bolschewisten zu ignorieren, sondern umgekehrt die Bolschewiki um Rußlands willen zu ignorieren beginnen — durch welchen an und für sich gesunden Prozeß nicht nur der Sinn, sondern auch die Gefahr der Loyalitätspredigt wächst —, ist die Klarstellung des Unterschiedes zwischen der aktiven politischen Loyalität und einer wenn auch nur passiven inneren Anerkennung von größter Bedeutung.

Diesen Unterschied begreift die bolschewistische Regierung selbst nur zu gut. Nur tiefgehendes Verständnis für diesen Unterschied kann eine Maßregel erklären wie die Verbannung einer großen Anzahl unbedingt loyaler Bürger aus Rußland lediglich wegen ihrer inneren ethischen Verneinung der Sovietmacht. Die Loyalität, d. h. die Anerkennung der Sovietregierung als Macht und Tatsache, genügt den Bolschewisten offenbar nicht; sie verlangen noch ihre Anerkennung als Wahrheit und Heil. Es scheint sonderbar, doch für den Feinhörigen klingt in dieser Verfolgung irgendein Ton eines verkehrten Idealismus an. Sehr häufig bemerkte ich in Gesprächen mit den Bolschewiki, den kleinen wie den hohen Machthabern, eine tiefe Kränkung darüber, daß sie, die tatsächlichen Sieger über Rußland, eigentlich doch für Verräter am russischen Geiste gelten, daß man sie trotz ihrer gewandten Ausnützung des nationalen russischen Wesens, als diesem Wesen fremd ansieht, daß sie überall auf den stummen Vorwurf stoßen, sie ritten dieses Wesen wie ein gestohlenes Schlachtroß, das sie wohl im Kampfe zu peitschen, nicht aber im Stall unterzubringen wissen.

Weil nun dieser verkehrte Idealismus den Besten der Bolschewisten als

Schmerz in der Seele brennt, weil die Formel ‚Die Macht ist euer, die Wahrheit unser‘ viele von ihnen, wenn auch nicht quält, so doch erbittert, da sie ihnen, ausgesprochen oder verschwiegen, stets entgegentritt — gibt es nichts Verwerflicheres und Schädlicheres als die Selbstverneinung oder Selbstbespeiung, die neuerdings unter der russischen Intelligenz um sich gegriffen hat. So sehr die Selbstkritik nötig und wichtig ist, so sehr ist die Selbstbespeiung schädlich und demoralisierend. Eine gesunde Selbstkritik ist vor allem ein mutiger Kampf um die Zukunft, die Selbstbespeiung aber — ein feiger Verrat an der eigenen Vergangenheit. Die Kritik ist ein Angriff, die Selbstbespeiung eine Flucht. Zwischen Selbstkritik und Selbstbespeiung ist auch noch ein anderer, vielleicht viel bedeutenderer Unterschied. Eine gesunde positive Kritik wurzelt stets im festen Glauben an ein Ideal, an einen gangbaren Ausweg, an eine Pflicht, während die nihilistische Selbstverneinung und Selbstbespeiung immer den Verlust jeglichen Glaubens an ein objektives Ideal, an einen möglichen Ausweg, an eine verantwortungsvolle Pflicht bedeutet. Die Selbstbespeiung ist daher viel mehr als nur eine Selbstbespeiung. Sie ist nicht nur Bespeiung des eigenen Selbst, sondern auch eine Lästerung Gottes im bespienen Antlitz. ‚Natürlich sind die Bolschewiki Verbrecher, Schufte, aber sie sind eine Macht, sie haben Herrschersinn und verstehen zu handeln; sie sind etwas ganz anderes als wir willenlosen Ideologen und verduselten Humanitäre, die nicht regieren können, weil Regieren Blutvergießen, nicht aber Teetrinken und Schwatzen heißt.‘ Ist es denn nicht klar, daß solche Reden trotz ihres unversöhnlichen ‚Die Bolschewisten sind Verbrecher und Schufte‘ viel mehr innere Anerkennung des Bolschewismus in sich bergen, als die alleraktivste Loyalität eines parteilosen Sovietbeamten, der um seine Gehalterhöhung als Spezialist kämpft?

In den allerfurchtbarsten Jahren der Bolschewistenherrschaft, als der gänzlich wahnsinnig gewordene marxistisch-bolschewistische Nationalismus schwer auf allen Feldern und Äckern Rußlands lastete, wagte sich ein einziges Hälmchen hervor, und das war — so schändlich und auf den ersten Blick sonderbar es klingt — das Spekulantentum. Die Spekulanten, und vor allem die Brotspekulanten, die großzügigen Organisatoren und Exploitatoren der außergewöhnlichen russischen Erscheinung des ‚Säcklertums‘,* waren ganz eigenartige Menschen. Selten traf man unter ihnen unsere ehrwürdigen Kaufleute, gewandten Ladenverkäufer, Bauern, oft aber entlaufene Matrosen, Soldaten, gewohnt, dem Tode ins Auge zu sehen, Gymnasiasten, im Kampfe mit der Polizei aufgewachsene Rockschoßjuden, Zigeuner und

* Säckler (von Sack) nannte man in der russischen Revolution Bauern, welche aus hungerleidenden Gebieten nach dem Süden reisten, um dort Mehl einzukaufen.

Ruth Schaumann / Zeichnung



Pferdediebe, Frauengestalten aller Art. Diese ganze Welt hauste in verschiedenen Teilen Moskaus: in dem Zamoskworjetschje, auf dem Baltschuk, beim Deutschen Markt, beim Powelezky-Bahnhof und an vielen anderen Orten. Sie lebten, so merkwürdig es scheinen mag, nicht vereinzelt, sondern in Lagern zusammengeschart, indem sie unentwegt die bolschewistischen Agenten und die Miliz durch Riesensummen bestachen und trotzdem nie ihre Wachen ruhen ließen. Ist es nicht sonderbar, daß die intellektuelle Jugend sich zu diesen Spekulantenwohnungen durchschmuggelte, mit Säcken unter dem Mantel verborgen, um Brot, Weizen und Zucker zu kaufen, ganz ebenso, wie sie in den Jahren 1905/06 die Verschwörerwohnungen mit geheimer revolutionärer Literatur aufsuchte. Zu Hause warteten ganz genau wie im Jahre 1905 die alten Eltern, sahen jeden Augenblick auf die Uhr und fürchteten, daß der Sohn von der Miliz ergriffen, daß die Wohnung umzingelt und er verhaftet würde . . .

Wahrhaftig, die Revolution mußte gänzlich von Wahnsinn ergriffen worden sein, um den Spekulanten in einen Revolutionär und die Gerste in Dynamit zu verwandeln.

Ich erinnere mich, wie wir mit Weizen beladen von den Sanitätszügen* heimkehrten. Der Zugang zu ihnen war schon mit großen Schwierigkeiten verbunden. Die Sanitätszüge blieben stets sehr weit von den Bahnhöfen stehen. Unendliche Schienennetze, unzählige Züge. Fragen durfte man niemanden. Auf dunkle Gerüchte hin wagt man den Gang. ‚Wenn Sie in die Gasse biegen, kommt ein Zaun. Im Zaun fehlen zwei Bretter, da konnte man früher durchgehen, jetzt wird die Lücke bewacht. Von dieser Stelle laufen Sie noch 100 Faden weiter und tasten den Zaun ab: ein Brett ist lose angelehnt. Dort müssen Sie durchkriechen, da ist ein naher Steg hinunter; gehen Sie gerade auf die rote Laterne zu und auf dem fünften oder sechsten Geleise steht der Zug, wenn man ihn nicht weitergeleitet hat. Sie werden ihn gleich erkennen, die Wagen sehen so abgeschält aus . . . Sie müssen aber acht geben! Gestern fing man dort einen ab und führte ihn schnurstracks nach der Lubjanka** . . .‘

Hin geht man mit leeren Händen, und daher ist es, wenn auch gewagt, so doch nicht so gefährlich. Zurück ist es ganz etwas anderes. In jeder Hand ein Pud, das dritte auf dem Rücken. Vom Geleise zur Zaunlücke geht es einen steilen Abhang hinauf. Überall Miliz; sie ist wohl bestochen, jedoch wer kann sich auf sie verlassen? Die mit leeren Händen lassen sie stets durch; die Beladenen fassen sie zuweilen ab, mit der ganz richtigen Berechnung, von einem Ochsen ließen sich auch zwei Felle abziehen. Jetzt kommt

* Während der Zeit, da der Freihandel bei Todesstrafe verboten war, betrieb ihn auf heimliche Weise das Personal der Sanitätszüge. Ganz Moskau wartete auf diese Züge wie auf eine Erlösung.

** Lubjanka, eine Straße Moskaus, auf der sich die ‚Tscheka‘, d. h. die politische Geheimpolizei (die Folterkammer) der kommunistischen Regierung befand.

es einem komisch vor, damals aber hatte man das Gefühl, als trüge man wahrhaftig Dynamit im Koffer.

In einer Villa bei Moskau wurde das Geschäft ganz großzügig angelegt. Unmittelbar am Geleise war ein wunderbares Landhaus für irgend eine Sovietbehörde beschlagnahmt. Die mit Lebensmitteln geheim beladenen Züge hielten unmittelbar vor dessen Toren; weiß Gott warum, aber die Lokomotiven konnten sie eine ganze Woche lang nicht bis zur Station schleppen! Hinter dem Hause wurde auf diese Weise in einer Garage eine für jene Zeit ungeheure Menge von Mehl, Graupen und Butter abgeladen. Der Getreidehandel blühte ganze drei Tage lang. Die Preise schwankten ungeheuer, da der lokale Soviet unruhig wurde, immerfort neue Bedingungen stellte und ständig mit Denunziation und Erschießen drohte. Ein verwundeter Offizier und zwei Matrosen waren die Verkäufer. Die von niemand vorgeschriebene Diszipliniertheit der Käufer war staunenswert. Niemals stauten sich mehrere Menschen am Tore. Niemand fragte den anderen weder um den Weg, noch um die Preise . . . Man kam schweigsam durch den Haupteingang vom Bahngeleise her, ging mit dem Eingekauften durch den Hof und verschwand in dem hinter dem Hause gelegenen Wald. Das Wenige, was man sich zu sagen hatte, wurde im Flüsterton gesprochen. über all dem herrschte die unruhige Stimmung wie bei der Austeilung des Abendbrots in offener Feuerstellung.

So focht der kampfesmutige Spekulantenstand um das elementare Menschen- und Bürgerrecht, nicht Hungers zu sterben. So führte er beinahe zwei Jahre lang sein unruhiges, heimloses Leben, indem er tagtäglich eine große Menge an Verwundeten und Toten verlor, an Verhafteten und Füsilierten, ohne sich zu ergeben, im festen Glauben an den Sieg des Menschen über die Ziffer.

Unglücklicherweise wurde der Spekulation dieser Sieg nicht zuteil. Ein gänzlich unerwartetes Manöver ihres Feindes sprengte und schlug sie. Was kein Terror erreichen konnte, wurde für die Winkelzüge eines ‚Nep'* eine Kleinigkeit. Dem heldenmütigen Stand der Spekulanten, den der Wahnsinn der kommunistischen Improvisation zeitigte, brachte der ‚Nep' den Todesstoß. Aus Helden und Beschützern der freien Menschenrechte, mit dem malerischen Geschlechte der Piraten, Räuber, Pferdediebe und Jäger verwandt, verwandelte er sie in widerwärtige, selbstbewußte ‚Schieber', die heute ruhig und solid, wie Wanzen in alten Matratzen, in ihren Banken, Trusts und ausländischen Handelsvertretungen fest eingenistet sitzen.

Als ich nach meiner Ankunft in Berlin zum ersten Mal, es war gerade 6 Uhr abends, in den Spekulantenstrom der ‚russischen' Tauentzienstraße geriet und all das sah, was er daherschwemmte: Steine und Pelze, blau übertünchte Gesichter, von dunkeln Ringen umgebene, gierige, schamlose Augen, dicke gelbe Stöcke, schwänzelnd in roten, auf dem Rücken gekreuzten

* Abkürzung für ‚Neue ökonomische Politik'.

Händen, Zigarren zwischen verächtlich-blasierten Lippen, in knappen Röcken geistreichelnde Hüften, goldene Zahngebisse, blutigrote Lippenquadrate, fleischfarbene Seidenstrümpfe, graues Sämischleder in Lack und über all dem Parfümschwüle und abgerissene Worte und Sätze der allen vertrauten Börsensprache — da gedachte ich mit Zärtlichkeit an die heldenhaften Moskauer Spekulanten der Jahre 1919 und 1920, die telephonisch nur der ‚Äsopischen' Sprache sich bedienten, die im Augenblick der Gefahr ihre Edelsteine im Munde hinter den Backen versteckten, bei einer Zusammenkunft niemals ihre Namen nannten, stets nachts beim Geräusch eines Automobils zitterten, und hörte plötzlich irgendwo in der Tiefe meiner Seele die gänzlich unerwartete Stimme ertönen: Ist das aber ein Jammer, daß euch die Kommunisten nicht an den Kragen können!

Bei einer ganzen Reihe von Begegnungen mit Emigranten setzte mich ein äußerst charakteristischer Zug in Erstaunen. Sie empfingen mich mit offenbarer Sympathie und Liebe, die nicht nur mir galten, sondern vor allem Rußland, das ich eben verlassen. Ich fühlte unmittelbar, daß ich für sie jener ‚heimatliche Rauch'* bin, der für Flüchtlinge und Verbannte noch viel trauter und lieber ist als für die nach langer Wanderung Heimkehrenden.

Diese Stimmung wechselte jedoch schon gleich bei meinen ersten Worten. Es genügte, beim Bericht über das Leben in Sovietrußland irgendeine positive Erscheinung zu erwähnen, etwas Konkretes, daß es zum Beispiel in unserem Dorf keine viehlosen Bauern mehr gäbe, oder etwas Allgemeineres, daß die heranwachsende Jugend, wenn auch nicht lerne, so doch sich schneller und tiefgehender entwickele als früher — um meine Hörer sofort mißtrauisch zu stimmen und, was noch viel sonderbarer ist, zu enttäuschen. Man gewann ein ganz unbegreifliches Bild: die Liebe, die offenbar tiefe patriotische Liebe meiner Hörer zu Rußland verlangte von mir ganz augenscheinlich einen entschiedenen Haß gegen das Heimatland. Jeglicher Glaube daran, daß Rußland noch lebe, daß es sich verteidige, daß vieles in ihm sich festige, wurde als Zynismus und Entweihung verstanden, als Wunsch, einen Leichnam zu rasieren, zu schminken und an die Tafel zu den Lebenden zu setzen. Hätte ich nicht Rußland für lebendig erklärt, sondern die Bolschewiki für unsterblich, hätte ich gesagt, nicht Rußland wehre sich erfolgreich gegen den Bolschewismus, sondern die Bolschewiki verteidigten Rußland mit Erfolg, so wären das Mißtrauen und der Zorn meiner Hörer verständlich gewesen. Das sagte ich aber nie. Meine Rechtfertigung der Bolschewiki erreichte nicht einmal die Stufe der Goetheschen Verteidigung des Teufels:

‚Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.'

---

* Aus ‚Verstand schafft Leiden' von Gryboſedow.

Die Behauptung, die Bolschewiki würden immer Gutes schaffen, wäre ein zu großer Optimismus, trotzdem kann aber ein Sehender nicht leugnen, daß es ihnen ab und zu doch passiert. Dies erkennen heißt wahrlich nicht an die Bolschewiki glauben, sondern nur an den Sinn der Geschichte und die Seele Rußlands. Mit der Behauptung, die Schrecken des Krieges und der Revolution, die Unterstände und Gefängnisse hätten viele Menschen Gott zugeführt, war ich selbstverständlich weit davon entfernt, zu meinen, alle Henker seien Priester und Propheten.

Nein, ich verletzte und stieß meine Hörer nicht durch die mir gänzlich fernliegende Verteidigung der Bolschewiki ab, sondern durch die Überzeugung, Rußland sei trotz der Bolschewisten in Rußland geblieben und nicht in den Emigrantenherzen nach Paris, Berlin und Prag gezogen.

Ich sage: in den Emigrantenherzen. Was bedeutet das aber: ‚Emigrantenherz'? Diese Frage verdient die größte Aufmerksamkeit. Das äußere Merkmal des Territoriums genügt offenbar nicht zur Charakterisierung des psychologischen Wesens der ‚Emigration'. Es gibt viele typische Emigranten in Rußland, wie es auch unter den russischen Emigranten in Europa viele Menschen gibt, die ihrem inneren Wesen nach nichts mit der Emigration im Sinne des Emigrantentums gemein haben. Was ist denn aber ein Emigrant im letzten und einzig in Betracht kommenden Sinne des Wortes?

Der Emigrant ist ein Mensch, in dem der Gedanke an das nicht wieder gutzumachende Unrecht und an das unheilbare Leiden, das ihm die Revolution zufügte, endgültig das Gefühl für den Selbstwert der Revolution und Rußlands ausgemerzt hat. Er vermag nicht mehr klar zwischen der Revolution als biographischer Episode und der Revolution als einem Kapitel der russischen Geschichte zu unterscheiden. Er hat sich im kosmischen Zugwind der Revolution einen Schnupfen geholt und verneint von nun ab den göttlichen Kosmos im Namen seines Schnupfens.

Jedes menschliche Wesen sehnt sich nach Harmonie. Das Gefühl der Harmonie ist die Empfindung der Unterordnung der dich umgebenden Welt unter das Gesetz deines inneren Seins. Da das Emigrantenherz innerlich ausschließlich im Gefühl der Katastrophe, des Untergangs, der Auflösung lebt, so sieht es auch um sich herum nichts als Untergang, Vernichtung und Absterben. Unsäglich schmerzlich ist ihm daher die Feststellung, irgendwo, zumal im bolschewistischen Rußland, dem Urheber aller seiner Qualen, lebe irgend etwas auf und werde irgend etwas besser.

Am Ende ist es kein Wunder, daß der tragische Stil der letzten Jahre die Kräfte vieler überstieg, daß viele sich innerlich der Emigration anschlossen und leichten Herzens von Rußland lossagten, seit es sich aus einem stillen Hafen zum stürmischen Meer gewandelt hatte. Es ist eigentlich sinnlos, den seelisch von der Revolution zerschlagenen Durchschnittsmenschen einen Emigranten zu nennen; es genügt, ihn für das zu halten, was er stets war und immer bleiben wird: ein friedlicher Bürger, ein

harmloser Philister. Das Problem der Emigration im engeren und wesentlicheren Sinne beginnt erst dort, wo das **innere** Emigrieren zum traurigen Geschick nicht nur der philiströsen Seelenlosigkeit wird, sondern sich der wirklich schöpferischen Seelen bemächtigt.

Künstler, Denker, Schriftsteller, Politiker, die Führer und Machthaber von gestern, die geistigen Mittelpunkte des inneren russischen Lebens — plötzlich von der Revolution aus führender Stellung verdrängt, desorganisiert und verloren, ohne Glauben an ihre eigene Stimme, doch nicht ohne Sehnsucht, eine Sturmglocke und ein Heilgeläute für Rußland zu bedeuten, diese Menschen, denen ein ganz besonderer, charakteristischer Seelenton eigen ist, erbittert, blind, zu unnützem Kampf bereit, tief unglücklich, verdienen allein die strafende Benennung ‚Emigranten', wenn man dieses Wort in einem ungewöhnlich engen, aber prinzipiell einzig wesentlichen Sinne gebraucht.

Die Emigranten sind Seelen, die noch gestern durch die Ebenen des geistigen Rußland als breite Wege in allen Richtungen liefen, heute aber als morsche Wegweiser traurig über den verwehten Wegen ihrer eigenen Vergangenheit hocken und durch ihre tote Unbeweglichkeit wider Willen das Leben preisen, das an ihnen vorüberwogt. Natürlich finden sich unter den Emigranten nur selten Menschen, die von allem ‚Emigrantentum' frei sind. Es wäre ein Wunder, wenn sie zahlreich wären. Doch zum Glück sind die bis an den Rand vom ‚Emigrantentum' erfüllten Emigranten seltener. Die wenigen, die man trifft, machen allerdings einen furchtbaren Eindruck, einen vielleicht noch schrecklicheren als die russische Tauentzienstraße. Im ‚Emigrantentum' verwest Rußland; im ‚Nepmanntum' züchtet es Gewürm an seinem Leibe. Ein von Würmern zernagter Leichnam ist grauenhafter als das ihn zerfressende Gewürm.

Ich war niemals ein Anhänger der gegenrevolutionären weißen Bewegung; wie ihre Ideologie, so riefen auch viele ihrer Eiferer und Anführer zwar nicht gerade Antipathie, aber doch die größten Bedenken und das regste Mißtrauen in mir hervor. Dabei tat mir meine eigene Unfähigkeit, innerlich mit der weißen Bewegung zu sympathisieren, gewissermaßen weh. Zu viele mir nahestehende Menschen marschierten mit der weißen Armee auf Moskau, vor allem die besten Elemente unter jenen russischen Offizieren, die ich während der Kriegsjahre aufrichtig schätzen gelernt hatte, mit denen ich eng verbunden war, die ich von ganzer Seele lieb gewonnen hatte. An der Front zeigten sich mir unsere Offiziere ganz anders, als sie die radikal gesinnte Intelligenz stets bewertete. Als Offiziere des monarchischen Rußland konnten sie natürlich weder revolutionär, noch sozialistisch gesinnt sein, doch waren sie wie jede stiefmütterlich behandelte Gesellschaftsschicht in ihrer Lebensart und Seelenhaltung von Grund aus demokratisch. Vom Burschen betreut, im Kadettenkorps umsonst oder um Kupfergroschen

erzogen, von Kindesbeinen an durch die ständige Notlage der vielköpfigen Stabskapitäns-Familie bedrückt, verstand es der Offizier, trotz seiner (häufig allerdings nur stilistischen) Vorliebe für Ohrfeigen und kräftige Ausdrücke viel besser als viele radikale Intellektuelle, sich den Soldaten schlicht und herzlich zu nähern. Alle Offiziere kämpften, mit sehr geringen Ausnahmen, ehrlich und mutig, viele mit Aufopferung. Dabei waren sie bescheiden. Weder die Gesellschaft, noch die Regierung ließ ihnen Gerechtigkeit widerfahren. Die zweiräderigen Sanitätswagen ohne Federn, Frachtwagen, die nur der Malerpinsel zu Sanitätswagen umgewandelt hatte, Latrinen, die Folterkammern glichen, der taktlose Luxus der großfürstlichen und der verschiedensten privaten Lazarette, wo man kaum ohne das Tönen der Aljabjewschen ‚Nachtigall' sterben konnte, die häufige Verspätung des bettelhaften Gehaltes, Schmutz und Läuse in der Etappe — all dies beachtete und empfand der russische Offizier nicht.

Als dann unerwarteter denn alle feindlichen Geschosse die Revolution über der Front explodierte, nahm sie der russische Offizier, dem sie nichts Gutes versprach und brachte, ohne Widerrede und Widerstand hin. Doch die Revolution vergalt ihm mit Mißtrauen. Die Märzrevolution brachte jedermann alle möglichen und unmöglichen Freiheiten; den Offizieren dagegen gestattete sie nicht, in Berufsverbänden und Offizierskomitees ohne Anwesenheit der Soldaten zusammenzutreten. Je weiter die Revolution sich entwickelte, desto unerträglicher wurde sie für die Offiziere. Der Brester Friede, der mit blutiger Geißel über das geschändete Antlitz Rußlands fuhr, traf natürlich, rein psychologisch gesprochen, die Offiziere am ärgsten. Eines Sinnes mit der ganzen Armee, warteten sie jahrelang auf den Frieden, wenn auch nicht auf einen glänzenden und grausamen, so doch auf einen gerechten und würdigen. Wie ein Wunder erwarteten sie die Stunde, da die Militärzüge in die entlegenen Gaue der Heimat zurückrollen würden. In diesen Augenblicken der seelischen Vorfreude des ‚Friedens' leuchtete das Andenken an die Gefallenen auf, festigte sich die Freundschaft unter den Überlebenden, und der Gesang in den Soldatenwagen klang ihnen unendlich teuer und seelennah, dieser Gesang der trauten, erprobten, geliebten Rotten und Batterien.

Außer dieser Stunde des ersehnten Friedens hatten die Offiziere nichts für ihr Herz. Von Anfang an durch ihre ganze Erziehung von jeglichem Leben, außer dem militärischen, ferngehalten, meist in keiner Weise mit dem gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Leben Rußlands verknüpft, den bäuerlich-wirtschaftlichen Soldateninteressen fremd, warteten sie auf diese Stunde wie auf die einzige Rechtfertigung ihres ganzen Lebens, angefangen von der Vorbereitungsklasse im Kadettenkorps bis zu den furchtbaren Augenblicken in den Unterständen und auf den Operationstischen. Auch um diese Stunde wurden sie von den Bolschewisten betrogen.

Der langersehnte Frieden kam für Rußland nicht als ein heiliger, sondern als ein schmachvoller, nicht in Würde, sondern in Unwürde; er

führte hinter seinem ‚Triumphwagen‘, die Hände auf dem Rücken gefesselt, bespien und geschlagen, jene selben Offiziere, die die Revolution hingenommen hatten, und wiederholt verwundet, wieder zur Front zurückgekehrt waren, um Rußland und die Stunde ihres Friedens zu schützen.

Dies alles macht es verständlich, daß die ehrlichen und nicht aller Selbstachtung baren Offiziere psychologisch nicht anders konnten, als sich mit Leib und Seele der weißen Bewegung anzuschließen. Aber all dies läßt uns auch verstehen, daß die Anteilnahme der Offiziere an der weißen Bewegung durchaus keine Gegenrevolution zu sein brauchte und meist auch nicht gewesen ist. Nun, da der Idee einer ausländischen Intervention jeglicher Boden entzogen ist, da ihre verspätete Ablehnung durch die Demokratie unwillkürlich auch die Vergangenheit der Intervention in immer dunklerem Lichte erscheinen läßt, erhebt sich im Herzen ein Weh um all diejenigen, die unter Kornilof, Denikin und Wrangel* kämpften — uneigennütziger jedenfalls als die zaristischen Stabsoffiziere und die jungen Rotgardisten unter Trotzki und Kamenef —, und die jetzt wiederum nichts anderes erwartet als Undank und Vergessenheit.

Seit den ersten Tagen meines Berliner Aufenthaltes kamen Briefe von Freunden, die ich von Rußland aus längst nicht mehr unter den Lebenden wähnte. Ich erhielt Briefe aus den verschiedensten Ländern: aus Jugoslavien, Konstantinopel, der Tschechoslowakei, Bulgarien, und sie alle waren gewissermaßen auf den gleichen Ton gestimmt. Nicht nur die äußeren Tatsachen stimmten überein, auch die Stimmungen und Gedanken waren die gleichen. Von den Tatsachen schweigt man besser — sie sind furchtbar. Zehn Jahre zaristischen Krieges hätten nicht so viel Lebenskraft, nicht solche Unsummen von Menschen heruntermähen können wie drei Jahre des Bürgerkriegs.

Als die Revolution ausbrach, waren in unserer Abteilung 15 Offiziere. Und was ist aus ihnen geworden? Zwei starben unter den furchtbarsten Umständen am Typhus; einer ist von den Bolschewisten in Sibirien erschossen worden; einer wurde von der bolschewistischen Kavallerie auf der Batterie in Stücke gehauen; einer fiel im armenischen Heer, einer ist im polnischen verschollen; einer nahm sich das Leben; einer arbeitet als Chauffeur eines Lastautos; zwei sind Steinklopfer an der bulgarischen Landstraße und nur zwei führen ein menschenwürdiges Leben: der eine als Student einer Hochschule, der andere als Offizier in der serbischen Armee.

So lauten die Tatsachen. Welche Gefühle und Überzeugungen haben sie gezeitigt? ‚Ich kann dir nur eins sagen und weiß, daß du mir glauben wirst: ich und mein Bruder dienten der Auferstehung Rußlands, wie wir sie verstanden, ohne unser Leben und unsere Kräfte zu schonen, im buchstäblichen Sinne des Wortes. Wir sind bereit, ihr auch weiterhin zu dienen. Jeglicher Politik und sozialen Betätigung dagegen kehren wir endgültig

---

* Führer der weißen Armee.

den Rücken, ein für allemal gänzlich enttäuscht, dazu irgendwie einen Beruf zu haben.'

Das gleiche, nur anders ausgedrückt, steht in einem zweiten Brief. ‚Beinahe sieben Jahre Kampf, Begeisterung und Enttäuschungen . . . Nein, keinerlei politische Experimente werden zur Aufhellung des russischen Chaos führen. Und wie streiten und zanken sich die Politiker in den verschiedenen Lagern, was für einen Papierkrieg führen unsere Emigranten, und wie sonderbar mutet es an, daß kein einziges Lager weder seine Sturmglocke, noch sein Herrschgebiet besitzt, sondern einfach verkündet: „so soll es sein" und damit abgemacht.'

Das folgende klingt noch furchtbarer und energischer: ‚Soeben, im Augenblick da ich schreibe, findet eine Protestversammlung (eine von den zahllosen) wegen der Verurteilung des Patriarchen Tychon statt. Ich habe keine Lust, dahin zu gehen, da ich weder Sinn noch Bedeutung dieser Proteste einsehe. Als man aus unserer Gefängniszelle unschuldige, wirklich schuldlose Menschen zum Richtplatz schleppte, schienen mir diese Proteste zum Zwecke der Selbstentschuldigung lächerlich und unnötig. Wenn ich es einmal gar nicht mehr aushalte und protestieren muß, gehe ich vielleicht hin und töte auch irgend einen Uritzki oder Worowski.'

Dies sind drei Briefe von Weißgardisten, früheren aktiven Offizieren. Aus allen tönt der herbste Schmerz schwerer Enttäuschung und offenbarer Widerwille gegen jegliche Politik. Im ersten Brief ist der Widerwille ein ratloser, im zweiten ein belehrender, im dritten ein verzweifelter und deshalb drohender. Die Schreiber dieser Briefe gelangten wahrscheinlich auf unendlich verschiedenen Wegen zum Verzicht auf alle Politik; letzten Endes werden sie aber wohl alle vom Gefühl der quälenden Kompliziertheit und des unausweichlichen Truges ausgegangen sein, worin die Tragödie des Bürgerkrieges die Offiziere verstrickte.

Von einem hochbegabten Offizier, der seine Kraft erst der Februarrevolution widmete, sich dann aber auf Seite der Weißen gegen die Bolschewiki schlug, erhielt ich unlängst einen psychologisch sehr interessanten Brief. Darin heißt es: ‚Wenn du bloß wüßtest, in welcher Schönheit und Wahrheit mir nach all den Greueln der proletarischen Revolution und ihrem Bürger-Gemetzel „unser" (wenn du mir ihn so zu nennen gestattest) Krieg erscheint. Alles Spätere, alles Häßliche und Grausame konnte meine alten Erinnerungen nicht trüben; im Gegenteil, es reinigte sie durch seinen Schmutz und seine Dunkelheit (wie Kohle weiße Pferde reinigt), ja es rückte sie mir gewissermaßen näher . . . Und nun, die Karpathen und die liebe Ondawa, wo wir beide im Frühling 1915 standen — wie sind sie meiner Seele so nah . . . Erkläre mir, wieso ich jetzt im Jahre 1923 dir ganz genau alle Dörfer aufzählen könnte, in denen wir an der Südwestfront genächtigt haben, und weshalb ich dir kaum ein einziges zwischen Charkow und Noworossijsk nennen kann . . .'

Eine sehr interessante Beobachtung und eine tiefsinnige Fragestellung.

Und weiterhin ist der ganze Brief von der gleichen Fassungslosigkeit und der gleichen Verwunderung erfüllt. ‚Nicht wenig scharfsinnige Witze habe ich gehört, und die Schmeichelei, die du dem Doktor Silbermann machtest, war ja gar nicht so originell, nämlich, er sehe auf seinem Argamak* einem kaukasischen Fürsten ähnlich — und trotzdem — selbst im Sterben werde ich es nicht vergessen, denn ich sehe dich noch immer auf deinem scheuenden Roß sitzen, ich sehe den stillen Feldweg und den geschmeichelten Arzt auf dem ungebürsteten Klepper, den lachenden J., das auf dem Hügel aufgerichtete kleine Kreuz und die Vision des Kaukasus, Pjatigorsks, Lermontows, die du mit deinem Scherz in mir wachriefest.‘

Der Schreiber des Briefes gibt keine Antwort auf diese Fragen, obgleich er sie zu wissen scheint. ‚Wenn ich nach dem Urlaub zur Front kam, so fühlte ich stets, daß ich aus dem Strudel und Lärm der stürmischen Reden in die Sphäre des allein Nötigen, allein Wesentlichen und daher Klaren gelangte . . . An der Front war meine Seele stets ruhig; selbst wenn ich J.'s, deinet- und Iwans wegen mich noch so sehr beunruhigte, blieb die Tiefe meines Wesens in der Hauptsache ruhig. An dieser Hauptsache zweifelte ich nicht; hier fühlte ich immer: „so muß es geschehen, so muß es sein, . . . nicht anders"; und alles war einfach, alles war klar, wie im Bereich des Pythagoras, solange Axiome gelten. Bewahre uns Gott davor, zu zweifeln, daß die Gerade der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei.‘

In diesen Worten liegt eben die ganze Wahrheit. Die Offiziere führten den Krieg von 1914—17 mit klarem Gefühl, wo die Wahrheit, wo der Trug sei, wo die Pflicht liege und wo die Fahnenflucht. Diese vollständige Klarheit der moralischen Stellungnahme drückte sich natürlich auch in dem hellen Blick aus, mit dem sie die Welt ansahen. Diese hellen Blicke nahmen alle Dinge einfach und ruhig auf, und alles ordnete sich ihnen mit jener graphischen Übersichtlichkeit, mit welcher sich alles in der Seele ordnet, was sie in einem bedeutenden Augenblick in sich aufnimmt. Dabei ist es selbstverständlich unwesentlich, daß diese Klarheit nur eine bedingte war und nicht das Wissen um die letzten Antworten, sondern das Fehlen der letzten Fragen zur Voraussetzung hatte. Das Wesentliche dabei war der Umstand, daß alles sich auf Axiome gründete. Zu diesen Axiomen der Offiziersethik gehörte auch die Forderung, ‚sich um die letzten Dinge nicht zu kümmern‘.

Der Bürgerkrieg vernichtete diese jahrhundertelang gehegte Klarheit der Offiziersweltanschauung. Indem er einen jeden sich selbst überließ und ihm eine unerträgliche Freiheit des Handelns und Denkens gewährte, erschreckte er anfangs, dann aber verfinsterte er Bewußtsein und Seele der besten, jetzt von aller Tradition losgerissenen Teilnehmer vollständig. Die Finsternis des Bewußtseins ergoß sich in die Blicke, und die Blicke wur-

* Kaukasisches Pferd.

den entgeistert. Mit einer getrübten Seele, mit umnachtetem Gewissen, mit Blicken, verfinstert durch den Wahnsinn des eigenen Tuns, kann man sich idyllischen Weg- und Quartiereindrücken nicht hingeben, kann man weder Scherz, noch Liebe, noch Freundschaft genießen. Nein, nicht das ewig finstere Antlitz des Todes ‚verfinsterte', verzerrte sich, wurde im Bürgerkriege ‚entweiht', sondern das Antlitz des Lebens verdunkelte und verzerrte sich und verlor das Licht seines axiomatischen Glaubens.

Und doch, trotz der furchtbaren Sackgasse, in welche offenbar die besten Kämpfer der weißen Armee gerieten, ungeachtet des völligen Zusammensturzes aller Grundfesten ihres Lebens, trotz der in ihnen endgültig gereiften Überzeugung, die politische Selbstzerfleischung sei sinnlos, trat mir in keinem ihrer Briefe und in keinem Gespräch mit ihnen der tote Klang des Emigrantentums entgegen, den man so häufig aus dem erbosten Klugtum der politischen Führer, der Ideologen unserer kampfeslustigen Gegenrevolution, heraushört.

‚Das Emigrantentum' ist das Ablehnen der Zukunft um der Vergangenheit willen, der Glaube an ein totes Prinzip, die Fassungslosigkeit vor dem Leben; es ist ein altersschwaches Murren und Klagen über einer Schüssel voll eigener Galle.

Die Briefe, die ich empfing, sind etwas ganz anders, geradezu Entgegengesetztes. Sie bedeuten eine Abkehr von der jüngsten Vergangenheit der Zukunft zuliebe, eine leidenschaftliche Verneinung aller toten parteipolitischen Prinzipien zugunsten des Lebens; zuweilen ein in sich erschauerndes Sinnen über dem Giftbecher, mit anderen Worten: jene wahre, schöpferische, sokratische Gesinnung: ‚ich weiß, daß ich nichts weiß', mit der notwendig der Aufbau des neuen Rußland beginnen wird. Mir scheint es, daß diese sokratische Gesinnung nicht nur für die Stimmung der ideologisch zusammengebrochenen weißen Offiziere charakteristisch ist, sondern, in anderer Färbung natürlich, auch für das Studententum in der Fremde, mit einem Wort: für alle lebendigen und vom ‚Emigrantentum' verschont gebliebenen Elemente der Emigration.

Auf jeden, der jetzt mit verwickelten Gefühlen und sokratischen Zweifeln am Scheideweg steht, lauert eine ganze Reihe von Versuchungen und Gefahren. Für jegliche Kompliziertheit ist nichts verführerischer als die Vereinfachung. Der kürzeste Weg zur Vereinfachung ist aber Selbstüberhebung. Ich erinnere mich eines Gespräches mit Plechanow* im Jahre 1917 in Zarskoje Selo. Er sprach von Lenin und sagte: ‚Als ich seine Bekanntschaft machte, fühlte ich sofort, dieser Mann könne unserer Sache sehr schaden, denn sein Haupttalent ist die ungewöhnliche Gabe der Vereinfachung'. Mir scheint, daß diese Leninsche Vereinfachungsgabe das russische Leben viel tiefer angesteckt hat, als man auf den ersten Blick meinen sollte. Vielleicht hat sie nicht nur Sovietrußland wirtschaftlich ruiniert, sondern auch

* Der bedeutendste Theoretiker der russischen Sozialdemokratie.

das gesamte geistige Rußland innerlich vergiftet. Wenn man zahlreiche herrschende Erscheinungen im jüngsten russischen Kulturleben genauer beobachtet, besonders aber die Formeln zur Rettung Rußlands, die von einigen ‚überzeugten Leuten' denen angeboten werden, die wissen, ‚daß sie nichts wissen', wird es einem unheimlich: so weit geht in allem die Leninsche Gabe der Vereinfachung.

Im gemeinen ‚Neuwegweisertum', im vulgären Monarchismus, der einerseits von den Skobelewschen Talenten eines Trotzki begeistert ist, andererseits meint, Rußland werde von den Juden zugrunde gerichtet, in der mittelalterlich-verträumten aristokratischen Reaktion, in der zur Mode gewordenen Ablehnung der Demokratie als leerer Form, des Sozialismus als eines heimlichen Kommunismus — hierin und in vielem anderen wuchert unendlich viel unbewußte bolschewistische Vereinfachung.

Rußlands Erlösung vom Bolschewismus wird auf geistigem Gebiete beginnen. Es gibt darum für die russische Intelligenz keine größere Aufgabe, als alle am Scheideweg Stehenden vor diesem allgegenwärtigen Bolschewismus zu retten. Da die unendlich komplizierte Lage Rußlands aus der Leninschen Vereinfachungsgeste geboren ist, so kann sie nur durch Sublimierung und Komplizierung unseres Denkens und Handelns vereinfacht werden. Einen Schrei wird in Rußland niemand hören. In einem Lande, das seit sieben Jahren tobt und lärmt, kann nur das Flüstern sich Gehör verschaffen. Nichts tut uns heute so not, wie das sokratisch-skeptische Sinnen über dem Giftbecher, den uns unser russisches Leben gefüllt hat. Auf eines muß dabei freilich sorgfältig geachtet werden, daß man vom Scheideweg des sokratischen Sinnens nicht auf die Abwege des willensschwachen Hamletismus gerät.

Kritik

Ein Lebensbild des Fürsten Karl zu Löwenstein / Von Karl Hoeber

Am 8. November 1921 schloß im Dominikanerkloster zu Köln ein hochbetagter Greis die Augen zum ewigen Schlummer, ein Mann, der in der Welt als Fürst Karl zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg dem souveränen Adel angehörte und Haupt einer in fünf deutschen Staaten gelegenen Standesherrschaft war. Solange er in der Welt lebte, war er mit Ehren und Würden überhäuft worden, und sein Ansehen war in allen Kreisen schier unbegrenzt. Wo immer er auftrat, wurde er mit dankbarer Ehrfurcht und aufrichtiger Begeisterung empfangen und begrüßt, und selbst im Ausland zollte man diesem deutschen Edelmann Bewunderung, weil alle instinktiv fühlten, daß bei ihm der Geburtsadel es nicht allein war, der die Stellung dieses Fürsten und seine Achtung bei den Mitmenschen begründete, sondern der Adel seines Herzens, seiner lauteren, selbstlosen Denk- und Fühlweise, mit einem Wort: sein bewußter Wandel vor Gott. Es war darum eine folgerichtige Entwicklung seines inneren Menschen gewesen, als er im Alter von 73 Jahren, an Geist und Körper noch rüstig und frisch, im Kloster der Dominikaner zu Venlo in Holland die Ordensgelübde zuerst als Frater Raymundus ablegte, um als solcher das wahre und einzige Ziel seines Lebens, innere Vollkommenheit, zu erreichen und dadurch nach seinem Tode der himmlischen Verheißungen würdig und teilhaftig zu werden. Was er selbst niemals erhofft und erstrebt hatte, das Priestertum, es wurde ihm durch den Willen und Beschluß seiner Ordensoberen ermöglicht, so daß er noch rund zehn Jahre seines Lebens als Pater in seinem Orden wirken konnte, allen ein Vorbild der Frömmigkeit und Demut und wahrhaft aufopfernder Betätigung der Nächstenliebe.

Der Eintritt des Fürsten Löwenstein in den Orden des hl. Dominikus geschah erst, als er — abgesehen von der Regelung seiner Familienangelegenheiten — all die vielen gemeinnützigen Werke, die er bisher geleitet und betreut hatte, in guten und sicheren Händen wußte und keine weitere Verantwortung dafür auf seinen Schultern lag. Die zum Teil mehrjährigen Verhandlungen hierüber und der endgültige Rücktritt des Fürsten von seinen Ämtern brachten es auch der breiten Öffentlichkeit zum Bewußtsein, welch vielseitige und opfervolle Wirksamkeit Fürst Löwenstein bisher im Dienste der Allgemeinheit entfaltet hatte. Keine Jahresversammlung zahlreicher Vereine und Komitees fand damals statt, ohne daß darin der segensreichen früheren Tätigkeit des Fürsten gedacht wurde, und es schien, als ob nach seinem Eintritt ins Kloster es schon auf Erden sich bewahrheite, daß die Werke des Frommen und Gerechten ihm nachfolgen.

Gerade dieser Umstand hat bald nach dem Hinscheiden des Paters Raymundus bei vielen, die ihn näher gekannt und mit ihm gearbeitet haben, den Wunsch rege gemacht, ein ausführliches und umfassendes Lebensbild des Fürsten Löwenstein schreiben zu lassen, das ein bleibendes Ehrenmal für den Verblichenen und in seinem Sinne ein Werk der Belehrung, Anregung und Erbauung für das christliche Volk sein könne. Dieser Aufgabe unterzog sich mit großem Fleiß und Geschick der ausgezeichnete Publizist Paul Siebertz, der bereits vor Jahrzehnten in gehalt-

vollen Aufsätzen das politisch-soziale Wollen und Schaffen des Fürsten Karl zu Löwenstein geschildert und dabei viel Verständnis für seine aus tiefer religiöser Betrachtungsweise kommenden Beweggründe bewiesen hatte. Das umfangreiche, mit zahlreichen Bildern prächtig ausgestattete Werk, das er vor kurzem unter dem Titel ‚Karl Fürst zu Löwenstein. Ein Bild seines Lebens und Wirkens nach Briefen, Akten und Dokumenten' herausgegeben hat (Kempten, Kösel & Pustet, 1924, 577 S.), ist eine hochwillkommene Gabe zunächst für das deutsche katholische Volk, das in dem Buche die Verwirklichung und die Verkörperung seiner eigenen Ideale und Aufgaben im Sinne der Lehren der katholischen Kirche anerkennt, zum andern aber darin die Abstattung einer vielfachen Dankesschuld erblicken darf, zu der es sich dem edlen Fürsten, der in Wahrheit ein Führer des Volkes war, verbunden weiß. Niemand wird das Buch lesen, ohne bei sich den guten Einfluß zu spüren, der von der harmonischen, ideal gerichteten, ganz von den Lehren unseres göttlichen Meisters und seiner Kirche durchdrungenen Persönlichkeit des Fürsten wie im Leben, so auch nach seinem Tode aus der Darstellung seines Wesens und der treibenden Kräfte in ihm auf uns ausgeht.

Was die äußere Entstehung des Werkes betrifft, so hat die Fürstlich Löwensteinsche Archivverwaltung in Wertheim dem Verfasser den gesamten Stoff für seine Arbeit in großzügiger Weise übergeben, und die Familie Löwenstein selbst hat keinerlei Einwirkung auf die Gestaltung des Textes beansprucht, so daß dieses Buch sich auch als ein Beweis des gegenseitigen Vertrauens zwischen dem Auftraggeber und dem Biographen darstellt. Dieses Vertrauen hat Siebertz durch eine peinlich genaue Verwertung seines weitschichtigen Stoffes, durch wohltuende Sachlichkeit und eindringliches psychologisches Verständnis für den Eigenwert des Fürsten Löwenstein gerechtfertigt. Dessen Gestalt tritt aus der Fülle des Dargestellten plastisch und überzeugend hervor, die charakteristischen Züge seines grundklaren Wesens leuchten überall durch, so daß nicht bloß diejenigen, die dem Fürsten im Leben näher standen, ihn aus der Schilderung seines Biographen in allen Hauptzügen deutlich wiedererkennen, sondern auch jedem Fernerstehenden, der ihn nie gesehen hat, es nach der Lektüre so vorkommt, als könne der Fürst in Wirklichkeit gar nicht anders gewesen sein als so, wie das Buch ihn dem Leser vor Augen stellt.

Das Buch gliedert sich in 22 Abschnitte; sie folgen dem äußeren Lebensgang und den Lebensschicksalen des Fürsten von der Wiege bis zum Sarge. Nur das erste Kapitel, das gleichzeitig als Einleitung zu dem Ganzen dient, greift auf die ältere Geschichte des Hauses Löwenstein zurück, das in Pfalzgraf Friedrich dem Siegreichen aus dem Hause der Wittelsbacher, dem Enkel König Ruprechts von der Pfalz (1400—1410), seinen kühnen, stolzen und weithin herrschenden Ahnherrn verehrt und, nachdem das erste und zweite Geschlecht des Stammes der Reichsgrafen von Löwenstein 1292 bezw. 1464 erloschen war, von dem Grafen Ludwig, Friedrichs des Siegreichen Sohn, in gerader Linie sich ableitet. Ludwigs Enkel, Ludwig II., erwarb durch Heirat die reichsunmittelbare Grafschaft Wertheim in Franken und mehrere Herrschaften in Belgien und den Niederlanden. Seine fünf Söhne traten zum lutherischen Bekenntnis über, doch der jüngste von ihnen, Johann Dietrich, kehrte 1621 in Belgien zum alten Glauben zurück und begründete die katholische Linie Löwenstein-Wertheim-Rochefort, jetzt Rosenberg. Die folgenden Vertreter dieses Geschlechtes zeichneten sich vor allem im Dienste des habsburgischen Kaiserhauses aus; einer von ihnen, Maximilian Karl, wurde von Kaiser Joseph I. mit der Reichsfürstenwürde belohnt

und an Stelle des berühmten Feldherrn Prinz Eugen zum Statthalter des Herzogtums Mailand ernannt. Im Frieden von Luneville 1801 verlor das Haus Löwenstein seine linksrheinischen Besitzungen und wurde dafür teilweise durch säkularisierte Güter auf dem rechtsrheinischen Gebiet entschädigt. Aus diesen Schicksalen der Standesherrschaft Löwenstein erklärt sich in Deutschland ihre Vertretung in den früheren Ersten Kammern der Staaten Bayern, Württemberg, Baden und Hessen. Die Führung dieser Herrschaft erheischte ausgebreitete theoretische und praktische Kenntnisse in der Volkswirtschaft und Sozialwissenschaft. Diesen Fächern widmeten sich unter den durch den Reichsdeputationshauptschluß geschaffenen neuen staatlichen Verhältnissen die Löwensteinschen Erben in drei Generationen. Auch Erbprinz Konstantin bekundete in hervorragendem Grade geistige Interessen, doch wurde er schon früh (1838) aus diesem Leben abberufen und hinterließ seine beiden Kinder Karl und Adelheid als Waisen. Der Sohn war damals erst vier Jahre alt und wuchs unter der Vormundschaft des Kardinals Fürst Schwarzenberg in Prag und der Leitung seiner Großeltern auf. Prinzessin Adelheid heiratete später den Herzog von Braganza und trat als Witwe in das Benediktinerinnenkloster zu Solesmes ein, wo sie bis zu ihrem Tode mit dem Bruder in inniger geistiger Verbindung blieb und oftmals dessen Besuch erhielt.

Der Erbprinz Karl empfing eine vortreffliche Ausbildung für seinen künftigen Beruf. Er hatte das seltene Glück, daß seine religiöse Erziehung von trefflichen Lehrern sowie im Umgang mit seinen sehr religiös gesinnten Familienangehörigen planmäßig vollendet und niemals durch widrige Einflüsse eines andersgerichteten Zeitgeistes und seiner Vertreter gestört wurde. So war der Erbprinz ein in religiöser Hinsicht fertiger Mensch, als er im Spätjahr 1849 nach dem Tode seines Großvaters die Regierung des fürstlichen Hauses und Besitzes zunächst noch unter vormundschaftlicher Leitung übernahm. Die sich für ihn nun anschließenden Wanderjahre waren gleichzeitig Lehrjahre im eminenten Sinne. Er studierte einige Zeit an der Universität Bonn, widmete sich zur Stärkung seiner anfänglich schwachen Gesundheit dem Reit- und Bergsport, vor allem aber erweiterte er seinen geistigen Horizont durch Reisen in die Schweiz, nach Italien und Sizilien, nach Ägypten und Konstantinopel sowie eine damit verbundene Wallfahrt nach Palästina und nach den heiligen Orten im Frühjahr 1858.

In sein heimatliches Schloß, das von Meister Johannes Dinzenhofer erbaute, prachtvoll am Main gelegene Kleinheubach zurückgekehrt, vermählte er sich mit Prinzessin Adelheid zu Isenburg-Birstein, der Schwester seines Bonner Studienfreundes. Schon nach kaum einjähriger Ehe starb seine Gattin an den Folgen der Geburt einer Tochter, die später, dem Beispiel ihrer Tante Adelheid folgend, als Mère Benedikta in Solesmes den Schleier nahm. Im Winter 1862/63 lernte der Fürst während eines Aufenthaltes in Wien die Schwester des regierenden Fürsten Johannes von und zu Liechtenstein kennen, Prinzessin Sophie, und fand in ihr die Gattin, mit der er 36 Jahre lang in innigster Harmonie des Geistes und des Herzens verbunden blieb. Damals war die eheliche Verknüpfung reichsdeutscher standesherrlicher Häuser mit österreichischen Familien noch herkömmlich; später mißglückten wohl solche Werbungen, und die Fürstin Löwenstein sagte mit Bezug hierauf einmal zu ihrem Gemahl: ‚Wenn du nach dem Jahre 66 und 71 um mich angehalten hättest, hätte ich dir auch „Nein" gesagt.' Dem zweiten Ehebunde des Fürsten entsprossen acht Kinder, von denen der Älteste, Erbprinz Alois, in jeder Hinsicht in die Spuren seines Vaters trat und wie dieser die Traditionen seines erlauchten Hauses mit voller Hingebung an seinen Beruf pflegt und vollführt.

Von den Vorfahren des Fürsten Karl Löwenstein berichten die geschichtlichen Urkunden, daß sie ausgezeichnet waren durch Frömmigkeit, Klugheit und Geistesgröße, durch Gerechtigkeit und Billigkeit gegen alle. Überschaut man in Siebertz' Werk das Leben des Fürsten Karl im ganzen wie im einzelnen, so erkennt man, daß diese Ahnentugenden in seiner Person in besonderem Grade verkörpert, ja, bei seinem langen Leben und durch stete Übung vielleicht noch gesteigert waren. Und da wir bei ihm den ganzen Werdegang und die Verwirklichung seiner Lebensgrundsätze bis ins kleinste verfolgen können, so dürfen wir sagen, daß er wie keiner seiner Vorgänger zum Glanz und zum Schimmer seines Hauses und zum allgemeinen Ansehen seiner Familie beigetragen hat und daß uns seine Person als eine wahrhafte Erfüllung des Heilandswortes erscheint: ‚Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles übrige wird euch dazu gegeben werden.' Um aus Dutzenden von Beispielen nur einen Beweis für des Fürsten Gewissenhaftigkeit und Gerechtigkeitssinn anzuführen, sei auf die gewiß seltene Tatsache hingewiesen, daß er 1855 als fürstlicher Gutsherr Bedenken trug, von dem Besitz seines Hauses Gebrauch zu machen, der 1803 zur Entschädigung für das in der französischen Revolution weggenommene linksrheinische Besitztum aus ehemaligem geistlichen Gute in Deutschland entstammte. Er ließ sich von Pius IX. durch ein eigenes Dekret bestätigen, daß er ohne Beschwerung seines Gewissens im Besitze der ehemals kirchlichen Güter bleiben könne, und gleichzeitig feststellen, ob alle auf solchen Gütern lastenden frommen Stiftungen und Verpflichtungen durch seine Verwaltung vollständig übernommen und getreulich erfüllt worden seien.

Vom Jahre 1855 bis zu seinem Eintritt in das Noviziat zu Venlo am 4. August 1907 — also mehr als 50 Jahre hindurch — nahm Fürst Löwenstein an allen Bestrebungen und an jeder Art von geordneter, planvoller und auf die höchsten Ziele des Christen gerichteter Tätigkeit der deutschen Katholiken aktiven Anteil. Hier arbeitete er als einfaches Mitglied einer sozialen Organisation mit, dort führte er als Vorsitzender und Leiter einer religiösen Vereinigung die Geschäfte, an dritter Stelle half er mit seinem Rate oder versöhnte durch seine größere Sachkunde, vor allem durch sein irenisches Wesen die in politischem Streit widereinander entbrannten Gegensätze. Als Mitglied von vier Ersten Kammern hatte er eine sehr strenge Auffassung von den Pflichten eines Standesherrn. ‚Eine Erste Kammer soll meiner Ansicht nach aus Männern zusammengesetzt sein,' so schrieb er im Jahre 1868, ‚deren Lebensstellung nicht nur Bildung, sondern auch einen höheren und weiteren Gesichtskreis und vor allem vollständige Selbständigkeit erwarten läßt, die also geeigneter sind, das, was sie als den Interessen des Landes förderlich erachten, vorzüglich aber Recht und Gerechtigkeit, mit Standhaftigkeit gegen Oben und gegen Unten zu vertreten.' Diesem Grundsatz getreu, übte er seine verfassungsmäßigen Befugnisse wie auch 1871/72 sein Mandat als Mitglied des Reichstags für den Wahlkreis Lohr in Unterfranken aus und kämpfte mannhaft gegen die kulturkämpferischen Bestrebungen und Gesetze im Deutschen Reiche wie in Baden, Württemberg und Hessen und bewies hier wie im Streit um das Placetum Regium in Bayern auch seine völlige Unabhängigkeit ‚gegen Oben'. Was den parlamentarischen Reden des Fürsten so viel Gewicht und Durchschlagskraft gab, war die lautere, selbstlose Gesinnung und die tiefe innere Überzeugung, die aus seinen Worten sprach. Stets war er ein treuer Anhänger und Verteidiger der Zentrumspartei, aber gerade die vollkommene Unabhängigkeit seiner Gesinnung machte ihn wiederholt zum wirksamen Bindeglied

zwischen den Parteigenossen aus Nord und Süd, zum erfolgreichen Widersacher aller Absplitterungsversuche in der Partei, zum kräftigen Vertreter der Einheitsbestrebungen unter den deutschen Katholiken und zum Förderer aller Organisationen, die, wie z. B. der Volksverein für das katholische Deutschland, der katholischen Einigkeit auf religiös-kirchlichem, politischem und sozialem Gebiete zu dienen bestimmt sind. Mit Energie trat er wiederholt in den Parlamenten für die Idee einer allgemeinen Abrüstung und für ein internationales Schiedsgericht ein; denn er sah den kommenden Weltbrand und die Zerstörung aller zivilisatorischen Mächte in den Kulturstaaten mit klarem Blick voraus und hielt es für seine Pflicht, überall im Sinne der friedliebenden Bemühungen des Papstes Leo XIII. tätig zu sein, den er zur Übernahme eines ständigen, völkerrechtlich anerkannten Weltschiedsrichteramtes für die geeignetste Instanz erklärte. Gerade bei solchen Gelegenheiten entfaltete der Fürst eine auch auf den Gegner mächtig wirkende Beredsamkeit und verdiente dabei in besonderer Weise die Charakterisierung, mit der ihn Freiherr von Schorlemer-Alst im Jahre 1869 auf der Katholikenversammlung zu Düsseldorf kennzeichnete: er sei ‚ein Löwe im Streit, steinhart in der Treue zur heiligen Kirche'. Wollte man unter den vielen Schöpfungen, die Fürst Löwenstein ins Leben rief, eine als sein eigentliches Lebenswerk bezeichnen, so könnte dies nur die Einrichtung und die Abhaltung der jährlichen großen Generalversammlungen der Katholiken Deutschland sein. Der erste Geschichtschreiber dieser Katholikentage, Pfarrer Joseph May, faßt zutreffend sein Urteil über diese Tätigkeit des Fürsten in den markanten Worten zusammen: ‚Auf der hohen Warte unerschütterlichen Glaubens stehend, hat er ein ganzes Menschenalter hindurch mit scharfem Auge und dem sicheren Instinkte eines gottbegnadeten Führers die Herbstparaden der Katholiken Deutschlands alljährlich vorbereitet und eingeleitet. Stets stand er besonnen am Steuer, stets ließ er den Ruf zur Sammlung ertönen, stets gab er die Marschroute und zeichnete in großen Umrissen den Plan der Verhandlungen; oft erfaßte er Jahre vorher mit weitschauendem Auge die Aufgaben der Zukunft.' Der 150 Druckseiten umfassende Abschnitt in dem Werke Siebertz', der der Tätigkeit des Fürsten Löwenstein als Kommissar der Katholikentage gewidmet ist, ist eine auf sorgsamen Studien der Berge von einschlägigen Akten beruhende Darstellung der umfassenden, fleißigen und zähen Arbeit des Fürsten Löwenstein, der von 1872—1898 das Kommissariat der Katholikenversammlungen ununterbrochen führte und der eigentliche geistige Mittelpunkt der vorbereitenden Beratungen war und auch für den harmonischen und glücklichen Verlauf dieser Versammlungen eine sichere und immer wieder bestätigte Gewähr bildete. Der genannte Abschnitt des Werkes ist auch eine wichtige und wertvolle Ergänzung der von Prof. Dr. Johannes B. Kißling geschriebenen Geschichte der deutschen Katholikentage, deren zweiter bis in die letzten Jahre reichende Band vor kurzem erschienen ist (Münster, Aschendorff). Manche zeitgeschichtlichen Ereignisse, wie das durch die bayerische Regierung im Jahre 1890 verhängte Verbot der in München geplanten allgemeinen Katholikenversammlung und die Stellung des Fürsten Löwenstein zu dieser Verfügung, finden in der Siebertzschen Darstellung eine neue, durch viele Einzelheiten belegte Schilderung.

Fürst Löwenstein war als Achtzehnjähriger zum ersten Male nach Italien gekommen. Die Auszüge aus seinem Reisetagebuche, die in die Biographie aufgenommen sind, lassen erkennen, wie der Jüngling die Zustände in Rom und im Kirchenstaate mit offenem Blicke betrachtete und beurteilte und Vergleiche mit den heimischen Sitten und Anschauungen zog. Damals sah er auch den Papst

Pius IX. zum ersten Male von Angesicht, und die ehrwürdige Gestalt des Vaters der Christenheit übte auf ihn einen solchen Zauber aus, daß er immer wieder in Briefen und in mündlichen Berichten auf diesen Eindruck zu sprechen kam. Von nun an war er dem Papsttum in allen Lagen in unbedingter Treue und Anhänglichkeit ergeben, und er brachte in den Leidenszeiten der Päpste, so während der Kämpfe um die Freiheit des Kirchenstaates und besonders nach der Einnahme Roms im September 1870 und in der darauffolgenden Bedrängnis des Vatikans oftmals persönlich große Opfer, um das Los des Heiligen Vaters zu erleichtern. Auch durch moralische Mittel suchte er die Teilnahme für die Päpste zu wecken. Er veröffentlichte 1870 einen lebhaften Protest gegen die Wegnahme Roms und richtete eine Denkschrift an alle Monarchen Europas, worin er sie aufforderte, ihre Stimme dafür zur Geltung zu bringen, daß dem Oberhaupte der katholischen Kirche die Freiheit und Unabhängigkeit wiedergegeben werde. Doch von allen Regenten beantwortete nur König Johann von Sachsen diese Denkschrift zustimmend und ließ sie durch sein Ministerium dem Auswärtigen Amte des Norddeutschen Bundes übermitteln. In der Folge blieb die Römische Frage ein ständiges Kapitel auf den Katholikenversammlungen, und die daselbst alljährlich gefaßten Entschließungen zur Lage des Papstes gaben nicht nur der unwandelbaren Liebe und Ergebenheit der deutschen Katholiken gegenüber dem Heiligen Vater Ausdruck, sondern hielten auch das Interesse an der Lösung der Römischen Frage durch alle Jahrzehnte bis auf den heutigen Tag wach und belebten die Bemühungen zur Hebung der finanziellen Not des Papstes, namentlich durch die Sammlung des Peterspfennigs. Hierher gehören auch die durch den Fürsten Löwenstein aus Anlaß der päpstlichen Jubiläen veranstalteten und geleiteten Pilgerfahrten nach Rom. Solche Wallfahrtszüge und Papsthuldigungen, zu denen der Fürst das katholische Volk Deutschlands aufgerufen und begeistert hatte, fanden erstmals 1881 statt, als Leo XIII. der katholischen Welt zum Feste des hl. Joseph ein Jubiläumsjahr eröffnete; ferner im Jahre 1885, wo der Fürst, um die alte Übung der Rompilger wieder frisch zu beleben, auf der Amberger Katholikenversammlung einen deutschen Pilgerzug anregte, den er auch mit vielen Mühen und Opfern vorbereitete, dessen Führung er aber infolge von Krankheit dem Freiherrn Felix von Loë überlassen mußte. Der Fürst hatte, wenn er auch persönlich fernblieb, doch die Genugtuung, daß diese Wallfahrt zum Statthalter Christi zu einer großartigen Huldigung des gesamten Deutschland wurde und in seelischer und geistiger Hinsicht für die Teilnehmer fruchtbringend und reich an Segen wurde. Weitere Huldigungen ähnlicher Art fanden aus Anlaß des goldenen Priester- bzw. Bischofsjubiläums Leos XIII. statt. Auch sie entstammten der Initiative des Fürsten und verdankten seiner Mitarbeit das allgemein anerkannte Gelingen. Die letzte dieser Pilgerfahrten zur ewigen Stadt fand bei Gelegenheit der Jahrhundertfeier 1900 statt. Die nationale und die allgemeine Bedeutung all dieser Veranstaltungen beruht darin, daß sie zur einmütigen Bekundung der Liebe der deutschen Katholiken zum Heiligen Vater dienten und der ganzen übrigen Welt das Beispiel der deutschen Einigkeit und Opferwilligkeit, wenn es das Interesse der Kirche galt, zeigten.

Gegen die Kulturkampfgesetze, welche im Deutschen Reiche und mehreren Bundesstaaten die Tätigkeit der Orden lahmlegten oder gar ganz verboten, erhob Fürst Löwenstein jederzeit kräftigen Einspruch, weil der omnipotente Staat durch diese Gesetze die Rechte und Freiheiten der Kirche willkürlich und gewaltsam beeinträchtige und die Interessen des katholischen Volkes empfindlich schädige. In

Wort und Schrift wies er nach, wie groß in wirtschaftlicher, pädagogischer, sittlicher und religiöser Hinsicht die Nachteile sind, die Volk und Gemeinwesen durch die Unterdrückung der Orden erleiden. Solange er ständiger Kommissar der Katholikentage war, ließ er daher jedes Jahr eine Rede über die Tätigkeit der Klöster und Orden halten. Auch in der badischen, hessischen und württembergischen Ersten Kammer sprach er sich wiederholt gegen die beleidigenden Ausnahmegesetze für die katholischen Orden aus.

Andererseits war er andauernd bemüht, gewissen in Deutschland zugelassenen Ordensgesellschaften bei der Errichtung von Klöstern und Konventen behilflich zu sein; so beim Kloster zur ewigen Anbetung in Mainz, bei der Gründung eines Klosters der Dominikanerinnen in Berlin, bei der Wiedererrichtung der Abtei Maria Laach. In manchen anderen Fällen waren seine Bemühungen, alte Abteien ihrem ursprünglichen Zwecke wieder zuzuführen, ergebnislos. Eine seiner verdienstlichsten Gründungen ist aber die der Abtei St. Hildegard zu Eibingen im Rheingau. Am 17. September 1904 hielten dort die Benediktinerinnen aus Prag in die neuerstandene Abtei ihren feierlichen Einzug; vier Jahre später wurde die schöne Klosterkirche durch den Bischof von Limburg daselbst konsekriert. Wiederholt hat Fürst Löwenstein auch noch im Ordenskleid diese ihm so sehr ans Herz gewachsene Stiftung besucht.

In der Pflege von Wissenschaft und Kunst zeigte Fürst Löwenstein vor allem seinen praktischen Sinn. Sein gesteigertes Interesse galt neben den historischen Wissenschaften der Pflege der Rechts- und Staatswissenschaft. Gern unterstützte er Gelehrte und bot ihnen in Kleinheubach die Ruhe und Stille eines Landaufenthaltes. Vor allem war es Johannes Janssen, der Verfasser der ‚Geschichte des deutschen Volkes‘, der die hochsinnige Gastfreundschaft des Fürsten und seiner Familie so manches Jahr genoß und dabei das Archiv und die Bibliothek des Löwensteinschen Hauses durchforschte. Auch andere Gelehrte, wie die Historiker Gfrörer, der Verfasser des Werkes ‚Papst Gregor der VII. und sein Zeitalter‘, ferner J. B. Weiß, der Verfasser der bekannten Weltgeschichte, und L. von Pastor, der Geschichtschreiber der Päpste, fanden bei ihm jederzeit Förderung und Unterstützung ihrer Wünsche und wissenschaftlichen Anliegen. Gerade weil der Fürst eine ausgesprochene Organisationsgabe und so viel praktisches Talent besaß, empfahl er stets die Einrichtungen, die neben den Zielen der Wissenschaft auch praktische Zwecke wie die Unterstützung von jüngeren katholischen Gelehrten verfolgten. Hierher gehören der Verein katholischer Juristen, die Görres-Gesellschaft, der Verein zur Gründung einer freien katholischen Universität, die Errichtung der Universität Freiburg in der Schweiz und die Förderung katholischer Privatdozenten. Die Stellung, die die religiösen Interessen im Leben des Fürsten einnahmen, läßt es begreiflich finden, daß er bei der Unterstützung der Kunst in erster Linie an die religiös-kirchliche Kunst dachte. Hierbei wurde er von namhaften Künstlern und Kunstkennern wie Eduard von Steinle, August Reichensperger, Pater Stephan Beissel, Dombaumeister Schmidt in Wien und Maler Ludwig Seitz in Rom beraten. Zeugen seiner Kunstförderung sind, um nur diese zu erwähnen, die Restauration der Schloßkapelle zu Kleinheubach und die Ausschmückung der deutschen Kapelle in der Kathedrale zu Loreto.

Wer so oft wie Fürst Löwenstein auf die öffentliche Meinung einzuwirken hatte und das Volk zu gemeinsamen Aktionen einladen und aufrufen mußte, der gelangte wie von selbst auf dem Wege der Erfahrung zur Erkenntnis der großen Bedeutung der Tagespresse. Der Fürst war zwar niemals, was man so

nennt, ein passionierter Zeitungsleser, aber er wußte doch den Wert einer nach gesunden politischen und sozialen Grundsätzen geleiteten Presse richtig einzuschätzen. Darum war er auch in all seinen öffentlichen Ämtern und Stellungen auf die materielle Besserstellung und die geistige Hebung der katholischen Presse stets bedacht. Vor allem sorgte er für die geldliche Unterstützung und die Verbreitung der lokalen Presse in Franken und in Deutsch-Böhmen, in Wien, Frankfurt, Heidelberg und an anderen Orten, wo es früher an leistungsfähigen katholischen Zeitungen noch gebrach. Was er jahrelang erstrebte, wurde im Herbst 1878 durch die Gründung des Augustinusvereins zur Pflege der katholischen Presse verwirklicht. Dieses Vereins bediente der Fürst sich oft bei seinem regen Verkehr und Briefwechsel mit Verlegern und Redakteuren und suchte mit deren Hilfe die bedeutsamen Bewegungen ins Werk zu setzen, mit denen sein Name dauernd verbunden bleibt, nämlich die Bekämpfung des Geistes und des Einflusses der antikirchlichen Freimaurerei und die Anti-Duell-Liga, die er in jahrelanger Arbeit organisierte und deren Vorsitzender er bis zu seinem Eintritt in den Orden blieb. Die beiden diesen Gegenständen gewidmeten Kapitel der Löwensteinbiographie schaffen aus der Fülle des brieflichen und archivalischen Stoffes den Boden für die Darstellung und Betrachtung eines interessanten Stücks Zeitgeschichte, worin der Fürst der lebendige Mittelpunkt und die treibende Kraft war.

Das Siebertzsche Werk vereinigt in sich Stoffe von ganz verschiedenem Inhalt und von verschiedenem Interesse. Mannigfaltige Gebiete des privaten und des öffentlichen Lebens waren dabei zu behandeln und miteinander in Einklang zu bringen. Wenn es dem Verfasser gelungen ist, in seinem Buche eine so schöne Architektonik zu wahren und den überreichen Stoff in einem harmonischen Rahmen zusammenzuhalten, so beruht dies in Wirklichkeit auf der einheitlichen und geschlossenen Persönlichkeit des Mannes, dem die gesamte Darstellung gilt. Er war es, der alles, was ihn im Leben berührte, was er dachte, sprach und tat, im Lichtscheine des Glaubens sah und alles auf die Ehre Gottes und seiner Kirche hinordnete. Dies ermöglichte es dem Verfasser, sein Werk auf eine große, klare Linie einzustellen, und diese ist es, die dem Buche auch nach der künstlerischen Seite einen hohen Wert verleiht. Freilich wird auch die Kritik sich einfinden, und sie wird hervorheben, daß Siebertz nicht genug Bedacht darauf genommen habe, in den einzelnen großen Abschnitten, in denen es sich um des Fürsten Eingreifen in allgemeine Verhältnisse handelt, erst den geschichtlichen Hintergrund aufzuzeigen, auf dem die Tätigkeit des Fürsten, sein positives oder negatives Verhalten sich erst deutlich abhebt. Dadurch erst wäre es möglich gewesen, sein Verhältnis zu anderen bedeutenden Zeitgenossen und zu den großen Zeitereignissen objektiv richtig und umfassend darzustellen. Wohl deutet Siebertz im Fluß seiner Darstellung in dieser Hinsicht mancherlei an, aber er erschöpft es nicht. Von der Akribie, die er im übrigen im einzelnen auf sein Werk verwandte, zeugt der ebenmäßige Stil und die entsagungsvolle Kleinarbeit, die in den vielen Nachweisen von Einzelheiten steckt und nicht zuletzt in dem klaren, sorgfältigen Druck des ganzen Werkes. Manche der darin vorkommenden Personennamen, auch lateinische Zitate, bedürfen freilich der Nachprüfung.

Der Gesamteindruck, den der Leser von dieser monumentalen Löwensteinbiographie empfängt, ist der, daß uns hiermit ein Werk gegeben ist, das des Fürsten wahrhaft würdig ist. Unser ganzes Zeitalter wird daraus erkennen, welches die geistigen Mächte waren, die in der durch den Weltkrieg abgeschlossenen Periode seit 1848 den Bestrebungen des katholischen Volksteils in Deutschland so

viel edlen Schwung und so viel ernste und hohe Ziele gegeben haben. Unter den Männern, die in hochsinnig betätigtem Idealismus unserem Volke dabei als Führer vorangingen und als belehrende, anregende, kämpfende Vorbilder voranleuchteten, wird Fürst Karl zu Löwenstein stets einen der ersten Plätze einnehmen.

Ein deutscher Arzt am Hofe Nikolaus I. von Rußland / Von Georg Sticker

Der Marktflecken Bienburg an der Wipper, eine alte Herrlichkeit der Grafen zu Lipp, seit dem Jahre 1380 dem Herzogtum Berg hörig, seit 1806 dem französischen Großherzogtum Murats zugeteilt, seit 1815 von Preußen aufgenommen, heute das liebliche Beyenburg an der Wupper, hatte zu Ende des 18. Jahrhunderts in zweihundert Häusern ungefähr elfhundert Einwohner, unter diesen einen wackeren Wundarzt namens Mandt. Diesem wird im Jahre 1799 — gemäß der ‚Vita' des zukünftigen Doktoranden — oder am 6. August 1800 — gemäß den Akten des preußischen Kultusministeriums — ein Sohn geboren, Martin Wilhelm. Martin wächst neben einer lieben Schwester in Armut und Entbehrung auf. Den ersten Unterricht erhält er vom Vater. Als Dreizehnjähriger kommt er auf das Gymnasium des Mönchklosters zu Düren an der Eifel und wird hier in zwei Jahren in die alten und neuen Sprachen eingeführt, mit gutem Erfolge; dann vom Vater in der Anatomie und in der weiteren Vorschule eines Heilgehilfen unterrichtet, Ende 1816 vom preußischen Generalarzt von Graefe unter die Lazarettchirurgen in Düsseldorf aufgenommen, zuerst dem Militärlazarett zu Aachen zugewiesen, dann zwei Jahre lang am preußischen Verwundetenspital zu Diedenhofen verwendet, von seinen Vorgesetzten gelobt und im Jahre 1819 dem 2. Infanterie-Regiment in Berlin zuerteilt. Mit einem Stipendium bedacht, kann er sich an der jungen Berliner Universität dem weiteren Studium der Medizin widmen. Der Einundzwanzigjährige wird von den Professoren Rudolphi und Lichtenstein vorgeschlagen und vom Freiherrn Stein von Altenstein auserlesen, als Schiffsarzt und Sammler naturgeschichtlicher Gegenstände eine sechsmonatige Nordfahrt auf dem Walfischfänger Blücher zu begleiten. Auf Grund seiner zoologischen Beobachtungen in Grönland und an den Spitzbergen erhält er am 22. Juli 1822 die medizinische Doktorwürde in Berlin. 1824 besteht er die ärztliche Staatsprüfung und das Physikatsexamen mit dem Prädikat ‚vorzüglich'; wird dann sogleich als Kreisphysikus nach Küstrin gesetzt. In diesem Festungsstädtchen erfreut er sich bald des Vertrauens der Bevölkerung und vermählt sich mit einer Apothekerstochter. Im Jahre 1830 folgt er dem Rufe der Universität Greifswald auf den Lehrstuhl für Chirurgie und richtet in kurzer Zeit das Ansehen seiner dem Nullpunkt zusinkenden Fakultät auf. 1832 bereist Professor Mandt sechs Monate lang Deutschland, Italien, Frankreich, England mit dem besonderen Zwecke, sich über die Einrichtungen der Irrenanstalten zu unterrichten. Im Mai 1835 läßt er sich von seinem alten Berliner Lehrer Professor Rust bestimmen, als Arzt die russische Großfürstin Helena Paulowna, eine geborene württembergische Prinzessin, von Berlin über Leipzig nach Karlsbad zu begleiten und führt sie weiter über Salzburg und München zu einer Traubenkur nach Biebrich. Seine Geradheit, Sicherheit und Uneigennützigkeit gewinnen ihm das volle Vertrauen der Großfürstin. Er folgt ihr als Leibarzt mit fünfjähriger

Verpflichtung nach Sankt Petersburg. Hier nehmen bald die höchsten Kreise und schließlich der Zar selber seinen ärztlichen Rat in Anspruch und ziehen ihn mehr und mehr einer Plejade von alten und jungen Leibärzten und Hofärzten vor. Im Jahre 1839 entschließt Mandt sich zu weiterem Verbleiben am russischen Hofe, wird unter Ernennung zum Preußischen Geheimen Obermedizinalrat endgültig aus dem preußischen Staatsdienste entlassen und als Leibarzt des Zaren Nikolaus bis zum höchsten Range eines Wirklichen Russischen Staatsrates mit dem Titel Exzellenz und dem persönlichen Adelsprädikat befördert. Im Dienste der Zarenfamilie verharrt er fünfzehn Jahre, bis zum Tode des Zaren am 18. Februar 1855. Körperlich und gemütlich leidend, zieht er sich in die Heimat seiner Gattin, nach Frankfurt an der Oder, zurück und erliegt am 20. November 1858 einem Grippeanfalle. Er hinterläßt der Wissenschaft eine kleine aber wertvolle Reihe naturwissenschaftlicher und ärztlicher Schriften, der Gattin Haus, Garten und gutes Einkommen, unbemittelten Studierenden ein Stipendium an den Universitäten Bonn und Berlin; vor allem aber in seinen ärztlichen Wirkungskreisen ein gutes Andenken. Der russische Hof und die Verwandten der russischen Zariza am preußischen Hofe hatten dem in den Ruhestand Getretenen bis zuletzt Zeichen treuer Anhänglichkeit und Dankbarkeit gegeben.

Das sind die äußeren Punkte im Lebensgange eines deutschen Arztes und Professors, dessen Name in der Geschichte der hervorragenden Ärzte verzeichnet bleibt. Über die merkwürdigen Schicksale des armen Jungen aus dem bergischen Ländchen kamen wider Erwarten im Jahre 1917 Aufzeichnungen zutage, die auf Mandt selber zurückgehen. Sie wurden mit einer Empfehlung des russischen Historikers Professor Schiemann in Berlin herausgegeben.* Leider war ein Teil dieser Aufzeichnung von der Witwe Mandts überarbeitet, ein anderer Teil beim Zufalle eines Einbruchdiebstahles verstümmelt und vernichtet worden; überdies erlaubte sich die Herausgeberin des Restes, ‚Unwesentliches zu streichen, allzu Weitschweifiges zu kürzen, besonders die eingehenden ärztlichen Erörterungen'.

Schade! Wir Ärzte können für solche schriftstellerische Gepflogenheiten weder dankbar noch duldsam sein; keinesfalls Verbesserungen ärztlicher und naturkundlicher Dokumente gestatten, auch nicht einer zarten weiblichen Hand.

Es fällt freilich dem Wissenden nicht schwer, sogenannte Verschönerungen wieder zu beseitigen, besonders wenn, wie in dem vor uns liegenden Buche, die verschönerten Teile, gemäß dem Gebrauch der alten griechischen Grammatiker, mit einem Asteriskos bezeichnet sind; aber keineswegs leicht ist es, vielmehr sogar dem Gutunterrichteten oft unmöglich, das ursprüngliche wirkliche Ding herzustellen.

Wenn der Professor Mandt für eine scheintote Gräfin angeblich ‚Maxen' verordnet und die Gräfinmutter sich widersetzt: ‚Was sprechen Sie von Maxen? Maxen leide ich nicht!', so gerät der Sachverständige nicht in Verlegenheit. Er verbessert die fünfmal wiederkehrende Maxe geduldig in Moxe und überläßt es dann dem Leser, aus dem Konversationslexikon zu lernen, daß Moxe ein lebenweckender Brennkegel ist, der auf die Haut gesetzt wird. Schwerer aber ist es, den Uneingeweihten aufzuklären, wenn ein Wort wie Bronchophonie mißbraucht und an einer Stelle Bronchophonie für Bronchiektasie gesetzt ist. Ganz über ein ärztliches Verständnis und ärztliche Abhilfe hinaus gehen ‚physikalische Untersuchungen, welche die Erkenntnis der Formen so unendlich erleichtern'.

* Lebenserinnerungen von Professor Martin Mandt. Verlag Duncker & Humblot, München und Leipzig 1923.

Abgesehen von diesen schwachen Punkten verdient das Buch, das jetzt zum zweiten Male aufgelegt wird, auch von ärztlicher Seite kein geringeres Lob, als es ihm der Historiker spendet. Schiemann bezeichnet die Lebenserinnerungen Mandts als eine der intimsten und zuverlässigsten Quellen für die letzten zwanzig Lebensjahre des Kaisers Nikolaus.

Kaum weniger Anteil als der Zar Nikolaus erregt der Schreiber der Erinnerungen. Wo er spricht und handelt, tritt er uns entgegen als ein selten begabter und zielbewußter Arzt, der mit scharfem Blick für die Menschen und ihre Umwelt geboren, rasch das Hilfsbedürfnis des Kranken wahrnimmt und erkennt, alsbald die nötigen Hilfsmittel sieht, nach kurzer Überlegung sich zum Zweckmäßigen und erfahrungsmäßig Wirksamsten entscheidet und seine Entschließungen mit Ruhe durchführt, ohne sich von unwesentlichen Bedenken und Widerständen beeinflussen zu lassen, dabei ehrlich und klug genug ist, sich in die Rechte fremder Lebenskreise und gegebener Verhältnisse nicht gewaltsam einzudrängen, vielmehr die Welt eines anderen so zart und sicher zu ehren weiß, wie er seine Eigenwelt wider alle Übergriffe von außen her zu verwahren sich berechtigt fühlt.

Dieses sichere Auftreten eines Arztes in den schwierigsten Wirkungsbedingungen, von ihm selber ohne Anmaßung und ohne Ruhmredigkeit klug erzählt, gewährt einen seltenen Genuß.

Der Leser begreift, hier war ein schlichter Mann seinen schweren Pflichten so völlig gewachsen, für ein nutzbringendes Wirken so wohl geeignet, wie es allen Beteiligten wünschenswert sein durfte. Der Leser folgt dem wachsenden Einflusse eines gewissenhaften Arztes in merkwürdigen Kreisen mit Spannung; sieht die ‚Despotennatur' eines russischen Selbstherrschers dem Wissen des Arztes und den Schranken seiner Kunst gegenüber sich bescheiden; fast fängt er an zu hoffen, hier entsteht aus kaiserlichem Vertrauen und ärztlicher Hingabe eine wahre Freundschaft, ein reines menschliches Verhältnis des Arztes zum Hause und zur Familie des Zaren. Nein! Mandt wird nicht heimisch. Immer wieder sehnt er sich aus seinem wünschenswert erscheinenden Wirkungskreise hinaus. Es bedarf des wiederholten Zuredens seiner Schutzbefohlenen, er solle in seiner Pflicht, woran ihn Neigung und Ehre binden müssen, ausharren. Schon zehn Jahre vor seinem endlichen Abschiede muß ihm die Kaiserin schreiben: Man wechselt nicht den Dienst wie ein Kleid. Man muß ausharren und beendigen, was man begonnen als Mensch, der seinen Beruf auf Erden kennt, und das übrige ist alsdann in Gottes Hand!

Was lockt oder treibt den deutschen Arzt beständig von Petersburg und aus Rußland weg? Sein Einkommen war nicht glänzend, aber ausreichend; seine Tätigkeit wie das Tagewerk eines jeden gesuchten Arztes zeitweise recht beschwerlich, aber sie gestattete Ruhetage, Ruhewochen und, wenn nötig, monatelangen Urlaub zur Erholung. An das Vertrauen seiner Schützlinge stellte er die höchsten Ansprüche und hatte sich zum Grundsatz gemacht, nur solche Kranke zu behandeln, deren unbedingtes Vertrauen er besaß. Wo es ihm zu wanken schien, da trat er zurück. Die Großfürstin Maria ließ sich einmal von ihrer Gouvernante beraten anstatt von ihrem Arzte. Mandt gab die weitere Behandlung auf. Die Kaiserin, geborene Prinzessin Charlotte von Preußen, Tochter Friedrich Wilhelms des Dritten und Luisens, stellt ihn freundlich zur Rede; sie könne nicht begreifen, daß ein Arzt das Recht haben dürfe, eine Krankenbehandlung aufzugeben, wenn es nicht verlangt werde; sie bat um eine Erklärung. Mandt antwortete: Ich erkenne jedem Kranken von vorneherein das Recht zu, mir das

gegebene Vertrauen zu entziehen, wann und wie er will, ohne mir über das Warum Rechenschaft zu geben. Dafür nehme ich als Arzt auch ein Recht in Anspruch, nämlich dieses, auch meinerseits einen Kranken aufgeben zu können, zu dem ich das Vertrauen verloren habe, vorausgesetzt, daß andere ärztliche Hilfe in der Nähe ist und der Kranke durch meinen Rücktritt nicht ratlos bleibt. — Die Großfürstin Maria selber belehrt er: Wer einen Arzt hat mit vollem Vertrauen, der hat allerdings nur einen; wer zwei hat mit geteiltem Vertrauen, der hat zwei halbe; wer endlich das Glück hat, drei zu besitzen, der hat noch weniger als das, denn er hat in der Regel gar keinen oder — noch schlimmer — ist schlecht beraten. Sehen Sie, das ist der unerschütterliche Grundsatz gewesen, nach dem ich bis jetzt in der großen und kleinen Welt gehandelt habe, und selbst der Kaiser, Ihr großer Vater, wird nicht wollen, daß ein Mann seinen Grundsätzen untreu werde. — Der Zar wie die Zariza erkannten diesen Grundsatz an und richteten sich danach. — Als die Großfürstin Alexandra an schwerem Lungenleiden erkrankt war, übernahm Mandt auf den ausdrücklichen Wunsch des Zaren mit dem alten Hausarzt gemeinsam die Verantwortung für die Behandlung der geliebten Tochter. Der Zar bittet den Arzt, die Kranke so zu behandeln, wie er eine Bäuerin behandeln würde, das heißt mit aller Freiheit und Machtvollkommenheit seiner Entschließungen. Die Umwelt in der Nähe und in der Ferne kann es nicht unterlassen, sich einzumischen, sie fühlt sich, wie immer und überall, zu Ratschlägen und Obergutachten berufen. Schon ehe Mandt die Behandlung übernommen hatte, waren Einrichtungen getroffen worden, um die todkranke junge Frau der heilsamen Luft eines Kuhstalles teilhaftig zu machen. In ein Gazezelt, worin sie genesen sollte, sahen acht verschieden gefärbte Kuhköpfe hinein, und die Ammoniakausdünstungen des Stalles waren so stark, daß ein Gesunder nur wenige Minuten darin atmen konnte. Die Idee dieses Stalles war dem Zaren durch ein altes Weib gegeben worden, das sich mit dem Magnetismus abgab und dadurch beim Zaren, der gerne selber magnetisierte, Vertrauen gewann. Mandt verordnete anstatt des Kuhstalles ein einfaches Mittel, das sich ihm öfter bei Lungenleiden bewährt hatte, das Kreosot. Die Verordnung wurde angenommen. Aber kein Tag verging, an welchem nicht neue Vorschläge für die Behandlung und Heilung der Hinschwindenden einliefen. Ärzte und Nichtärzte, weise Weiber und Hebammen strömten herbei mit untrüglichen Ratschlägen. Der Kaiser empfing, jedem Untertanen Gehör leihend, alle, aber nur um das Vorgebrachte der ärztlichen Durchsicht und Prüfung vorzulegen und sich unweigerlich dem ärztlichen Endurteil anzuschließen. Eines Tages gelangten Sendungen eines russischen Gesandten aus Deutschland und eines englischen Lords an den Zaren; der Zar übergab sie den Ärzten zum Bericht; beide Vorschläge empfahlen das Kreosot, wie es bereits seit geraumer Zeit in Anwendung war. Dieser Zufall bestärkte den Zar in seinem Vertrauen zu dem Arzte, der ihm bekennen mußte, daß der Zustand der Kranken keine Hoffnung lasse. — Es war nicht immer leicht, weder für den Zaren noch für die Ärzte, unberufene Ratgeber freundlich abzufertigen. Jeder, der sich herandrängte, hatte seine Partei. Am meisten Aufsehen machte ein Jude, der bis zum Bruder des Zaren, dem Großfürsten Michael, gelangte und seinen Kopf zum Pfande bot, die hohe Kranke in Zeit von drei Wochen herzustellen, wenn ihm die Behandlung allein anvertraut werde. Der Zar ließ sich nicht irre machen, aber nach dem Geheimnis forschen. Das wurde später offenbar; es bestand in Bädern aus Kuhmist. — Der Zar, der zum Mißtrauen geboren und erzogen war, hat bis zum letzten Atemzug seinem Arzt Mandt unbedingtes Vertrauen geschenkt.

Ueber seinen ersten und nächsten Patienten konnte sich Mandt also nicht beklagen. Auch Zeit und Gelegenheit zu wissenschaftlichen Arbeiten fehlte ihm nicht. Alle Mittel der Forschung und der Lehrtätigkeit standen ihm an der kaiserlichen Medikochirurgischen Akademie zu Gebote; Krankenhaus, Arbeitsräume, Lehrstuhl; zahlreiche Schüler und Hörer drängten sich zu seinen Vorträgen; sogar Ärzte des Auslandes wohnten lernbegierig seiner Klinik und seinem Unterricht in der physikalischen und chemischen Diagnostik und in der pathologischen Anatomie, damals neue Lehrgegenstände, bei. Zu naturwissenschaftlichen Untersuchungen blieb ebenfalls Zeit. In der Zoologie hat Mandt bei drei neu bestimmten Tieren Pate gestanden, bei einer arktischen Alke, Uria Mandtii, und bei zwei russischen Fischen, Lopholitodes Mandtii und Dermaturus Mandtii. Derartige Erfolge sind nicht jedem Arzt und Forscher beschieden. Und dennoch sehnte sich der Geheime Staatsrat und Professor Mandt aus seinem Wirkungskreise in Rußland weg.

Waren ihm die damaligen russischen Zustände unerträglich? Er gibt von ihnen manchen merkwürdigen Zug. Hier nur einen: Die Zarenfamilie ist am Abend des 17. Dezember 1837 im Theater; dem Zaren meldet ein Bote, der Winterpalast stehe in Flammen — der Winterpalast, unter dessen Dache dreitausend und mehr Menschen wohnen. Der Zar ist an Brände in seiner Hauptstadt gewöhnt und eilt, wie bei jedem Brande, zu tätiger Hilfe. Er stellt sich an die Spitze der Rettungsmannschaft, gerät dabei in höchste Lebensgefahr und wird knapp durch die Geistesgegenwart eines Handwerkers gerettet. Die Zariza hat bei der bösen Nachricht keinen früheren Gedanken als die Gefahr, worin eine schwer erkrankte Hofdame schwebt; sie schickt sofort zu Mandt die Bitte, die Gefährdete in Sicherheit zu bringen. Kein Gedanke ihrerseits an die unermeßlichen Schätze, ihren weiblichen Schmuck und andere Kostbarkeiten, in deren Nähe die Kranke liegt. Indessen denkt das Volk daran. Tausende von Soldaten und Bürgern dringen zur Nachtzeit in das brennende Schloß und retten mit Lebensgefahr aus der Feuersbrunst, was gerettet werden kann; sie tragen Stück für Stück auf einen offenen Platz. Bei der späteren Prüfung vermißt die kaiserliche Familie nicht das kleinste Stück ihres Besitzes. Während die Trümmer rauchen, kommt ein Alter zum Zaren und erbittet für sich und seine Freunde die Erlaubnis, der obdachlosen Herrscherfamilie ein neues Haus bauen zu dürfen. Solche Zustände empören heute ehrliche Herzen; vor hundert Jahren war man daran gewöhnt; nur die Bojaren und Turgenjews Nihilisten und Dostojewskijs Dämonen nahmen Anstoß daran. Für Mandt konnten sie kein Hindernis sein, auszuharren. Der Tod des Zaren gibt ihm endlich nach zwanzigjähriger Geduld und Ungeduld den äußeren Anlaß, das russische Verhältnis zu lösen; er benutzt ihn sofort. Was hatte ihm in Rußland gefehlt? Eine Kleinigkeit. Er erwähnt sie nicht, aber sie steht deutlich zwischen den Zeilen.

Mandt lebte in Rußland schlechter als ein kaiserlicher Kammerdiener und kaum besser als der Zar selber, dessen Schlafzimmer und Sterbezimmer eine kalte, kahle Stube war und dessen Lager aus einem Feldbett mit Strohkissen, Decke und grauem Soldatenmantel bestand. Das mochte für einen russischen Zaren gut genug sein. Der deutsche Arzt, von Jugend auf an ein kümmerliches Leben gewöhnt, sehnte sich nach einer warmbehaglichen Stube, worin er einmal am Tage im Gespräch mit der Gattin das Leben genießen konnte, einer ungestörten Morgenstunde im deutschen Schlafrock bei einer Tasse Kaffee und brennender Pfeife. Das hat er in Rußland zwanzig Jahre lang entbehren müssen. Er hatte

zu Beginn seiner ärztlichen Laufbahn einer schönen jungen Frau Herz und Hand geschenkt, um glücklich zu werden und glücklich zu machen. Die schien ein guter Lebenskamerad zu sein; sie war ihm willig nach Sankt Petersburg wie zuvor nach Greifswald gefolgt. Aber sie vertrug das neue Klima nicht, und die gesellschaftlichen Verhältnisse in St. Petersburg waren ungenügend; sie wurde nicht zu Hofe befohlen, sie bekam keine Sommerwohnung in Oranienbaum oder in Peterhof, und sie trug sich unausgesetzt mit der Hoffnung, daß der Petersburger Aufenthalt ihres Mannes von kurzer Dauer sein werde. Sie liebte Deutschland, sie blieb deutschlandtreu, und sie wartete in Deutschland. Endlich, nach zwanzig Jahren, gibt der Mann Beruf und Stellung und Ehren auf; er hatte in der Heimat seiner Frau, zu Frankfurt an der Oder, ein schönes Haus einrichten lassen. Im Zusammenleben mit der Gattin und seiner einzigen Schwester hofft er die glücklichste Zeit seines Lebens zu genießen und seine Erinnerungen zu schreiben. Die ihm gewährte Frist dauerte drei Jahre. Die treue Gattin harrte weitere dreißig Jahre aus, um die Aufzeichnungen des Arztes zu überarbeiten, dessen Beruf und Wirken ihr fremd geblieben waren.

Rundschau

Zeitgeschichte

Georg Michaelis hat uns vor einigen Jahren seine Lebenserinnerungen geschenkt („Für Staat und Volk", Furche-Verlag, Berlin), um ihrer Aufrichtigkeit willen — sie tragen das Motto ‚Die Wahrheit macht frei' — eines der persönlichsten und menschlichsten Erinnerungsbücher der letzten Zeit. Aus dem arbeits- und leistungsreichen Leben dieses ausgezeichneten Verwaltungsbeamten alten Schlages, dem aber trotz fester Verwurzelung in den Traditionen einer preußischen Beamten-, Offiziers- und Pfarrersfamilie ein offener Sinn für die Nöte und Aufgaben der Gegenwart eignet, wird den Politiker vor allem die begreiflicherweise apologetisch gehaltene Darstellung der Reichskanzlerzeit interessieren, daneben vielleicht auch das Kapitel über Wilhelm II. Ich möchte heute im Grunde Wesentlicheres herausgreifen: den Christen Michaelis. Seine den pietistischen Gemeinschaftskreisen nahestehende echte und starke Frömmigkeit ist der Goldgrund, auf den er die Geschichte seines Lebens malte; aber dieser Hintergrund, wenngleich immer spürbar, schimmert nur verhalten und diskret hinter dem praktisch-organisatorisch und politisch bewegten Vordergrund hervor — lautes, überschwengliches Bekenntnis paßt nicht zur sachlichen Art des Verfassers —, so daß es gerechtfertigt erscheint, ihn einmal gesondert zu betrachten.

Am 8. September 1857 zu Haynau in Schlesien als Sohn eines Kreisrichters geboren, wurde Michaelis religiös erzogen und war von Jugend auf religiös veranlagt. Eine tiefere Frömmigkeit erwachte in ihm, als er in reifen Jahren, wiederum in Schlesien, mit der Gemeinschaftsbewegung in Berührung kam. Auch hier werden Einflüsse des Blutes und Familienerinnerungen mit im Spiele gewesen sein: der Großvater mütterlicherseits, adeliger Gardeoffizier, rang sich zu entschiedener Christlichkeit durch. Aus ihr heraus kämpfte er ‚gegen die sittlichen, laxen Auffassungen der Kameraden, gegen das Duell, gegen den Eid und gegen das kommandierte Kirchengehen mit dem Regiment zu Gottesdiensten von ungläubigen Geistlichen'. Die Verweigerung des Eides und des Besuches der Garnisonskirche führte schließlich zu seiner Entlassung. Nun zog er nach Westfalen, wo er, ‚zu einer Quäkergesellschaft sich haltend', als Bauernknecht und Evangelist lebte. Nach knapp zwei Jahren kam es auch dort zu Konflikten mit der Staatsgewalt. Sein religiöser Eifer, der sich in einer Störung des Gottesdienstes äußerte — ‚Ihr armen Schafe dauert mich, ihr habt einen falschen Propheten!' rief er mit lauter Stimme durch die Kirche — und im Abhalten von religiösen Versammlungen, führte ihn ins Gefängnis, wo er im Alter von etwa 31 Jahren starb.

Der Enkel billigt in seiner maßvollen Art den christlichen Radikalismus und in seiner kirchlichen Gesinnung das sektiererische Wesen des Großvaters keineswegs. Aber er meint: ‚Aus seiner Umgebung heraus und aus den Regungen seines oft gewiß aufs äußerste durchwühlten Herzens muß man ihn zu verstehen suchen und sich davor hüten, ihn als einen Schwärmer abzutun. Er hat durch Leiden seinen Glauben bewiesen und verherrlicht und hat bis in die Jetztzeit in seinen späteren Wirkungskreisen spürbaren Segen hinterlassen. Das ist der geschichtliche Beweis der Lauterkeit seines Wirkens.'

Und auch Georg Michaelis selbst hat nach jener unter dem Einfluß der Gemeinschaftsbewegung erfolgten Sinnesänderung, die er selbst ‚Bekehrung'

nennt, das Christentum als eine durchaus das ganze Leben durchdringende Macht aufgefaßt, die auch seine Stellung zum Amt und zur Gesellschaft von Grund aus beeinflußte. ‚Es war eine Forderung der Wahrhaftigkeit,' so schreibt er, ‚daß, wenn die äußeren Pflichten der Repräsentation und der Geselligkeit eine Gefahr für das innere Leben enthielten, ein Strich daruntergemacht werden mußte. Es war ein sehr bedenkliches Zeichen des Tiefstandes unserer gesellschaftlichen Zustände, daß eine Abkehr von dem Zwang der Geselligkeit Aufsehen erregte und in der Meinung der beteiligten Kreise den Niederschlag fand, daß man durch eine solche übertriebene Stellungnahme sich die Karriere verdürbe.'

Deutlicher als in seiner amtlichen Tätigkeit zeigten sich diese in Michaelis lebendigen religiösen Kräfte in einer regen Wirksamkeit, die erst jahrelang neben der Berufsarbeit einherging, um sich später, nach seiner von der Revolutionsregierung im März 1919 in schroffer und verletzender Form vorgenommenen Entlassung aus dem Staatsdienst, mit der vollen Kraft eines jugendlichen Alters zu entfalten. Schon im Jahre 1913 hatte er den Vorsitz der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung übernommen, deren religiöse Haltung sich mit der seinen berührt, da auch sie der Gemeinschaftsbewegung nahesteht. Sie ist Mitglied des im Jahre 1895 gegründeten und heute etwa 40 Staaten umfassenden Christlichen Studentenweltbundes, in dem auch innerhalb des Protestantismus die völkerverbindende Macht des Christentums zum Durchbruch kam.

Während des Krieges nahm sich die DCSV hauptsächlich der geistigen Not der Kommilitonen im Felde und in der Kriegsgefangenschaft an. Sie versandte die vom Furche-Verlag — so genannt nach der seit 1909 erscheinenden Monatsschrift der Bewegung — gedruckten ‚Liebesgaben deutscher Hochschüler', errichtete Feldbibliotheken und schließlich auch Soldatenheime. Nach dem Kriege galt es vor allem, der wirtschaftlichen Not der Studentenschaft zu steuern. Die DCSV rief, vom Christlichen Studentenweltbund tatkräftig unterstützt, eine großzügige Wirtschaftshilfe ins Leben, deren Charakteristikum die Selbsthilfe ist. Das Ziel, durch genossenschaftlichen Zusammenschluß der Studentenschaft, der Dozenten und der Freunde der Universität einen tragfähigen, sich selbst erhaltenden Wirtschaftskörper zu schaffen, ist freilich noch nicht erreicht. Noch lebt die Wirtschaftshilfe der deutschen Studentenschaft zum Teil von Spenden, besonders aus dem Auslande. Doch auch diese sind nicht Gaben reicher Leute, sondern von den Studenten, vor allem Nordamerikas, selbst verdiente und ersparte Gelder.

Schon diese Tatsache zeigt, daß die internationalen Bestrebungen des Weltbundes durch die Not der Zeit zu neuem Leben erwachten und mit neuer Energie aufgegriffen wurden. Noch deutlicher kam das in einer Konferenz der im Weltbund christlicher Studentenvereinigungen zusammengeschlossenen Studentenschaften von 40 Staaten aller Erdteile zum Ausdruck, die zum ersten Male nach dem Weltkrieg im April 1922 in Peking stattfand. Man wählte diesen Konferenzort, um gerade jetzt, nach Beendigung des Weltkrieges, ‚vor allen Ostasiaten und überhaupt vor der ganzen Welt' zu zeigen, daß der Weltbund ‚trotz des furchtbaren Geschehens im letzten Jahrzehnt fortbestehe, daß das Christentum seine Kraft nicht verloren, seine Mission, in den Völkern segnend und befreiend zu wirken, nicht eingebüßt habe'.

Um der Veranstaltung genügenden Nachdruck zu verleihen, wollte man keine jugendlichen Vertreter der deutschen Bewegung nach China schicken, ‚sondern solche, deren Namen schon in China bekannt seien und auf die man dort mit gespannter Aufmerksamkeit hören würde'. So wurde neben dem Tübinger Theolo-

gen Karl Heim auch Michaelis nach Peking geladen. Der Entschluß zur Reise fiel dem Vierundsechzigjährigen naturgemäß nicht leicht. Schließlich gab er aber doch dem Drängen insbesondere auch seiner japanischen Freunde nach — er hatte einige Jahre in Japan als Rechtslehrer gewirkt —, denn er konnte diese ‚große Gelegenheit, vor aller Welt den Standpunkt lebendigen Christentums zu betonen und von der Wahrheit und der Lüge über Deutschland zu zeugen‘, nicht ungenutzt vorübergehen lassen.

Durch die Rückkehr über Japan und Amerika rundete sich die Fahrt zur Weltreise. Und die zur Ergänzung der Selbstbiographie geschriebenen ‚Weltreisegedanken‘ (Furche-Verlag) bekunden ausführlich, wie gut Michaelis die ‚große Gelegenheit‘ zu nutzen verstand. Seine Ausführungen zur Abwehr der Kriegsschuldlüge, über die Lage der deutschen Studentenschaft, seine wohldurchdachten Vorschläge zu einer neuen genossenschaftlichen Wirtschaftsordnung*, die hauptsächlich mittels einer Reform des Erbrechtes die sozialen Gegensätze aussöhnen soll, fanden allerorts, auch bei unseren früheren Kriegsgegnern, williges Gehör und Zustimmung. Vor allem hat der Vortrag über die Kriegsschuldfrage aufklärend und versöhnend gewirkt. ‚Die Wirkung der Aussprache auf die Anwesenden‘, so berichtet Michaelis, ‚war stark. Zuerst ergriff ein Engländer, dann ein Vertreter von Australien, Südafrika, Amerika, Japan, Neu-Seeland und schließlich Frankreich das Wort, und alle waren dahin einig, daß der Friede von Versailles keine gerechte Grundlage sei, auf welcher der Friede der Völker aufgebaut werden könne; von einzelnen wurde der Auffassung Ausdruck gegeben, daß der Glaube, Deutschland sei allein schuld am Kriege, bei ihnen nicht bestehe. Alle waren dahin einig, daß es ihre ernste Pflicht sei, der Wahrheit zu dienen und ihrer Stimme unbedingt Gehör zu verschaffen.‘

Und, was noch wichtiger ist: Erst die deutschen Vertreter scheinen der Tagung die volle religiöse Tiefe gegeben zu haben, während die Amerikaner mehr in äußerlicher Propaganda und im Praktisch-Organisatorischen stecken blieben. ‚Und sie hörten's von uns,‘ schreibt Michaelis über diesen Gegensatz, ‚wie wir alle die Probleme des Einzel-, des Gesellschafts- und des Volkslebens vom Standpunkt des durch Christus gewirkten Geistes und aus dem von ihm berührten Gewissen heraus zu lösen suchten, und sie fühlten's, daß dort die Quelle der Wahrheit liege. Was sollte es nützen, wenn bei den Beratungen über die Möglichkeit der Ausscheidung des Krieges aus dem Völkerleben Beschlüsse gefaßt werden sollten, daß nie wieder ein christlicher Jüngling die Waffen ergreifen dürfe, und man der Frage aus dem Wege ging, daß der Grund aller Feindschaft, alles Hasses auch der Völker gegeneinander in dem selbstsüchtigen, rücksichtslosen, geldgierigen, mammonistischen, mit einem Wort: dem sündlichen Wesen des einzelnen und der Völker liege? Daß alle Debatten über die Schaffung ewigen Friedens auf Erden durch Völkerbund und Statuten auf das letzte große Welträtsel hinauslaufen müßten: Gibt's in diesem Aeon einen aussichtsreichen Endkampf gegen die Weltsünde und Verlorenheit? Oder ist dieser Kampf eine von Gott gewollte Pflicht derjenigen, die der göttlichen Fahne folgen und Wegbereiter sein wollen für ein kommendes Reich, das aber nicht Menschen und menschliche Organisationen herbeiführen, sondern eine von Gott selbst herbeigeführte Katastrophe? Muß nicht jeder Versuch der Lösung der Konflikte im Gesellschafts- und Völker-

* Das einschlägige Kapitel des ‚Weltreisegedanken‘ ist soeben unter dem Titel ‚Wirtschaftlicher Wiederaufbau‘ auch gesondert erschienen. (Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung, Heft 28, Furche-Verlag.)

leben beim einzelnen, im eigenen Herzen und Gewissen beginnen? Christi letzter Befehl an die Menschheit ist Missions- und nicht Propagandabefehl gewesen.'

Das jugendliche Feuer, das nicht nur diesen Abschnitt durchglüht, rechtfertigt mehr noch als die Wiederholung der Weltreise nach 37 Jahren das Motto des Buches: ‚Dein Alter sei wie deine Jugend.' Männer, die sich geistig die Jugend bewahrt haben, tun den physisch Jungen als Führer not. In ihrem Mund erst gewinnt eine Mahnung Gewicht, wie sie das Vorwort der ‚Weltreisegedanken' abschließt: ‚Ein starres Festhalten der Väter am Alten, nichts hinzulernen und nichts vergessen wollen, wäre ebenso unheilvoll wie ein autoritätsloses und undankbares Verachten der Vergangenheit und ein unhistorisches Aufbauenwollen in jugendlicher Eigenwilligkeit. Über den Alten und über der Jugend steht, wenn sie sich nicht zueinander bekennen wollen, die Drohung des Weltenrichters: „Daß ich nicht komme und das Erdreich mit dem Bann schlage."' -r.

Literatur

Wilhelm von Scholz. Herkunft, Erziehung, Ort und Zeit der Geburt haben auch diesem nun fünfzigjährigen Dichter sein inneres und äußeres Gepräge gegeben. Berliner aus altadeliger Familie, preußischer Offizier, mitten im Taumel der Gründerjahre aufgewachsen, die den materialistischen Rausch zum Bruder hatten, zeigt Scholz zunächst etwas äußerlich und knarrend Zuchtvolles, eine lückenlose Härte unter feindlicher Ablehnung des Gefühlvollen. Man zeigte nicht gern, was da irgendwo im Innern vorging, weil es vielleicht die gerade Linie der schwer verdienten Haltung peinlich zerstört hätte, war sich auch vielleicht gar nicht klar über das Wesen des dumpf Bohrenden, das überdies zu den schmetternden Siegesmärschen der äußeren Welt wenig passen wollte. Aber dies unter äußerer Form tapfer verborgene, rätselhaft Unbefriedigte wurde wohl tiefer und erschütternder gefühlt als dort, wo es sich aus weicheren Naturen leichter und darum auch flacher befreite. Der Norddeutsche spottet des Gefühlvollen um so bissiger, je unangenehmer es ihn selber plagt. So sind vielleicht die bösen Zwischenrufe zu erklären, mit denen Scholz bei der Uraufführung von Lienhards ‚Ofterdingen' einen kleinen Theaterskandal und fast ein Duell (freilich nicht mit Lienhard) hervorrief.

Die Werke* aus dieser ersten Scholzschen Zeit, etwa die frühen Gedichte und das Trauerspiel ‚Der Jude von Konstanz', zeigen strenge Form, scharfen Geist bei fast fanatisch betriebener Reinigung von Blut und Gefühl. Eine ähnliche dichterische Verfassung wie bei Hebbel ist — trotz aller Ableugnung — nicht zu übersehen. Auch die ‚Gedanken zum Drama' sind ein Ergebnis dieser geistigen Einstellung. Aber in den Jahren, als der Zeithimmel sich von der Drohung des Weltkrieges zu verdunkeln begann (als der Dichter jedenfalls schon die zur Katastrophe unerbittlich drängenden geistigen Probleme der Zeit fühlen konnte), machte das in Scholz solange zuchtvoll Niedergehaltene Revolution und ergoß sich erlöst in die endlosen Bezirke der Mystik. Damit begann die zweite Schaffensperiode des Dichters. Indessen verweilte er, aufschlußbegierig, bei den deutschen mittelalterlichen Mystikern nicht lange. Man kann Wesen und himmlische Tiefe dieser Gotteslieblinge wohl auch nur erfassen und halbwegs verstehen, wenn man ihren langen und getreuen Aufstieg, die Stufen des Dogmas hinan, ebenfalls geht. Scholz jedenfalls drang nicht einmal bis in die Nähe der Gotteskindschaft, sondern geriet, wie das bei verstandeskühlen und lange äußerlich beherrschten norddeutschen

---

* Im Verlage Walter Hädecke, Stuttgart, erschienen ‚Gesammelte Werke' in 5 Bänden, ferner ‚Das Wilhelm von Scholz-Buch', eine Auswahl aus den Werken des Dichters.

Naturen nicht selten ist, in die ewig äffende Nebelwelt des Mystizismus, aus dem es dann meist kein Heimfinden zu sich selbst und zum Wesenhaften gibt. Scholz erlag der betäubenden Verlockung sogenannter okkulter Phänomene, entdeckte auch ihre dramatischen Möglichkeiten, und, da er damit einer Zeitströmung entgegenkam oder vielmehr von ihr getragen wurde, konnte besonders sein Drama ‚Der Wettlauf mit dem Schatten' über viele Bühnen Deutschlands und des Auslandes gehen. Kennzeichnend bei diesen Zwischenreichsdramen ist aber die gebliebene gläserne Kühle, ihre überlegte Technik, die scharfe und bewußt auf den letzten Ausdruck gebrachte Form. Wärme, Innigkeit, legendenhafte Süße zeigt allein das kleine Mirakelspiel ‚Das Herzwunder'; es ist, als wehe aus ihm noch ein letzter Hauch wahrhaft mystischer Atmosphäre, als steige aus ihm eine persönliche, rührende Sehnsucht nach dem Herzwunder, das zu erleben Scholz versagt blieb. Wohin sein Weg führt, ist schwer zu sagen. Bleibt er nur starke Zeiterscheinung, Zeugnis und Ausdruck zweier unzulänglicher Strömungen? Geht seine Entwicklung über das Problematische hinaus zu wegweisender, harmonischer Wesenhaftigkeit? Die Stimmen der Freunde meinen, daß Scholz einen neuen Aufstieg begonnen hat. Trifft dies zu, so wird er auch uns abermals beschäftigen.

Franz Herwig.

Kunst

Ruth Schaumann, die Bildhauerin und Dichterin, ist im Novemberheft dieses Jahrgangs gewürdigt worden. Die Zeichnungen, die wir heute hier wiedergeben, sind nur ein anderer Ausdruck ihres Wesens. Einige Umrißlinien, ein paar scheinbar ins Leere verlaufene Striche, die Form auf den einfachsten Ausdruck gebracht, der die Vorstellungskraft zugleich frei macht und bindet und nur das zum Erfassen der seelischen Bewegung Notwendige gibt — dies alles scheinbar leicht und schnell hingeschrieben: so stellen sich diese Zeichnungen dar. Wer eine solche nur linienhaft andeutende Abbreviatur kurzerhand als Japonismus ansprechen wollte, würde nur ein äußerliches Moment erfassen. In solchem Verzicht auf Nebensächliches und Unwesentliches hat sich alle Kunst von jeher versucht, keine allerdings mit soviel dekorativem Geschmack wie die japanische; japanisch wird man ein solches Bemühen deshalb aber doch nicht nennen dürfen. Wenn die formale Höhe einer Kunstleistung darin besteht, mit dem geringsten stofflichen Aufwand die größte Wirkung zu vollbringen, so ist in diesen Zeichnungen nach solcher Höhe gestrebt. Gesucht ist nicht die Schönheitslinie, sondern einzig die dem seelisch gewollten Ausdruck gemäße. Das sichert dieser Kunstübung ihren deutschen Formcharakter. Das frauenhaft Zarte und Lyrische widerstreitet ihm ja nicht, es prägt ihn vielmehr gerade dort besonders aus, wo seelisches Geheimnis zur Erscheinung drängt. Auch in diesen Zeichnungen ist Ruth Schaumann die gleiche wie in ihren plastischen Arbeiten und in ihren Gedichten. Auch hier sind Stärke und Grenzen ihrer Begabung eindeutig und fühlbar. -h.

Völkerkunde

Seelenleben primitiver Völker. Man hat früher, von der vorgestellten Höhe der europäischen Zivilisation herab, von vornherein angenommen, daß es sich nicht lohne, in die ursprünglichen seelischen Empfindungen der Naturvölker einzudringen. Besonders Beamte und Missionare, die doch bestimmt waren, am längsten und intimsten unter Primitiven zu leben, lebten nicht mit ihnen, waren höchst überzeugt, daß sie ihnen erst das Wahre bringen müßten, bauten nicht auf dem Vorhandenen auf, weil ihrer

vorgefaßten Meinung nach nichts vorhanden war, auf dem man aufbauen konnte. Das hat sich in den letzten Jahren geändert. Die Publikationen drängen sich, in denen das Seelenleben nichtzivilisierter Völker aufgedeckt wird. Eine ganz neue Welt offenbart sich; der überraschte Zeitgenosse sieht, wie die Urformen seines eigenen Seelenlebens — Mythos, Sage, Märchen, Lied — sich weder an Mannigfaltigkeit noch an Intensität von denen irgendwelcher primitiver farbiger Menschen unterscheiden. Ja, er lernt vielleicht sogar mit einem gewissen Erschrecken erkennen, daß bei ihm diese Urformen lediglich noch Gegenstände ästhetischer Liebhaberei, dagegen drüben wesentlicher, kraftzeugender, innerster Besitz sind, mit anderen Worten: daß der verachtete Farbige im letzten Sinne reicher ist als er.

In Afrika, und zwar unter allen Stämmen, wissen wir jetzt gut Bescheid; jedenfalls ahnt man, wenn man das gehobene Material zur Hand nimmt, den Reichtum des noch unerschlossenen. Lebhaft wäre zu wünschen, daß unsere Missionare, die ja doch die Sprache der Eingeborenen beherrschen, dazu beitragen, die noch verborgenen Schätze zu heben. Ein Priester des Ordens vom Herzen Jesu, P. Joseph Fräßle, ist — nach meiner Kenntnis der einschlägigen Literatur — der erste auf katholischer Seite, der liebevoll sich in das Fühlen seiner Schwarzen versenkt hat und wenigstens einige Beispiele primitiver Dichtung mitteilt. Er tut das in seinem Buch ‚Meiner Urwaldneger Denken und Handeln'* natürlich nur nebenbei, aber schon die ganze Art, wie er mit seinen Missionskindern lebt, zeigt ihn als eine schöne Ausnahme. Er wird auch zugeben, daß die Proben, die er mitteilt, kaum die ganze Fülle des in Dichtung sich entladenden ursprünglichen Seelenlebens der Eingeborenen ahnen lassen. Er hätte bei geeigneter Einstellung — dessen bin ich sicher — einen ganzen Band solcher Äußerungen sammeln können; man schwankt da zwischen zwei Empfindungen, kapituliert aber schließlich — wenn auch bedauernd — vor der Einsicht, daß es wichtiger war, dem Reiche Gottes Seelen zu gewinnen. Aber vielleicht sehen die Beteiligten doch ein, daß eine dauernde Missionierung auf dem möglichst restlosen Ergründen des Denkens und Empfindens der Eingeborenen aufbauen muß. Möge man sich der Missionstaktik erinnern, die gegenüber unseren eigenen Vorvätern angewendet wurde!

Ein anderer katholischer Priester, Dr. Wilhelm Koppers, ging nicht mit Missionierungsabsichten nach Feuerland, sondern als Ethnograph. Aber wenn man den Bericht über seine Forschungsreise* liest, so wird man sagen müssen, daß, wenn sich bei der geringen Anzahl der dort unten noch vorhandenen Ureinwohner eine Missionierung lohnte, sie, fußend auf den Forschungsergebnissen von Koppers, der Seele der Indianer rascher und eindringlicher habhaft werden könnte. Denn der Wiener Forscher hat mit seinem Freund M. Gusinde vom ethnographischen Museum in Santiago (Chile) wohl die letzten Tiefen des Seelenlebens dieses Yoganstammes entschleiert. Wie sein Freund schon vorher, ist er Mitglied des Stammes geworden, hat die vorgeschriebenen sechs Tage im Tschiechaus-Rancho zugebracht, um die Riten und Belehrungen der Jugendweihe zu empfangen. Er hat auch gar nicht als gelehrter graduierter Mitteleuropäer spöttisch die Nase zu rümpfen brauchen

* Josef Fräßle S. C. J., Missionar. ‚Meiner Urwaldneger Denken und Handeln'. Mit 17 Bildern. (Freiburg 1923, Herder.)

* ‚Unter Feuerland-Indianern'. Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gusinde. Von Dr. Wilhelm Koppers. Mit 74 Abb. auf Tafeln und im Text und 1 Karte. (Stuttgart 1924, Strecker & Schröder.)

über das, was er erfuhr und lernte, sondern er muß zugeben, daß er am Quell einer Urweltweisheit hat trinken dürfen. Selbst sein christliches Empfinden konnte zu der Moraltheorie der Indianer ja sagen. Es ist das überhaupt erste Mal, daß über die Initiationsfeierlichkeiten eines Naturvolkes Authentisches bekannt wird; die meisten Reisenden haben von außen nur ‚Hokuspokus' gesehen. Koppers beweist, daß es sich bei diesen Feierlichkeiten letzten Endes um die Erteilung einer wohlgefügten und wohlbegründeten Lebenslehre handelt. Er hat auch das Kina- (Männer-) fest als Eingeweihter mitgemacht. Bei diesem scheint ein bestimmter praktischer Zweck vorzuliegen: die Weiber in gebührender Ehrfurcht vor den mit der Geisterwelt in Verbindung stehenden Männern zu erhalten. Sehr wertvoll ist die Feststellung des Forschers, daß die Feuerländer einen ‚hohen Herrn da oben' kennen und verehren; sie sind Monotheisten, und, wie Koppers behauptet, sind sie es von jeher, nicht beeinflußt von irgendwelchen dunklen missionarischen Einflüssen. Ob es sich um eine Ureinstellung handelt oder nicht, wird schwer festzustellen sein; schlüssige Beweise lassen sich für beide Meinungen nicht gut vorbringen. Man müßte da schon den Mythos des Stammes kennen; wahrscheinlich war bei den geringen Bevölkerungsresten darüber nichts mehr zu erfahren. Der Einblick, den der Bericht M. Gusindes über die Praxis der Medizinmännerschule gibt, ist leider nur zu flüchtig, als daß es möglich wäre, die aufsteigenden Betrachtungen über das Wesen der Heilung und des Wunders auszuführen. Interessant ist die Vorbereitung der Heilung durch Fasten des Medizinmannes, Selbstversenkung, Steigerung der seelischen Fähigkeiten, für welche Art sich Parallelen bis in unsere Zeit finden lassen. Jedenfalls kommt dem Kopperschen Werk ein besonderer und wegweisender Wert zu. Die bewiesene liebevolle Aufopferung wird nicht vergeblich gewesen sein.

Franz Herwig.

Unsere Kunstbeilagen

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes, fünf Zeichnungen von Ruth Schaumann, vergleiche den Rundschau-Artikel auf Seite 558.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor **Karl Muth**, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der **Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten**, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.
Nachdruck sämtlicher Beiträge im Hauptteil untersagt.
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.

Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst · Herausgegeben von Karl Muth

Zwölftes Heft 1923/1924 * Einundzwanzigster Jahrgang

September

Jos. Kösel'sche Buchhandlung München u. Kempten

Ernst Barlach / Der Rächer

Mit Genehmigung von P. Cassirer, Berlin



Die Schule der Weisheit und der Katholizismus / Eine Frage von Paul Feldkeller und eine Antwort von Erich Przywara S. J.

Dr. Paul Feldkeller, Mitarbeiter des Grafen Keyserling an der Darmstädter ‚Schule der Weisheit‘, hat, nicht zuletzt der vielen mit der ‚Schule der Weisheit‘ verbundenen Katholiken wegen, unserer Redaktion den folgenden Aufsatz eingesandt. Da dieser eine Fragestellung sein will und auf eine Antwort von katholischer Seite drängt, so baten wir P. Erich Przywara S. J., die Antwort zu erteilen, zu der er als katholischer Theologe und Philosoph einerseits und als Kenner des modernen Geisteslebens andererseits uns zuständig erschien.

Die Redaktion.

Die Schule der Weisheit und der Katholizismus
Von Paul Feldkeller

Während es unmöglich ist, Anhänger der Anthroposophie und zugleich ein guter Katholik zu sein, weil Rudolf Steiner jedes Verständnisses für die römisch-katholische Mentalität bar ist, hat die vor wenigen Jahren von Graf Keyserling in Darmstadt gegründete Schule der Weisheit eine ganz unzweifelhaft wachsende Sympathie auf katholischer Seite gefunden. Man weiß, daß der ‚Gesellschaft für freie Philosophie‘ (die übrigens nichts weiter als eine Gesellschaft zur Erhaltung der ‚Schule der Weisheit‘ ist) mit gutem Gewissen, weil mit Duldung der Kirche, zahlreiche Katholiken angehören; daß der Exerzitienmeister der Schule, Dr. Erwin Rousselle, wenn auch selber kein Katholik, bei den Jesuiten in die Schule gegangen ist und nach dem Zeugnis gerade der Katholiken, die ihn kennen, der Kirche und ihrem Mysterienwesen innerlich außerordentlich nahe steht; daß auf dem Programm der Herbsttagung von 1921 auch Pater Dr. Daniel Feuling O. S. B. (Erzabtei Beuron) mit einem angekündigten Vortrag vertreten war — der dann freilich nicht zustande kam, dessen Hauptinhalt aber im Tagungsbericht des 3. ‚Weges zur Vollendung‘ nachgelesen werden kann; daß auf der letzten Tagung (1923) ein hervorragender katholischer Publizist, Professor Dr. Hermann Platz aus Bonn, mit seinem Vortrag ‚Katholizismus als Aufgabe‘ das ökumenische Bild gerade dieser Versammlung runden half; daß schließlich Graf Keyserling auf seiner Vortragsreise nach Österreich auf lebhafte Zustimmung gerade aus katholischen Kreisen stieß und von hoher kirchlicher Stelle der Wunsch ausgesprochen wurde, die Kirche möchte den Impuls der Schule der Weisheit aufnehmen und zu ihrem und der Menschheit Segen nützen. Um das zu verstehen, muß man wissen, daß die Darmstädter Schule im Gegensatz zum gesamten Liberalismus der Neuzeit ein Interesse am guten Katholiken, am kirchentreuen Bekenner hat und dieses Ziel der Erziehung glaubensstarker Vollmenschen durch tieferes Verstehen namentlich der Sakramente und Bekenntnisformeln, dann auch der religiösen Riten

und Gebräuche erreichen will. Die Schule erzielt dies durch eine gerade auch von den Jesuiten und den Yogis erlernte und weiter gebildete Technik der ‚Betrachtung', der Kultur der Andacht, kraft welcher der Glaubensinhalt dem Menschen im höheren Grade und in einem tieferen Sinne, als es sonst möglich wäre, zum geistigen Besitztum wird. Durch all dies wird zweitens der Gläubige aus einem bloßen passiven Objekt der kirchlichen Dogmatik zu einem ihrer Sinnträger und mitbeteiligten Sinnschöpfer: die nur zu oft bloß papiernen Dogmen werden nun in ihm lebendig und er an ihnen mitverantwortlich. Damit aber wird drittens der des Menschen unwürdige Makel des tatsächlich doch regulären Zufallskatholizismus durch plumpe äußere Schickung (Abstammung, Erziehung) korrigiert und aus dem Milieukatholiken ein geborener Katholik. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung ist nicht beliebt: lehrt sie doch mit mathematischer Unfehlbarkeit die bittere Wahrheit, daß von keinem Gläubigen ein bestimmter Glaube frei gewählt, sondern daß er jedem vom Zwang der Verhältnisse aufoktroyiert worden ist. Und ist es nicht des Menschen unwürdig, etwas zu bekennen und zu verteidigen, was er — unter anderen äußeren Umständen — bekämpft und verdammt hätte? Diese verloren gegangene Freiheit will die Schule der Weisheit, wenn ich sie recht verstehe, dem Menschen zurückgewinnen, will aus Mußkatholiken, aus Taufscheingläubigen, aus bloßen Knechten und Affen Gottes mitbeteiligte, mitwissende Kinder Gottes machen. Der Weg dazu aber geht durch Versenkung zum Sinnverstehen, zum Erfassen des spirituellen Gehalts. Und viertens strebt die Darmstädter Schule mit dieser Glaubensvertiefung nicht bloß eine Glaubenserstarkung bei den Katholiken, sondern eine Befähigung des modernen Menschen überhaupt zum Glaubenkönnen an, dessen er verlustig gegangen ist. Sie will die Menschheit zum verlorenen Glaubenssinn zurückführen und auf diesen eine neue Ökumene, eine neue Katholizität gründen, größer und herrlicher als die alte doch immer nur sehr uneigentliche, und damit der Kirche neue Chancen an die Hand geben, ihren alten, bisher immer vergeblich erhobenen universalistischen Anspruch auf alle Menschenseelen, auf die Totalität des Erdkreises in einem vertiefteren Sinne zu erfüllen.

Hier liegt der springende Punkt. Denn bis zum heutigen Tage gab es ‚ökumenische' Konzilien, d. h. Konzilien, auf denen der gesamte Erdkreis vertreten war, gab es eine ‚katholische', d. h. eine wahrhaft universale, allen Menschen offen stehende Kirche doch nur dem Namen nach. Auf jenen Konzilien waren die großen asiatischen Weltreligionen mit ihren den abendländischen Kirchen an Zahl überlegenen Bekennern nicht eingeladen, waren die obwohl geladenen Griechen und Protestanten mindestens nicht erschienen. Man muß daraus schließen, daß das Ziel der Katholizität noch nicht erreicht worden ist, man kann erwarten, daß es im Laufe der Jahrhunderte, Jahrtausende noch erreicht werden wird, wenn — ja wenn gewisse Bedingungen psychologischer Natur erfüllt sind, die heute noch fehlen, namentlich wenn es gelingt, innerhalb des römischen Katholizismus nicht etwa

einen anderen Glauben, wohl aber eine andere Glaubenstheorie zur herrschenden zu machen als die bisherige intellektualistische des romanischen Abendlandes. Hier liegt die Schwierigkeit einer Verständigung mit der Schule der Weisheit. Soll die Katholisierung des Erdkreises gelingen, soll der katholische Glaubensschatz wirklich zum ersten Male allen Menschen zugute kommen, dann muß auch in der offiziellen theologischen Interpretation gestattet werden, was nur inoffiziell und unbewußt, aber de facto auch beim frommen Katholiken längst Brauch ist: sich beim dogmatischen Vorstellungstext und seiner intellektuellen Struktur (d. h. wie er gedacht werden müsse) in keinem Falle aufzuhalten, sondern mittels der frommen ‚Betrachtung' durch den bloßen Gedankentext hindurch zur religiösen Intention, die unter allen Umständen hinter ihm liegt und niemals mit den Begriffen selber koinzidiert, vorzudringen. Hier allein sind die Schwierigkeiten zu suchen, die sich einem Zusammengehen der Kirche mit Graf Keyserlings Schule möglicherweise entgegenstellen. Und hier hilft keine blinde Parteinahme, sondern nur klare philosophische Erfassung der Differenzen. Es handelt sich dabei um Schwierigkeiten, an deren Erkenntnis, was Wesen und Tragweite gerade auch für die weitere Entwicklung der Kirche anlangt, es heute noch durchaus fehlt und die ihrem prinzipiellen Charakter nach, soweit mir bekannt ist, noch niemals untersucht worden sind. Da es sich aber möglicherweise um Fragen grundsätzlicher Natur handelt, bezüglich deren von keiner der beiden Seiten ein Kompromiß erwartet werden kann, so müßte eine erstmalige Diskussion darüber, ob solche Prinzipienfragen hereinsprechen, die ganze wichtige Angelegenheit entscheidend klären und gegebenenfalls sonst verlorene Mühen und getäuschte Hoffnungen ersparen.

Es gibt gar keinen Zweifel darüber, daß Christi Wort: ‚Gehet hin und lehret alle Völker . . .', dessen Geltung für alle Zeiten bestehen bleibt, doch nicht zu allen Zeiten im gleichen Sinne verstanden worden ist. Auch wird heute die Pflicht zur Ketzerbekehrung nicht mehr im früheren Sinne anerkannt, und nichts wäre den regierenden Stellen der Kirche heute unliebsamer als etwa Massenbekehrungen z. B. von protestantischer Seite, wie denn auch die Konversionen der neuesten Zeit der Kirche teilweise recht wenig Freude gemacht haben (man erspare uns die Nennung von Namen). Die Lebensweisheit und vertiefte Menschen- und Seelenkenntnis, welche den modernen Menschen vor dem mittelalterlichen auszeichnet, verhindert auch den modernen Seelenhirten, in jedem Übertritt an sich schon einen religiösen Gewinn zu erblicken. Die katholische Tradition, Abstammung und Erziehung ist doch durch eine bloße angebliche ‚Erleuchtung' oder innere ‚Erfahrung' nicht zu ersetzen. Und das Lernen des Katechismus durch Erwachsene garantiert noch keine Spur des Hineinwachsens in die katholische Tradition und Mentalität. Handelt es sich schließlich doch um weit Wichtigeres und Ernsteres als die Herübernahme eines bloßen Glaubensinhaltes. Es genügt nicht, daß der Verstand die ‚richtigen' Vorstellungen und Begriffe denkt. Wohl argumentiert man dem Herkommen gemäß mit

den intellektualistischen Kategorien einer vergangenen rationalistischen Epoche. Aber selbst wer alle Lehrbegriffe in kirchlich vorgeschriebener Weise mit dem Intellekt in sich aufnähme, ja, wer alles täte, was die Kirche zum würdigen Empfang der Sakramente von ihm verlangte, er böte keine Garantie für seine Heiligung, weil noch etwas fehlte, worauf alles ankommt und was doch nicht ‚vorgeschrieben' und in Paragraphen und Lehrbegriffe gefaßt werden kann, sondern was in Freiheit von selbst aus dem Innern quellen muß und was die Kirche in anderem Zusammenhange so schön ‚die gute Meinung' nennt.

Damit erst ist der Kernpunkt der Sache getroffen. Denn nicht der Glaubenstext, sondern die ihn leitende und beseelende Intention, der Glaube hinter dem Glauben ist die unerläßliche Bedingung dafür, ob ein Mensch ‚gläubig' ist oder nicht. Und wie jeder Gläubige, so wird auch der fromme Katholik von je, ohne von diesen psychologischen Vorgängen etwas zu wissen, sich über die bloßen Vorstellungsakte seines Glaubens erhoben haben (während der Durchschnittskonvertit, der bloße Eiferer und Fanatiker dies eben nicht kann). Dieses innere Können nun verlangt die ‚Schule der Weisheit' von ihren Schülern und macht es zur Basis einer künftigen Ökumene, die nicht auf bloßen Glaubensvorstellungen, sondern auf einem vertieften Glaubensakt, eben der ‚guten Meinung', gegründet sein muß. Nicht der Glaubensakt genügt, sondern allein die Wiedergeburt des an sich rein intellektuellen Vorstellungsinhaltes aus größerer Tiefe her. Der Mensch darf nicht mehr im bloßen Text seiner Vorstellungen (ob Gott z. B. diese oder jene Eigenschaften habe, die Doppelnatur Christi so oder so zu denken sei) ‚zentriert' sein, sondern allein in dem, was der metaphysische ‚Sinn' all dieser Denkakte ist, der hinter jenen liegt. Das bedeutet darum kein Aufgeben, kein Verleugnen des Glaubensinhaltes, wohl aber ein bewußteres Handhaben der Glaubenstechnik, ein neues Wissen um das Wesen der (seit alters gebräuchlichen) Glaubensform, kurz eine neue Glaubenspsychologie und Glaubenslogik. Und nun entsteht die entscheidende Frage: bezieht sich der Glaubensbefehl Christi (und der Kirche) auch auf Glaubenspsychologie und Glaubenstechnik, also nicht nur auf den Glaubensinhalt? Gibt es mithin auch eine dogmatische oder jedenfalls nicht mehr im Belieben des Gläubigen stehende Glaubenspsychologie? Mit anderen Worten: wird die Glaubensform selber zum im Gewissen verpflichtenden Glaubensinhalt? Oder aber verlangt die Kirche nur, daß der Glaubensinhalt unangetastet bleibe und der Glaubensakt selber echt, fromm und genuin religiös, d. h. religiös intentional (also nicht moralisch-symbolisch usw.) sei? Hierüber liegt keine Lehrentscheidung vor, wohl aber wird zu fragen sein, ob nicht durch andere Tatsachen die Freiheit des Katholiken auf diesem Gebiet eingeschränkt sei.

Die ganze Frage ist überaus folgenschwer, und ehe man eine Festlegung urgierte, sollte man sich die Konsequenzen klar vor Augen stellen. Die menschliche Seele ist reicher als die meisten ahnen, und hat fabelhafte

Möglichkeiten, sich einen Glaubensinhalt anzueignen. Es ist klar, daß wer das Dogma der unbefleckten Mutterschaft Mariä symbolisch nimmt, seinen eigentlichen Inhalt damit leugnet und nicht mehr auf dem Boden der Kirche steht. Von den verschiedenen Möglichkeiten allegorischer Deutung aber gilt dies nicht. Allegorisch ist z. B. schon die Auffassung, daß der menschliche Intellekt das im Dogma ausgedrückte Geheimnis nicht adäquat erfassen könne und daher ‚Distanz' halten müsse, statt täppisch zuzugreifen. Der Gläubige sieht in diesem Falle das Dogma nur wie einen Schleier, hinter dem sich erst die volle Wahrheit verbirgt, die im Vorstellungsgehalt nur unvollkommen zum Ausdruck gelangt. Eine weitere Konsequenz vorschneller Festlegung auf eine bestimmte Glaubenstheorie würde auch die sein, daß man den Begriff des ‚Gläubigen' künftig noch enger definieren müßte als heute, und daß man den Gläubigen nicht nur fragen müßte: ‚Glaubst du?' sondern auch: ‚Nach welcher Glaubenstheorie glaubst du?' Damit aber wäre der Darmstädter Impuls für die Kirche verloren.

Noch eine unabweisbare logische Konsequenz drängte sich mir seinerzeit in einem interessanten Briefwechsel mit Pater Feuling auf. Werden nämlich Bestimmungen auch über die Glaubensform zum verpflichtenden Glaubensinhalt, dann muß auch dieser Zuwachs an neuem Inhalt seinerseits wiederum eine bestimmte Glaubensform erhalten. Soll nun auch diese Glaubensform wieder zum Inhalt werden? Und so in infinitum? Das wäre ein endloser Zirkel und spricht gegen eine Einbeziehung des Glaubensmodus in das kanonische Glaubensinventarium. Hat der Katholik aber die Freiheit, das Dogma als transparente Erscheinung zu fassen, hinter (nicht: in) welches der in letzter Instanz gemeinte religiöse Gegenstand, die Gottheit selber, ihren logischen Ort hat, dann liegt der Erfüllungsort seines Glaubens nicht mehr in den wandelbaren Vorstellungen von der Gottheit, dann erledigen sich ein ganzes Knäuel ungelöster, durch die Jahrhunderte mitgeschleppter dogmatischer Probleme und Streitigkeiten von selber, dann werden die Diskussionen über dogmatische Begriffe und Vorstellungen hinfällig, weil unwichtig — nicht nur für den Katholiken, sondern auch für den Nichtkatholiken, und eine der allerwichtigsten Schranken für die wahre Katholizität religiösen Glaubens auf Erden wäre damit gefallen. Der Katholik wäre nicht gezwungen, in den Glaubensvorstellungen des Protestanten, des Buddhisten, des Konfuzianisten um jeden Preis Fehlwege von Gott fort, sondern ebensogut Wege zu Gott hin, wenn auch Umwege, zu erblicken, die zu Ende gegangen werden müssen, wobei es nicht auf den Weg, sondern auf das Ziel ankommt. Dieses Durchschauen des Intellekts aber als eines untergeordneten Ausdrucksmittels für Böses und Gutes, Unheiliges und Heiliges und so auch für die eine religiöse Wahrheit ist das vornehmste Mittel der ‚Schule der Weisheit', um den religiös impotent gewordenen modernen Abendländer zum Glauben, zur Erfassung geistlicher Wahrheit überhaupt zurückzuführen. Es handelt sich um eine der ernstesten und aktuellsten Fragen der

Erwachsenenpädagogik des westlichen Menschen. Strittig ist nun, wieweit die katholische Kirche bereits gebunden oder noch nicht gebunden ist, um hier mitgehen und von diesem hervorragenden (für den europäischen Gebildeten unerläßlichen) Mittel zur Vervollkommnung und Heiligung ihrer Gläubigen profitieren zu können — eine offenbar nicht mehr philosophische, sondern theologische und dogmatische Frage, zu der doch auch von gelehrter katholischer Seite einmal eingehend Stellung genommen werden müßte.

Katholizismus / Von Erich Przywara S. J.

Die eben vorgelegte Frage hat offenbar ihren Sinn in dem Programm, das Graf Keyserling im Schlußvortrag der Darmstädter Herbsttagung von 1923 vorlegte, dem Programm von einem Katholizismus, der durch eigene Sinnerfassung und Sinnerfassung aller andern Konfessionen und Religionen die tatsächliche Weltreligion würde: ‚So könnte der römische Katholizismus, ohne undogmatisch zu werden — das ist einer Lehre unmöglich —, überdogmatisch werden und damit ohne weiteres fähig, den ganzen Menschheitskosmos in sich zu zentrieren, ohne auch nur eins seiner Dogmen grundsätzlich zu ändern. Er würde nur alle umdeuten ... Es gilt, den Sinn der bisherigen Konfessionen wie aller sonstigen Gestaltungen zu durchdringen, denn wesentlichen Fortschritt gibt es nur nach innen, dem Sinne zu ... Ein durchschauter Protestantismus ist nicht mehr der alte Protestantismus. Eine durchschaute Orthodoxie ist nicht mehr die alte Orthodoxie. Ein durchschauter Katholizismus ist nicht mehr der alte Katholizismus. Alle Einseitigkeit ist damit innerlich überwunden. Jede Gestaltung ist nunmehr an ihren astrologisch richtigen Ort gestellt und zugleich als raum-zeitlich bestimmter Sinnesausdruck verstanden. Dies muß aber für die Dauer auch eine Wandlung der äußeren Erscheinung zur Folge haben. Was den dann entstehenden wahrhaftigen und echten Katholizismus betrifft, dessen bloßer Mutterschoß der historische bedeutet haben würde, so würde er nicht allein überkonfessionell, sondern überchristlich sein. Er würde damit zum einheitlichen Rahmen aller fortan noch lebensfähigen Gestalten werden ... Er würde zur Seele aller Weltanschauungen, wie er ja schon heute die verschiedensten einseitigen Typen in sich begreift. Und das „Katholische" als solches würde damit zu einem nicht nur Überkonfessionellen, sondern zu einem Jenseits zugleich der bisherigen Weltreligionen. Er würde zum allgemeinen Ausdruck der Menschheitseinheit, der alle Menschen fortan bewußt angehören würden. Dann aber würde der historische katholische Typus zugleich eingestandenermaßen zu dem, was er, psychologisch betrachtet, immer war und als welcher er auch hier im Zusammenklang gewirkt hat: als einseitige Gestaltung unter anderen, nur jetzt im Rahmen des wahren Katholizismus. Denn der römische Katholik ist tatsächlich ein besonderer Menschentypus, grundsätzlich dem Protestanten nicht überlegen, sondern seelisch anders als er und in vielem ihm unterlegen. Der katholische Mensch

aber würde dann als Synonym des ökumenischen, des eigentlichen Menschheitsmenschen verstanden werden, nicht mehr als Bekenner einer bestimmten Konfession. Als der Mensch, der ganz im Sinn verwurzelt lebend, alle Erscheinung durchschauend, weltüberlegen wäre.'*

Überdenken wir im Geiste dieses Programms die Vorschläge Dr. Feldkellers, so zielen sie im Grunde auf ein einziges:** Können für den Katholizismus alle Glaubensvorstellungen oder Glaubensinhalte zu Symbolen eines einheitlichen einzigen ‚Glaubenssinnes' werden, so sehr, daß nunmehr diese Glaubensinhalte nur ‚eine' Symbolform dieses einen einzigen ‚Glaubenssinnes' sind neben vielen andern Glaubensinhalten, wie sie die verschiedenen Konfessionen und Religionen bieten? Auf diese Weise wären die Glaubensinhalte in der Tat weder ‚moralische Symbole' im Sinne eines ethischen Pragmatismus, denn sie sind nicht Symbole sittlicher Zustände, sondern Symbole eines religiösen Glaubenssinnes, noch wären sie Symbole im absoluten Sinn, d. h. Zeichen eines ganz andern Inhaltes; vielmehr ist ihr Inhalt selbst schon ein Vorausschimmern des Glaubenssinnes. Ist also für katholischen Standpunkt eine solche Auffassung möglich, daß all die verschiedenen Konfessionen und Religionen ihre ihnen eigenen Glaubensinhalte (Dogmen) behalten und doch kraft des einen und einzigen Glaubenssinnes, von dem all diese verschiedenen und einander widerstreitenden Glaubensinhalte nur Symbole sind oder besser erstmalige und periphere Vorstellungen, einen einzigen überkonfessionellen und überchristlichen Katholizismus bilden?

Die Theologie besitzt ein uraltes Lehrgut, das, angefangen von den ‚spermata tu logu' Justins, des Philosophen, bis zu den scholastischen Formulierungen des ‚votum ecclesiae' und den newmanschen Theorien von den unwandelbaren letzten religiösen Gewißheiten,*** immer neue Fassungen gefunden hat. Es ist die Lehre vom Mindestmaß dessen, was ‚zum (übernatürlichen) Heil' erfordert ist, oder, anders ausgedrückt, von der Bedingung der Zugehörigkeit zur ‚Seele' der Kirche (d. h. ohne formelle Zugehörigkeit durch die Wassertaufe). Diese Lehre enthält ein Doppeltes. Das erste ist die Auffassung, daß die Glaubensinhalte, die ein solcher Mensch hält, im Grunde für ihn einen Glaubenssinn haben, der keimhaft wenigstens der Glaubenssinn der Kirche ist. Das zweite ist die Festlegung dieses Keimes, der von den strengeren Theologen als Überzeugung vom Dasein Gottes und (übernatürlicher) Glaube an Dreifaltigkeit und Menschwerdung bezeichnet wird, von den milderen als Überzeugung vom Dasein Gottes und innere (wenigstens einschlußweise) Bereitschaft seiner Offenbarung zu glauben, so

---

* Jahrbuch der Schule der Weisheit V, Darmstadt 1924, S. 278—280.

** Gewisse Einzelheiten in Dr. Feldkellers Darlegungen, die katholische Anschauungen nicht richtig wiedergeben (wie z. B. die Frage der Massenbekehrung usw.), übergehe ich der Hauptsache wegen absichtlich.

*** Vgl. J. H. Newman, Christentum (Freiburg 1922) I 63 ff., IV 66 ff.

eine solche besteht.* Nehmen wir den letzten Standpunkt ein, so bestände die religiöse Seelenverfassung eines solchen ‚Mindestkatholiken' darin, daß für sein religiöses Bewußtsein seine (unkatholischen oder gar unchristlichen) Glaubensvorstellungen die Überzeugung vom Dasein Gottes und die innere Bereitschaft zur Glaubenshingabe bedeuten. Damit mag vielleicht sein ganzes Leben lang Unkenntnis, ja Abweisung der katholischen oder christlichen Lehre verbunden sein; solange diese Unkenntnis oder Abweisung nicht bedeuten ein ‚freiwillentliches Widerstreben gegen die als wahr erkannte Wahrheit', ändern sie nichts daran, daß dieser dem ‚Leibe nach', wie die Theologen sagen, Unkatholik oder gar Unchrist, doch zur ‚Seele' der Kirche gehört. Mit andern Worten: das ‚Heil' dieses ‚Mindestkatholiken' hängt folgerichtig daran, daß er, nach bestem Wissen und Gewissen, zur religiösen Wahrheit strebt. Erreicht er ihre Fülle in der Kirche, so ist, wie Newman sagt, seine ‚Konversion' ein positiver Prozeß, ein Wachstum, für das das Negative nur Knospendurchbruch bedeutet. Erreicht er ihre Fülle trotz seines Strebens nicht, so ist doch der Keim in ihm und damit das Leben, das im Jenseits sein Antlitz enthüllt. Die ‚fides caritate formata', der Liebesglaube, in dem die ‚Teilnahme an der göttlichen Natur' empfangen wird, ist für ihn, im Mindestmaß, die Liebe, die aus der Glaubensbereitschaft blüht: Entfaltung und Keim des einen ‚adhaerere Deo', des ‚Gott anhangen', in das Sankt Augustin das Eins und Alles legt.

Was bedeutet nun dieses alte katholische Lehrgut für unsere Frage? Schließt es ein, was Keyserling-Feldkeller wollen, eine Relativität aller Glaubensvorstellungen zur Absolutheit des einen und einzigen Glaubenssinnes? Dr. Feldkeller meint, daß schon die, ganz offenbar katholische, Auffassung, ‚daß der menschliche Intellekt das im Dogma ausgedrückte Geheimnis nicht adäquat erfassen könne und daher Distanz halten müsse', bereits ‚allegorische' Deutung in seinem Sinne sei, d. h. Relativierung der Glaubensvorstellungen gegenüber der Absolutheit des Glaubenssinnes. Ist dem so? Bedeutet die katholische Auffassung von der letzten Unzulänglichkeit aller Dogmenworte gegenüber dem auszudrückenden Dogmeninhalt das gleiche wie eine Auffassung von der Relativität der Glaubensvorstellungen der verschiedenen Konfessionen und Religionen zur Absolutheit eines überkonfessionellen und überchristlichen Glaubenssinnes? In der einfachen Sprache des Katechismus sagt die katholische Lehre, daß die katholischen Glaubensvorstellungen ‚wahr' seien, die ihnen widersprechenden außerkatholischen aber ‚falsch'. Die katholischen Glaubensvorstellungen sind also in ihren Wortbildern ein, wenngleich letztlich unvollkommener, so doch wahrer Spiegel des Wahren, während die ihnen widersprechenden außerkatholischen ein schlechthin ‚falscher' sind. Dr. Feldkeller wird erwidern: diese Auf-

* Vgl. Straub, De analysi fidei, Innsbruck 1922. Ludw. Lercher faßt Straubs Ansicht in die Worte: ‚Wer Gottes höchster Weisheit und Gerechtigkeit anhängt, bejaht einschlußweise auch Gottes Wahrhaftigkeit im Falle einer Offenbarung' (Z. f. Th. 46 [1922] 430).

fassungsweise sei nur der allen Religionsformen gemeinsame ‚Dogmatismus'. Ist dem so?

Wenn wir genauer nachprüfen, was an allen sogenannten ‚Irrlehren' eigentlich nach katholischer Auffassung das ‚Irrige' sei, so finden wir ausnahmslos: es ist nicht der eigentlich positive Inhalt, sondern seine Vereinseitigung und Verabsolutierung. Die protestantische Verdienstleugnung ist ihrem einfach positiven Inhalt nach ‚eine Seite' der wahren Verdienstlehre: das ‚merita non nisi munera' (‚Verdienst als Gnade') Sankt Augustins. Ihre ‚Falschheit' besteht also nicht im Behaupten dieser einen Seite der wahren Verdienstlehre, sondern im Leugnen der andern Seite, der Seite des tridentinischen ‚ita dona Dei, ut etiam merita' (‚So Gnade, daß auch Verdienst'), also im Verabsolutieren ‚einer Seite' zur ‚alleinigen'.* Indische Religiosität, wie die tiefere Untersuchung der ‚Versenkung' und des ‚Nirwana' immer mehr herausgestellt hat, ist ihrem positiven Inhalt nach ‚eine Seite' der Offenbarung des Göttlichen und der entsprechenden religiösen Haltung des Menschen, nämlich die Unbegreiflichkeitsseite des Göttlichen, durch das es sozusagen ‚Negation' alles Geschöpflichen ist, so daß der Mensch ‚religiös' ist im völligen Absterben und Untergehen, um im absoluten ‚Nichts' Gottes inne zu werden. Ihre ‚Falschheit' besteht also wiederum nicht in der Behauptung dieser ‚negativen Theologie' und Mystik des Entsinkens, sondern in der Leugnung der ‚andern Seite' des Göttlichen und damit ‚andern Seite' religiösen Verhaltens, der positiven Spiegelung nämlich des Göttlichen im Geschöpflichen und damit des religiösen Ja zur Schöpfung, und in der Verabsolutierung der Negativseite zur ‚alleinigen'. Ähnlich ist es mit jenen Religionen, die wiederum die Spiegelung Gottes in erhabenen Geschöpfen verabsolutieren, unter Zurückstellung oder Leugnung seiner Transzendenz über alle Geschöpfe, so in den Religionen des Heroenkultes, der Verehrung von Sonne oder Himmel usw. Katholische Heiligenverehrung ist, religionsgeschichtlich gesehen, Erfüllung der Ahnung, die durch Heroenreligionen weht, katholische Liturgie mit ihrer Durchgöttlichung der Elementarkräfte Erfüllung des Traumes der Religionen der Naturkräfte, das katholische Dogma von einer leibhaften Gemeinschaft, die ein leibhafter Gott ist, „Haupt und Leib ein Christus', ist Erfüllung der Grundidee semitischer Religionen von einer Identität des Stammgottes mit dem Stamm, katholische Marienverehrung mit ihrer letzten Idee einer ‚allgemeinen Fürbittschaft' Mariens kraft ihrer Menschheitsmutterschaft in Christo Erfüllung der Verehrung des Weiblichen, Jungfräulichen oder Mütterlichen, als eines besonders innigen ‚Mediums' des Göttlichen — das alles aber unter Betonung eines absolut übergeschöpflichen, geistigen Gottes, so daß alle Einseitigkeiten einer rein ‚innergeschöpflichen' oder ‚leiblichen' und ‚dinglichen' wie einer rein ‚übergeschöpflichen' oder ‚geistigen' Religion gegeneinander abgewogen sind. Der ‚Dogmatismus' katholischer Auffassung

* Vgl. meine ‚Religionsbegründung' (Freiburg 1923), 193 ff.

bedeutet also einzig eine Ausschließung aller Vereinseitigung oder Verabsolutierung ‚einer Seite'. Aller Irrtum liegt nach katholischer Auffassung nicht in positiven Inhalten, sondern in Isolierung positiver Inhalte: ein ‚Stück' von Welt wird zu ‚der' Welt, ein ‚Stück' der Kirche zu ‚der' Kirche, eine Anschauseite Gottes zu ‚dem' Bild Gottes. Das also ist der Unterschied zwischen katholischen und außerkatholischen Glaubensvorstellungen oder Glaubensinhalten: die katholischen sind eine positive Spiegelung des unbegreiflichen Glaubenssinnes, die außerkatholischen die Verabsolutierung ‚eines' Stückes dieser Spiegelung zu ‚der' Spiegelung. Es ist also schon hierin nicht möglich, katholische und außerkatholische Glaubensvorstellungen oder Glaubensinhalte auf einen Nenner zu bringen, wie Keyserling-Feldkeller doch offenbar wollen. Der ‚wahrhaftige und echte Katholizismus' ist nicht ein solcher, zu dem der ‚historische Katholizismus' mit allen übrigen Konfessionen und Religionen in gleicher Relativität steht, sondern er entsteht, indem alle übrigen Konfessionen und Religionen sich als einseitige Verabsolutierungen von Stücken des historischen Katholizismus erkennen und darin ‚heimfinden'.

Aber bedeutet das nicht, daß eine unter vielen Menschheitsreligionen sich anmaßt, ‚der' Menschheitsausdruck zu sein? Hier ist in der Tat der Entscheidungspunkt. Was ist jener ‚Glaubenssinn', von dem allein die katholischen Glaubensvorstellungen oder Glaubensinhalte eine wahre, wenngleich inadäquate, Spiegelung sind? Ist er eine letzte Bewußtseinslage, ein Menschheitsbewußtsein, das in den einzelnen Menschbewußtseinen oder Völker- oder Rassenbewußtseinen nur seine wechselnden Tonarten hat bzw., direkt mit Worten Keyserlings, die Realität eines Menschheitsbewußtseins, ein ‚realer Menschheitskosmos, welchem alle Einzelmenschen in gegenseitiger Ergänzung angehören', so daß ‚sich der Menschheitskosmos in jeder Menschenseele spiegelt'?* Der ‚Glaubenssinn' des Katholiken ist die Realität des überweltlichen und übermenschheitlichen und übergeistigen und überpersönlichen Gottes und seine Realität, wie sie sich in unbegreiflicher Herablassung der Liebe bis in die Menschheit hinein erstreckt im Geheimnis der Menschwerdung in Christo und dem Fortleben dieser Menschwerdung im Geheimnis des ‚Haupt und Leib ein Christus' der Kirche. Also nicht der Kosmos eines Menschheitsbewußtseins, das sich in die Farben- und Tonfülle der Menschen- und Völkerbewußtseine differenziert und darum erst in ihrem Zusammenleuchten und Zusammenklingen seine Ganzheit erlebt — sondern der Kosmos Gottes, der in natürlicher und übernatürlicher Realität dem Vernunftbewußtsein und Glaubensbewußtsein der Menschheit gegenübersteht, in ihm zu liebender Erkenntnis aufzuleuchten.

Damit ist ein Doppeltes gesagt. Erstens liegt für den Katholiken der Hauptton nicht auf ‚Bewußtsein', sondern auf ‚Sein' und darum nicht auf ‚Glauben', sondern auf ‚Gnade'. Wenn Dr. Feldkeller etwas ver-

---

* Jahrbuch der Schule der Weisheit V 21.

ächtlich über ‚Mußkatholiken' oder ‚Taufscheingläubige' spricht, so ist das eine bedauerliche Verkennung einer der Grundtatsachen des Christentums. Gerade das ist die fundamentale Bedeutung der Kindertaufe, daß sie, soweit das in einem ‚gefallenen Stand' möglich ist, das Christwerden dem Geborenwerden naherückt. Christentum ist wesenhaft Wiederherstellung des Paradiesstandes, d. h. jenes Standes menschlicher Natur, in dem der Mensch als übernatürliches Kind Gottes in natürlicher Geburt geboren werden sollte. Zu diesem Zustand, in dem also das ‚Sein' wesenhaft dem ‚Bewußtsein' vorausgeht, die ‚Gnade' allem (bewußten) ‚Glauben', zu diesem Zustand ist die Kindertaufe die höchstmögliche Annäherung. Das ‚Normale' für den Katholiken ist, daß sein ‚Glaube' nur das Glaubensbewußtsein seiner in der Taufe empfangenen Gotteskindschaft sei. Wie sein natürliches Wachstum dahin geht, daß sein ‚Sein' sich zu ‚Bewußtsein' hebt, nicht ein ‚Bewußtsein' ein ‚Sein' sich erringt, so ist auch der Sinn seines übernatürlichen Wachstums, daß sein ‚Sein' (des Gotteskindes) sich zum ‚Bewußtsein' (des glaubensbewußten Gotteskindes) hebt und von da fortwächst bis zum ‚Offenbarsein' des Gotteskindes im Leben der Seligen Schau. Also so wenig wird, wie Dr. Feldkeller meint, durch das Glaubensbewußtsein aus einem ‚Milieukatholiken' ein ‚geborener Katholik', daß vielmehr umgekehrt das Glaubensbewußtsein den ‚geborenen Katholiken' der Kindertaufe voraussetzt und nur, in der Sprache des Johannesbriefes, das wachsende ‚Offenbarwerden' des Kinder-Gottes-Seins bedeutet: die ‚Gnade', die immer heller durchleuchtet bis zum Lichtmittag des Seligen Schauens.

Das Zweite aber ist: jenes ‚Sein' bedeutet nicht eine Höhung des Menschen aus eigener Kraft, eine Höhung zu einer Art Übermensch, sondern ist ein Hineingezogenwerden des aus sich unwürdigen und aller solchen Höhung unfähigen Menschen in das Realitätsgeheimnis der Herablassung Gottes zum Menschen: indem Gott Mensch wird, werden Menschen Gottes teilhaftig. Der Mensch hat sein Voll-Sein der Natur und Übernatur allein ‚in Gott' und darum ist auch sein Voll-Bewußtsein der Vernunft und des Glaubens im letzten und entscheidenden Sinn nicht ein Selbstbewußtsein, sondern ein Gottesbewußtsein, nicht ein Bewußtsein von menschlicher Erhabenheit, sondern ein Bewußtsein von göttlicher Herablassung. Mit andern Worten: für den Katholiken liegt der Hauptton nicht auf ‚Mensch', sondern auf ‚Gott'. Nicht schaut er vor sich eine ‚vergöttlichte Menschheit', sondern Gott, der sich offenbart von der Schöpfung als ‚natürlicher Offenbarung' bis zum Erlösungskosmos der Menschwerdung als ‚übernatürlicher Offenbarung'. Nicht ist ihm Gott ein Verklärungsschimmer der Menschheit, sondern die Menschheit ein Offenbarungsschimmer Gottes.

Von hier aus erhellt sich darum nun entscheidend die Frage über Glaubensvorstellungen und Glaubenssinn. Nicht darum sind die Glaubensvorstellungen des Katholiken in dem früher erörterten Sinn die ‚alleinwahren', weil sie, in einer Art höchsten Zusammenklangs, die Fülle und Einheit aller Glaubensvorstellungen aller Konfessionen und Religionen

wären, sondern weil sie allein den historisch realen Zusammenhang mit dem historisch realen Sich-herablassen Gottes haben. Sie sind nicht ‚alleinwahr' von der Menschheit her, sondern von Gott her, und erst weil sie von Gott her ‚alleinwahr' sind, darum sind sie auch bestimmt, Menschheitsgut zu sein. Mit andern Worten: das ‚Katholische' ist ‚allgemein' nicht kraft einer immanenten ‚Allgemeinmenschlichkeit', sondern kraft seines transzendenten göttlichen Ursprungs. Nicht weil es die ‚ganze Menschheit ausdrückt', ist es ‚alleinwahr'; sondern weil es vom alleinwahren Gott kommt, der der Ursprung der Menschheit ist, darum ist es Menschheitsreligion, in der alle Rassen und Völker ihr Heil wirken können. Der ‚Glaubenssinn' des Katholiken ist also nicht irgend ein ‚Menschheitskosmos', der in den Glaubensvorstellungen oder Glaubensinhalten seine periphere ‚Erscheinung' hat, sondern es ist die Realität Gottes, von der die katholischen Glaubensvorstellungen oder Glaubensinhalte eine Spiegelung in Menschenweise sind. Die Entwicklung des ‚Mindestkatholiken', von dem wir oben sprachen, zum ‚Vollkatholiken', des Katholiken, der nur zur ‚Seele' der Kirche gehört, zum Katholiken, der auch zu ihrem ‚Leib' gehört, ist also nicht eine Art immanenter Entwicklung eines Bewußtseinskeimes, etwa, in Keyserlingscher Sprache, die Entwicklung bewußtseinshintergründlichen Menschheitsbewußtseins zu mehr oder minder bewußtseinsvordergründlichem — nein, es ist die Entwicklung zu vollerem Schauen der ganzen transsubjektiven Gottesrealität. Jenes ‚Minimum' an liebendem Glauben, von dem wir eingangs sprachen, ist ein erstes dämmerndes Schauen dieser Gottesrealität, bis für den liebenden Glauben des Vollkatholiken das ganze Bergmassiv auftaucht: nicht bloß Gott im allgemeinen, sondern nun die ganze ausgebreitete Fülle des Gottes der Schöpfung und Menschwerdung (von Messiaserwartung des Alten bis zu Messiaserfüllung des Neuen Bundes). Nicht entwickelt sich ein innerer, rein immanenter Erlebniszustand immanent zu seiner Fülle, sondern der transsubjektive Gott kommt immer näher in das ‚reine Herz' und den ‚gebeugten und zerschlagenen Geist'.

Damit ist aber ein Letztes gesagt, das herb und hart klingen mag, das aber nicht fehlen darf um der ganzen Aufrichtigkeit willen. Der Weg zur Kirche, das ist die innerste, wenn auch nicht immer ausgesprochene, Überzeugung jedes Katholiken, der Weg zur Kirche führt nicht über eine Steigerung von Menschenweisheit, sondern geradezu umgekehrt über den Zusammenbruch aller Menschenweisheit zu jener ‚Torheit', von der der erste Korintherbrief schreibt: ‚was vor der Welt töricht ist, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen, und das vor der Welt Schwache hat Gott auserwählt, um das Starke zuschanden zu machen; und das vor der Welt Unangesehene und das Verachtete und das, was nichts ist, hat Gott auserwählt, um das, was etwas ist, zu nichte zu machen, damit kein Mensch sich vor ihm rühme' (I. Kor. 1; 27—28). Der Weg zur Kirche geht — das haben wir an andern Stellen zur Genüge ausgeführt* — zu

* U. a. Stimmen der Zeit CVII (1923/24) II, 171 ff.

erst (erkenntnistheoretisch) über die Demutsbeugung des Bewußtseins vor bewußtseinsunabhängiger Realität und zweitens (religionsphilosophisch) über die Demutsbeugung des Geschöpfes vor dem übergeschöpflichen Gott. In den tiefen Worten Newmans: ‚Wenn Glaube irgendwie das Wesen aller Religion ausmacht, wenn die Hauptschwierigkeit für den grübelnden Geist in der Annahme eines lebendigen Gottes liegt — dem Dunkel zum Trotz, das ihn umgibt, den Schöpfer, den Zeugen und Richter aller Menschen —: dann muß erst einmal der Geist innerlich sich gebeugt haben zum Glauben an eine Macht über ihm und muß einmal begreifen, daß nicht er selbst das Maß aller Dinge ist im Himmel und auf Erden —: und von da bietet es nur mehr geringe Schwierigkeiten, weiterzugehen. Ich will nicht sagen, es werde oder könne der Geist zu weiteren Wahrheiten vorwärtsschreiten ohne Überzeugung, ich will nicht sagen, er müsse die katholische Lehre glauben ohne Gründe, die ihn rechtfertigen — aber ich sage: Wenn einmal einer an Gott glaubt, dann ist für ihn das große Hindernis zum Offenbarungsglauben überhaupt beseitigt: der stolze, selbstgenügsame Geist.‘*

Das ist also die Entscheidung, vor die wir, in Folgerichtigkeit unseres Standpunktes, die ‚Schule der Weisheit‘ stellen müssen. Erstens: Bedeutet für sie jener ‚Glaubenssinn‘, der gegenüber allen Glaubensvorstellungen oder Glaubensinhalten das allein Absolute sein soll, die Realität des Gottes der Schöpfung und Menschwerdung? Zweitens: Bedeutet für sie ‚Glauben‘ überhaupt die demütig-liebende Unterwerfung des Geistes unter diesen Gott? Das bisherige Schrifttum der ‚Schule der Weisheit‘, einschließlich der Einleitungs- und Schlußrede Keyserlings zur vorjährigen Herbsttagung, haben, soweit man urteilen kann, auf die erste Frage nur die bereits oben mehrfach berührte Antwort eines ‚Menschheitskosmos‘, von dem nicht ganz klar ist, ob er ein Sein bedeutet oder ein in sich schwebendes Bewußtsein, und auf die zweite Frage die ebenfalls bereits berührte Antwort einer immanenten Erlebnisentfaltung. Wie ich an anderer Stelle** ausführlicher dargetan habe, bedeutet Keyserlings Auffassung in seinen ersten Schriften und im Kommentar Paul Feldkellers ‚Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Übersinnlichen‘ eine Modifikation des kantischen ‚transzendentalen Subjekts‘, indem der kantische ‚Allgemein-Mensch‘ nun zu den empirischen Einzelmenschen nicht mehr steht wie das unerreichbare Ideal zur wesenhaft idealwidrigen Praxis, sondern wie die Gesamtheit ‚Menschheit‘ zu ihren geschichtlichen Ausgestaltungen. Die letzten Reden Keyserlings, wie sie der neue fünfte Band des Jahrbuches der ‚Schule der Weisheit‘ bietet, scheinen wohl in etwa vom Standpunkt eines in sich schwebenden Bewußtseins abzurücken, aber rücken nicht ab von jenem Standpunkt der ‚Menschvergötterung‘, wie ich ihn früher nennen mußte. Denn das Sakralwort dieser letzten Reden heißt nicht ‚Gott‘, sondern ‚Menschheitskosmos‘. Da wir nun

* J. H. Newman, Christentum (Freiburg 1922) I, 38.
** Stimmen der Zeit CVII (1923/24) I, 64 f.

annehmen müssen, daß Dr. Feldkeller in seiner Frage diesen, in seinen letzten Reden ausgeführten Standpunkt Keyserlings im Auge hat, so ist die eben ausgesprochene Antwort an Keyserling naturnotwendig auch Antwort an Dr. Feldkeller. Solange können ‚Katholizismus' des Katholizismus und ‚Katholizismus' der Schule der Weisheit sich nicht decken, als nicht die erste Frage nach dem ‚Glaubenssinn' mit ‚Gott' beantwortet ist und die zweite Frage nach dem Wesen des Glaubens mit ‚liebend-demütiger Unterwerfung unter Gott'.

Heimat

Immer,
Wenn mich die rauschende Fülle
Fremder Städte verwirrt,
Seliges Heimatland,
Findet mein Herz zu Dir:
All deine Hügel
Seh ich gehoben ins Licht;
Auf deinen Rücken gelagert,
Ueber die Wälder gedehnt
Türmen die Wolken sich auf.
Sie liegen und sonnen sich,
Schauen den Pflügern zu,
Spiegeln sich tief im See —
Träumen und regen sich nicht.
Große Vögel
Streichen vor ihnen her,
Lassen im Winde sich tragen
Und schweben
Himmlischen Lichtes voll
In die endlose Stille . . .

Jakob Kneip.

Ulster und die religiöse Frage in Irland

Von Gilbert Keith Chesterton

Von jenem Traumnebel, der so viele irische Gedichte und Erzählungen einhüllt, habe ich in Irland selbst wenig gespürt. Es ist wohl etwas Wahres an dem irischen Märchenschlaf, aber ich habe ihn nicht so gefunden, wie wir ihn uns wohl vorstellen, und vor allem habe ich ihn nicht dort gefunden, wo wir ihn erwarten. Ich glaube im Gegenteil, die allerlebendigste Erinnerung, die das Land in mir zurückgelassen hat, ist die, daß es seine Augen fast unnatürlich weit aufgemacht hat, und wenn man von einer irischen Krankheit sprechen will, dann ist es seine Schlaflosigkeit. Und das ist nicht nur im wortwörtlichen Sinne zu verstehen, indem man an all die endlosen Reden und Gespräche, an die angespannte Tätigkeit der besten und arbeitsamsten Intellekte denkt, die durch die ganze Nacht bis in den anbrechenden neuen Tag hinein wach sind, sondern es hat auch der Charakter der Menschen etwas von dem krankhaften Wachsein und der Reizbarkeit von Schlaflosen angenommen. Das Leuchten ihrer Augen ist nicht nur übermenschlich, es ist zuweilen außermenschlich. Die intellektuelle Klarheit vermag der Versuchung zu intellektueller Qual nicht zu widerstehen. Wenn ich in einem einzigen Satze zusammenfassen sollte, was ich in Irland als die Quelle alles Übels gefunden habe, so würde dieser Satz reichlich einfach sein. Ich müßte sagen, daß ich am traurigsten war darüber, daß ich die Irländer viel mehr liebte als sie sich einander lieben. Aber es ist die ungeheure englische Dummheit, daß wir diesen Zustand in Irland als eine Jahrmarktsangelegenheit betrachten und nicht erkennen, daß es etwas ganz anderes ist als nur ein rohes, unverantwortliches Herumstreiten. Es ist keine Prügelei mehr mit dem Shillelah, es ist ein Kampf mit scharfen Waffen, und als ich eine Zeit lang in dem Lande war, da verstand ich ein wenig von dem schweren Druck und der Bitterkeit der Sprache, die so oft in den Gesängen von Yeats und anderen irischen Dichtern wiederkehrt. In dieser Bitterkeit ist nichts Träumerisches, und das bitterste daran ist, daß sie die logische Klarheit einer Wahrheit ist. Aber wir Engländer haben kein Recht, den Iren eine Predigt zu halten, daß einer des andern Last tragen solle, nachdem wir soviele Lasten auf ihre Schultern gehäuft haben. Doch wenn einer käme, der das Recht, ihnen eine Predigt zu halten, noch nicht verwirkt hat, wenn der heilige Patrick selber zu ihnen käme, so würde er vielleicht finden, daß sich in all den Jahrhunderten nichts geändert hat, daß Glaube, Ehre, Mut und Standhaftigkeit im Erdulden unerschüttert geblieben sind, aber er würde ihnen vielleicht, wozu ich kein Recht habe, einige Worte sagen über die Liebe.

In einem bestimmten Sinne aber sind die Iren poetischer als andere Völker, nämlich darin, daß sie der Poesie eine besondere gleichwertige gesellschaftliche Stellung einräumen. Ich habe mir oft in der Phantasie die Menschen des Goldenen Zeitalters vorgestellt, daß sie vielleicht mitten im Gespräch plötzlich anfangen in Versen zu sprechen, aber es ist Wirk-

lichkeit, daß die halbe Unterhaltung der Irländer aus Versen besteht, wobei aus der Zitierung sehr bald eine Rezitierung wird, die mit unserer theatralischen Rezitation aber nicht zu vergleichen ist, dazu ist sie zu rhythmisch. Dies ist eine meiner stärksten und angenehmsten Erinnerungen und der hauptsächlichste Grund, warum ich mich in Dublin so außerordentlich glücklich gefühlt habe. Es war ein Dichterparadies, wo man das Empfinden hat, daß man eher verstanden wird als irgendwo sonst, wenn man gerade Lust hat, über Miltons ‚Verlorenes Paradies' oder Coleridges Ballade vom ‚Alten Seemann' zu reden. Die Dichtung hat die Stellung einer gesellschaftlichen Funktion anstelle der Musik. Ein ausschließlich der Dichtung gewidmeter Abend ist in Irland etwas so natürliches wie sonstwo ein musikalischer Abend. Wie man anderswo jeden zweiten Menschen bitten kann, etwas vorzuspielen, so kann man in Irland jeden zweiten bitten, etwas vorzutragen. Ein Kritiker, und vor allem ein irischer, würde sagen, die Iren seien darum so poetisch, weil sie nicht genügend musikalisch sind. Vielleicht würde Bernard Shaw sich so ausdrücken. Indes man könnte den Satz auch umkehren und sagen, die Iren seien nicht nur musikalisch, weil sie sich mit dem bloßen Gefühl nicht begnügen. ‚Meine Vorzüge sind analytische Begriffsbestimmungen', sagt Yeats, und jeder, der einmal in dieser Atmosphäre gelebt hat, weiß, was er damit meint. Wenn sich solche Dinge der Vernunft entziehen, dann verfallen sie der Herrschaft eines Rituals und nicht der bloßen Unbeherrschtheit. Die Dichtung ist in Irland das, was der Humor in Amerika ist: eine Institution. Der Engländer ist immer nur ein Dilettant, im guten oder im üblen Sinne, er streift die Dinge nur, sie sind ihm höchstens eine vorübergehende Modeangelegenheit.

Man muß sich immer vor Augen halten, daß die altirische Kultur den Dichter als hohen Stand kannte und daß die Dichtkunst nicht mit der Mystik zusammenging, sondern viel eher mit der Mathematik. Wie die keltischen Ornamente hatten auch die keltischen Verse etwas Geometrisches in ihren Ausdrucksmitteln, und wenn sie irgendwie irrational wurden, so war dieses Irrationale nicht verursacht durch einen Überschwang der Gefühle, sondern eher durch ein Übermaß an Vernunft. Der einstige Stand der Dichter hatte für jeden Grad eigene komplizierte Versformen, und etwas von dieser Hierarchie liegt auch heute noch irgendwie in der irischen Luft, die Menschen bewegen sich in diesem Rhythmus wie zu den Schritten eines in Vergessenheit gekommenen Tanzes.

Ob wir nun die letzten Ursachen der irischen Streitsucht oder der irischen Liebe zur Dichtung betrachten, immer werden wir finden, daß beide Wege zu einer Taghelle hinführen, die gerade das Gegenteil eines Traumes ist. In beidem übt Irland strenge Kritik, sogar strenge Selbstkritik. Die Bitterkeit, die ich bei den Iren beklage, ist nicht bloß Erbitterung gegen die Engländer — diese ist natürlich und durch die Geschichte gerechtfertigt — sondern Bitterkeit der Iren gegeneinander, die bittere Tadel-

sucht eines ehrlichen irischen Patrioten. Sie lieben ihre Dichtungen, aber sie lieben nicht immer ihre Dichter, und unerschöpflich ist ihre satirische Ader, wie sie darauf zu sprechen kommen. Ich sagte vorhin, daß die Hälfte ihrer Unterhaltung aus Versen besteht, ich könnte hinzufügen, daß die andere Hälfte die Parodie dazu ist. Alle diese Dinge setzen ein ungeheures Maß von Wachheit und Wirklichkeitssinn voraus. Die große Masse des Volkes verbringt auch die Zeit in Wachen und Beten, und auch diejenigen, die nicht beten, wachen zum wenigsten. Vom Schlafe sprechen sie wie die Schlaflosen, und man kann fast sagen, daß sie vom Traum träumen. Wenn ein Traum sie ängstet, dann ist es, wie wenn er sie flieht, und ihre schönsten Gedichte sind das Suchen und nicht das Auffinden eines Traumlandes.

Doch einen Ort gibt es in Irland, wo man nur findet und nicht sucht, wo man besitzt und nicht vom Besitz träumt, wo Traum, Verlangen und Täuschung wie eine Wolke brütend über einer ganzen Stadt liegt, und diese Stadt ist Belfast. Dort warnt eine Mutter ihre Kinder, nicht an den Teich zu gehen, mit den Worten: ‚Geht nicht dorthin, da fressen euch die Päpste!' Ein Land, wo man sich nicht scheut, solche Dinge zu sagen, ist nicht ein Land von Elfen, sondern von Schreckgespenstern. Es muß ein ungeheuer stinkender Sumpf sein, der solche Eidechsen ausbrütet, und Ulster trieft von abergläubischen Vorurteilen, die so scharf in die Augen beißen wie der Rauch seiner Schornsteine. Solcher Aberglaube hat für mich immer etwas Unmenschliches, er ist Ersatz für Volksphantasie. Die Schreckgeschichten von den Päpsten sind dort das, was anderswo die Geschichten von menschenfressenden Kannibalenhäuptlingen sind. Diese Fabrikstadt hat eine Theologie an die Stelle einer Mythologie gesetzt. Und überall, wo die Menschen nur eine Theologie haben, droht die Gefahr der Herzensverhärtung. Darin unterscheidet sich der kalvinistische Ulstermann vom katholischen Irländer.

Religionsstreitigkeiten und religiöse Vorurteile sind aber noch nicht das Allerschlimmste in Ulster, vielleicht gehören sie noch zu seinen besten Seiten. Aber Ulster lebt in einer Einbildungswelt. Die Wurzel dieser Verkehrtheit ist freilich ebenfalls religiös, wie fast alles in Irland eine religiöse Wurzel hat. Aber es gibt in Ulster nicht eine natürliche Religion, sondern nur eine theoretische, verstandesmäßige Theologie. Wo die Theologie als Selbstzweck auftritt und nicht mit der Religion zusammengeht, da tritt der Buchstabe an die Stelle des Glaubens. Der Ulstermann mag ein ganz brauchbarer Mensch sein, aber er ist lange nicht so brauchbar, wie er selber glaubt. Darin liegt der Riß bei ihm. Der Protestant sagt von sich gewöhnlich: „Ich bin ein guter Protestant", ein Katholik aber sagt niemals: „Ich bin ein guter Katholik", sondern immer: „Ich bin ein schlechter Katholik".

Wenn ich sage, daß über Belfast ein dichter Einbildungsnebel lagert, so meine ich damit, daß in den Menschen dort inwendig etwas stärker ist als alles andere, was sie dort umgibt. Eine Idee im Gehirn vermag dort die Augen zu verdunkeln. Sehr ehrenwerte Belfaster Kaufleute sagten mir

allen Ernstes, daß es in ihrer Stadt keine Armut gäbe. Sie meinten nicht etwa, daß es bei ihnen weniger Armut gäbe als man ihnen gewöhnlich vorwirft, sie sagten geradezu: ‚Bei uns gibt es überhaupt keine Armut.‘ Man glaubt, das Paradies sei wieder auf die Erde gekommen oder das neue Jerusalem sei erstanden. Doch als mich die angesehensten Stadtväter durch die Straßen von Belfast führten, um mir die Vorzüge ihrer Stadt zu zeigen, da äußerte ich etwas zaghaft, daß eine Menge Leute einen seltsamen Geschmack in ihrer Kleidung an den Tag legten. Denn ich mußte annehmen, daß zerfetzte Hemden und sehr unregelmäßige Löcher in den Hosen irgendeine Art von Mode-Extravaganz sein müßten. Und es machte mir eine diebische Freude, daß gerade, als ich mit den Stadtvätern aus einem Hotel heraustrat, einige der zerlumptesten Straßenjungen auf mich zusprangen und mich um einen Penny anbettelten. Als ich aber einem von ihnen einen Penny gab, da sah ich, wie diese würdigen Kaufleute plötzlich aufgebracht wurden, wie sie alle Würde verloren und einstimmig laut schrien: ‚Das ist gegen das Gesetz, das ist verboten‘, und den Jungen fortjagten. Ich glaube nicht, daß man mich absichtlich durch ein Bild aufheitern wollte, wie ein Mob von Stadtvätern hinter einem einzelnen Kinde nachschreit. Sie wußten wohl nicht, was sie taten, und sie würden auch nicht verstanden haben, wenn ich ihnen aus jener Frühzeit des Christentums die Worte wiederholt hätte, die der Stifter des Christentums über das Kind gesagt hat.

Die Wurzel dieses Übels liegt aber nicht im Vorurteil allein, sondern in der Unwahrhaftigkeit. Der Ulstermann glaubt von sich, daß er recht handelt, ja mehr noch, daß er gut ist und groß dasteht vor seinem Gott. Aber dieses behagliche Bewußtsein kann kein anständiger Mensch erreichen, ohne seine Seele zu verbiegen. Und darin unterscheidet sich seine Denkweise von jeder anderen Irrung, daß seine Selbsttäuschung auf Selbstsucht zurückgeht. Er will das Vergnügen genießen, von sich so gut zu denken wie nur irgend möglich, und diese Ausschweifung ist weit gefährlicher als Ausschweifungen im Trinken und sonstigen gesellschaftlichen Zerstreuungen. So fest ist er eingeschlossen in der Vorstellung einer ganz unwirklichen Welt, daß er für keine andere Überlegung mehr zugänglich ist, nicht einmal für rein weltliche Nützlichkeitserwägungen. Man verlangt von einem Bürgermeister nicht, daß er ein guter Kunstkenner ist, aber man verlangt von ihm, daß er sich an kunstverständige Menschen um Rat wendet. Ein Belfaster Bürgermeister würde aber ein scheußliches Machwerk als Meisterwerk hinstellen, nur deswegen, weil es ein Bild ist, das Belfast in gutem Lichte zeigt. Ich kümmere mich sonst wenig um Ästhetik, doch in diesem Falle ist die ästhetische Frage vordringlicher als die ethische. Die Belfaster haben wenig mit dem Christentum mehr gemeinsam, und jede religiöse Äußerung bei ihnen ist ein innerer Widerspruch, aber es kommt keinem von ihnen zum Bewußtsein, daß ihre seltsamen gottesdienstlichen Verrichtungen auf die übrigen Menschen auch einen seltsamen Eindruck machen müssen. Ein großer Industrieller stellte mir mehrere seiner intelligentesten Angestellten vor, und

ich war Zeuge davon, daß diese Belfaster Selbsttäuschung auch unter dem ärmeren Teil der Bevölkerung herrscht. Als ich mit ihnen in Gegenwart ihres Brotgebers von einem einigen Irland mit einer einigen, gemeinsamen, gesetzgebenden Körperschaft sprach, da riefen sie wie im Chor: ‚Wir wollen nicht, daß Katholiken Gesetze für uns machen!' Aber keinem von ihnen kam es zum Bewußtsein, daß dieser Standpunkt sehr weit entfernt ist von Nächstenliebe oder gegenseitiger Menschenachtung, geschweige von Demut und Brüderlichkeit, daß er nur die leere Überheblichkeit eines Snobs ist. Diese Leute wissen nicht, was Demut ist, sie geben sich nicht einmal die Mühe, Demut vorzutäuschen. Sie halten sich nicht für höher als die übrigen Menschen, sondern sie halten dieses Gefühl der Überlegenheit für ein Zeichen eines höheren Menschtums.

Wir kommen nicht gänzlich an der Theologie vorbei, weil wir nicht ganz an der Theorie vorbeikommen. Denn es handelt sich darum, daß auch in der Theorie die eine religiöse Atmosphäre sich von einer andern unterscheidet. Daß diese Verschiedenheit neben der geschichtlichen auch eine religiöse Wurzel hat, ist unbezweifelbar. Das Wesen des Kalvinismus war die Gewißheit der Auserwählung. Die moderne und vergröberte Form dieser Gewißheit ist das Gefühl der Überlegenheit, der Glaube an eine festgefügte Moral-Aristokratie von Menschen, die desselben Glaubens sind wie man selbst. Dieses Überlegenheitsgefühl vertritt beim Kalvinisten die Stelle der Beichte und ist ihm ein Dogma. Ich zweifle, ob diese extremen Protestanten überhaupt an das christliche Demutideal glauben. Ich zweifle daran, daß sie es begreifen würden, selbst wenn sie daran glaubten. Man kann dies klar ersehen, wenn man diese Tugend mit anderen christlichen Tugenden vergleicht, von denen der Kalvinismus uns wenigstens eine Abwandlung bietet, die oft genug eine Umwandlung ist. Puritanismus hat ganz dieselbe Wurzel wie Reinheit, aber er ist die Parodie davon geworden. Philanthropismus hat dieselbe Wurzel wie Nächstenliebe, er ist aber die Parodie von Nächstenliebe geworden. Doch von Demut gibt es in dieser Religion für Geschäftsleute nicht einmal eine Parodie, denn Demut ist für sie überhaupt kein Ideal, sie wird nicht einmal geheuchelt. Es gibt keine Einrichtung, kein Gebot, keine Redewendung, kein Sprichwort, keine Volkserzählung, die irgendwie darauf hindeuten würde, daß man sich des geistigen Hochmuts bewußt wäre, und wie gefährlich er ist. In Belfast gibt es nur eine Geistesrichtung, welche die Selbstgerechtigkeit ganz ausgesprochen als höchste Tugend betrachtet und dieses Machtmittel der gesamten christlichen Überlieferung und der Denkweise der übrigen Bevölkerung der Insel entgegensetzt, die darin eine Verirrung sieht. Das ist letzten Endes der Wesenskern aller Kämpfe in Irland. Von dieser pharisäischen Schwäche ist auch England in weitem Maße angekränkelt, doch wie ich bereits gesagt habe, nimmt England niemals Dinge ernst genug, Irland nimmt sie allzu ernst.

Kulturhistorisch gesehen war die Religionsumwälzung des sechzehnten Jahrhunderts ein Zusammenbruch, ein Rückschlag, aber trotz dieser Tatsache

hatte sie gewisse Folgeerscheinungen, die wohl einer eingehenden Untersuchung wert sind, wobei es gleichgültig ist, ob man sie begrüßt oder bedauert. Und eine diese Folgeerscheinungen ist die, daß sie das Streben der Menschen nach großem Reichtum und nach der ihm innewohnenden Macht außerordentlich beschleunigt hat. Die Welt betrachtet heute die Macht des Besitzes als unüberwindlich, aber sie könnte sie plötzlich einmal als unerträglich empfinden. Belfast ist heute ein belagerter und fast von allen Seiten eingeschlossener Außenposten des industriellen Kapitalismus. Es ist eine veraltete moderne Stadt. Man schilt sie noch immer einen Parvenü, nachdem man schon längst festgestellt hat, daß sie überaltert ist. Selbst der Engländer hält die Führer der Ulsterbewegung für echte Radikale des neunzehnten Jahrhunderts, während sie noch immer die alten Liberalen des siebzehnten Jahrhunderts geblieben sind. Die Brüderschaft der Orangeleute ist so beschränkt wie der Cobdenklub. Nur wird diese Tatsache verdreht und beschönigt durch unser Parteisystem, hinter dem sich noch so viele andere schreiende Mißklänge verbergen.

Geistige Kräfte, die sich weiter und tiefer auswirken als politische, haben die Vorstellung längst untergraben, daß der Protestantismus in Irland in fortschrittlichem Sinne wirkt. An dem Tage, an dem Shaftsbury das erste Fabrikgesetz und Newman seine Apologie veröffentlichten, wurde den weiteren Übergriffen der Engländer mit geistigen Waffen ein Ziel gesetzt. Beide waren Tories und wahrscheinlich Unionisten; der eine hatte mit dem andern nichts gemein, der eine haßte den Papst, der andere den Befreier O'Connell. Aber nach dem Erscheinen des Fabrikgesetzes war der Industrialismus nicht mehr so selbstsicher und überlegen, und nach dem Erscheinen der Apologie verlor der Protestantismus seine selbstsichere Überlegenheit, um ferner die englische Herrschaft in Irland zu verteidigen. Nur mit der Überzeugung, daß sie ganz unbezweifelbar ernst handeln, können Menschen soviel Unrecht tun, wie die Engländer in Irland getan haben. Ich bin aber sicher, daß dieses Überlegenheitsgefühl, das die Menschen einschüchtert wie eine Nachtmahr, auch plötzlich wieder verschwinden wird wie eine Nachtmahr. Und ich habe die starke Vermutung, daß die ältere Kultur sich als die wahrere und wohltätigere ausweisen, daß die menschliche Gesellschaft die geistige Überhebung als eine Pest ansehen wird, ebenso wie man gelernt hat, die Habsucht als eine Pest anzusehen.

Es ist alte christliche Überlieferung, daß die höchste Form des Glaubens die Ungewißheit ist, die Ungewißheit über das Heil der Seele. Yeats hat einmal den mittelalterlichen Katholizismus mit dem modernen Humanitätsgedanken verglichen. Er sagte: ‚Damals dachten die Menschen an ihre eigenen Sünden, heute denken sie an nichts sonst als an die Sünden anderer.' Auch der Fortschrittsfanatiker weiß bereits, daß Überhebung stets ein vorzeitiges Ende findet. Fortschritt bedeutet, sich über sich selbst hinausarbeiten; er wird unfruchtbar, wenn man sich allzu bewußt über andere erhebt. Je weiter wir eindringen in die Geheimnisse des Wunders, welches das Wesen aller Künste

ist, desto mehr sehen wir, daß es irgendeine Abhängigkeit des eigenen Selbst geben muß von der Erhabenheit, die um uns ist und die immer da sein wird. Der Mensch fühlt sich immer dann als Geschöpf, wenn er selber schöpferisch ist. Wenn der Entwicklungsanarchist alle Bindungen und Gesetze für sich zerbrochen hat, wenn er sich hinstellen will, um ganz frei zu sprechen, so findet er, daß er nichts zu sagen hat. Der Belfaster Kaufmann wird nur selten seine Seele durch ein Gedicht erleichtern; vielleicht würde Rudyard Kipling ihm eines schreiben, das zu dem Gesicht von Belfast steht. Dort schweigt die irische Harfe und schweigend wartet man dort auf das Lied. Immer nur in seine eigene Posaune zu stoßen, ist kein Zeichen eines guten Musikers.

In der Logik wird ein weiser Mann immer den Wagen für wichtiger halten als das Pferd, den Zweck vor die Mittel setzen, wenn er das Ganze beisammen behalten will. Der Wagen ist nicht da, um dem Pferde Bewegung zu verschaffen: das Pferd ist dazu da, um den Wagen zu ziehen samt dem, was in dem Wagen ist. In unserer Zeit aber gibt es eine Richtung, welche die Politik für wichtiger hält als den Menschen, in dessen Interesse sie betrieben werden soll. Das hat dazu geführt, daß alle geistigen Gesichtspunkte aus dem ausgeschaltet sind, was man gemeinhin soziale Frage nennt. Und das hat wieder dazu geführt, daß man sich eine Angelegenheit wie die religiöse Frage in Ulster gar zu leicht macht. Auf eine religiöse Frage kann man keine unreligiöse Antwort geben. Man kann ihr nicht beikommen durch eine Einengung des christlichen Gedankens, sondern durch eine Erweiterung der christlichen Nächstenliebe. Eine Religion ist nicht bloß eine Kirche, in die man gelegentlich beten geht, sondern eine Welt, in der man beständig leben soll.

Nicht bloß der Ungebildete, sondern auch gebildete Leute in Ulster glauben heute noch steif und fest, daß die katholischen Priester Landesfeinde sind, die nur darauf warten, die Feuerbrände der Inquisition anzuzünden. Der Unionist weiter im Süden redet von den katholischen Priestern und Bauern ohne besondere Gehässigkeit, er lacht über sie und nörgelt an ihnen herum, so wie er über seinen Nachbarn lacht und an ihm herumnörgelt, aber er lebt nicht beständig in dem Glauben, daß sie ihn auffressen werden. In Ulster aber wird der abergläubische Wahn weiter genährt, nicht weil man dort mehr von den katholischen Priestern weiß, sondern weniger. Ein ähnlicher Wahn ist der Glaube, daß man im Süden von Irland mehr träumt als arbeitet. Auch das steht im Widerspruch mit der Wirklichkeit, denn überall in der Welt, wo der Bauer ein kleines Gütchen hat, muß er sehr hart arbeiten, um darauf zu leben. Die Meinung, daß der irische Bauer nur träumt anstatt zu arbeiten, hat eine sehr einfache Erklärung: der irische Bauer hat sich früher geweigert, in die Tasche eines andern zu arbeiten. Das ist der Grund, daß man ihn verleumdet. Für den freien Bauern ist die Arbeit zugleich eine Befriedigung. Ein bekannter Belfaster Geschäftsmann, der auch sonst nicht beschränkt war, versicherte mir einmal,

daß er im Süden Bauern müßig gesehen habe zu jeder Tageszeit. Derselbe Geschäftsmann zeigte mir auch den ungeheuren Seeverkehr im Hafen von Belfast mit all seinen Hebewerken. Niemand, der nur ein wenig Empfänglichkeit besitzt, kann sich dem gewaltigen Eindruck entziehen, den eine solche Regsamkeit auf den Menschen macht. Ich stand am Dock und fragte meinen Begleiter: „Haben Sie sich schon einmal nach dem Sinn von all diesem gefragt?' Er hatte noch ein wenig von der metaphysischen Ader Schottlands bewahrt und wußte, was ich meinte: ‚Ich weiß es nicht,' sagte er, ‚vielleicht sind wir alle nur kleine Tierchen, die ein Korallenriff bauen, und ich weiß auch nicht, welchen Sinn ein Korallenriff hat.' Und ich antwortete ihm: ‚Vielleicht ist es das, worüber der irische Bauer träumt und warum er seinen Priestern lauscht.' Der irische Bauer muß sein eigenes Land haben, sein eigenes Haus und seinen eigenen Gesetzesschutz, aber alle diese Dinge sind ihm nur Hilfsmittel, um mehr Muße für seine arbeitende Seele zu bekommen. Leben ist nur, was ein Mensch sich in seiner Seele erschafft, und wenn man an dessen Stelle den Wirrwarr von Politik und Wahlen setzt, so ist es dasselbe, wie wenn man statt in der Natur zu wandeln, sich zwischen gemalten Ofenschirmen und spanischen Wänden bewegt. Es gibt aber ein Spiel, das ein fortwährendes Mysterium, und dessen Held Jedermann ist.

Als ich Irland wieder verließ und die Hügel von Wicklow im Dunst hinter mir versanken, hatte ich ein Gefühl, das ich niemals in England hatte, daß nämlich Irland ein wirklich christliches Land ist, wo das Christentum mehr als ein bloßes Ideal ist, wo die christliche Religion in ihrer Fülle offenbar geworden ist. In diesem Lande wird der abschließende Beweis geliefert werden, ob ein Volk, das das Christentum in seinem ganzen Umfange ernst genommen hat, eben darum zu dauerndem Dulden verurteilt ist, oder ob es am Ende obsiegen wird. Als die lange, bergige Küste wieder aus dem Nebel heraustrat, hatte ich den Eindruck, wie wenn das Land nicht zurücksänke, sondern vorwärts dränge und die beiden Landzungen des Hafens waren wie zwei Arme, die sich nach der Welt ausbreiten. Und ich dachte daran, wie Männer von dieser Insel einmal gekommen sind, nicht mit den Brandfackeln von Eroberern und Zerstörern, sondern als Lichtbringer nach einer Finsternis. Wie eine unübersehbare Menge von Kerzen haben sie die Welt erleuchtet.

Deutsch von Joseph Grabisch.

Henry Ford / Eine sozialpolitische Betrachtung
Von Josef Aquilin Lettenbaur

I.

Eine der markantesten Erscheinungen der Gegenwart, ein vollgültiger Repräsentant unserer Zeit wie der Neuwelt, der er entstammt, viel bewundert, viel umstritten und leidenschaftlich bekämpft als Mann des Erfolges, ist Henry Ford. Seine Gegnerschaft kommt nicht allein aus dem Lager derer, die sich durch seinen Wirtschaftsgeist, sein Werk, seine Richtung gedrückt fühlen, sondern auch aus den Reihen solcher, die im Durchdringen Fordscher Methoden Gefahren sehen. Der ‚Amerikanismus' mit seiner Teilwahrheit, die das Schlagwort gemeinhin in sich trägt, versetzt Gemüter, die für Dauerwerte — immaterieller und materieller Natur — bangen, in Unruhe; schon aus dem Grunde, weil es für den Amerikaner Ford, von bestimmten ethischen und wirtschaftlichen Normen abgesehen, Dauerwerte überhaupt nicht gibt. ‚Alles ist im Fluß und alles ist einer steten Verbesserung fähig.' Ja, man spricht von einem ‚Fordismus', gegen den die alte Welt sich wappnen müsse.

Das Problem, vor dem man hier steht, vereinfacht sich aber wesentlich, wenn man davon ausgeht, daß Ford und sein Werk nur amerikanisch erfaßt werden können, womit allein schon die Unmöglichkeit einer einfachen Übertragung oder Kopierung seiner Ideen- und Schaffenskomplexe für unsere Verhältnisse angedeutet ist. Grundprinzipien, auf denen die Fordschen Arbeitsmethoden aufgebaut sind, würden den unseren diametral zuwiderlaufen. Typisierung z. B., wie sie ganz allgemein die amerikanische Produktion und ausgeprägterweise die der Fordwerke vorschreibt, da der breitere Innenmarkt der Vereinigten Staaten sie begünstigt und selbst verlangt, würde unseren Absatz ruinieren, der von dem erprobten Gesetz der Spezialisierung und verständnisvollen Anpassung an die verschieden gearteten Bedürfnisse des bedeutend kleineren Innenmarkts und vor allem des Weltmarkts beherrscht wird. Doch damit streifen wir ein Gebiet, das hier nicht weiter betreten werden soll, das Sondergebiet der Technik und Warenerzeugung, indes wir uns hier mit dem anderen Ford beschäftigen wollen, dem ‚captain of industry' als Soziologen, Sozialpolitiker und Lebensphilosophen. Denn Henry Ford gibt uns als Empiriker wie als Denker in seinem Buch, das nun auch in deutscher Übertragung vorliegt,* eine Fülle von Anregungen, mit denen man sich unter allen, auch den nichtamerikanischen Umständen auseinandersetzen soll. Ob dieses Buch nun Wort für Wort aus seiner Feder stammt, ist dabei gleichgültig. Es schildert, wie der Titel sagt, sein Werk und sein Leben und die Ideen, die Werk und Leben in ihm gereift haben. Ford ist es, der das Buch gelebt hat.

---

* Henry Ford, Mein Leben und Werk. Paul List, Verlag, Leipzig.

II.

Der Werdegang des Gründers und Regenten des größten Industriekonzerns, der Ford-Automobil-Gesellschaft in Detroit, und ‚reichsten Mannes der Welt‘ ist im allgemeinen bekannt. Bekannt ist dessen in die größte Wirklichkeit umgesetzter Geschäftsgedanke, ein Einheitsauto für jedermann zu schaffen, ein Beförderungsmittel, das sich jedermann leisten kann, der nur im Durchschnittswohlstand lebt. Weniger bekannt ist wohl, daß es die Komplementäridee und das Streben Fords war, diesen Durchschnittswohlstand auch in den ökonomischen Verhältnissen des Landes verwirklicht zu sehen. Die beiden Gedanken gehören zueinander wie der Schienenweg zur Lokomotive und die Lokomotive zum Schienenweg. Der Technikerproduzent ist also ohne den Soziologen nicht zu denken.

Henry Ford (geboren am 30. Juli 1863 auf einer Farm im Staate Michigan) mag in seiner Jugend als ein ‚schemer‘ gegolten haben, womit die Amerikaner ein Mittelding zwischen Träumer und Projektmacher bezeichnen, zumeist mit geringschätzigem Unterton. Er hat aber im Verlauf seines Lebens, gleich wie der Romanschriftsteller Disraeli sein ‚scheme‘ (Plan) der politischen Macht, seinen Traum von wirtschaftlicher Macht rund und restlos verwirklicht. Nur ist bei Ford, dem Konstrukteur, Produzenten und Sozialethiker, der Machtgedanke sekundärer Natur. Macht war ihm nicht Selbstzweck, sondern Notwendigkeit und Mittel zur Realisierung seiner Ideen. Sein ‚Leitgedanke‘ (Kapitel I) sagt alles hierüber.

Im Anfang seiner Ideenwelt steht der Glaube an die Erlösung durch die Arbeit. Spricht er hierüber, so klingen seine Worte im Ton jener Erklärung der Neuweltbegründer vom 4. Juli 1776: ‚We hold these truths to be self evident‘, wir nehmen als feststehende Wahrheiten an usw.

Seine Worte sind axiomatisch wie seine Überzeugungen. Arbeit ist ihm Naturgesetz, Lebenswert und Beglückung — nicht das Endergebnis einer Reflexion im primitiven Bewußtsein des Menschen, einer Abwägung des kleineren Übels, sich entweder anstrengen oder darben zu müssen. Arbeit ist das wirtschaftliche Grundprinzip, ist Moral und Vernunft, wenn gesetzmäßig erfaßt und eingeteilt, Unmoral und Unsinn aber, wenn in das Prokrustesbett radikaler Menschheitsbeglückung gepreßt.

Der ‚Reformator‘ als Weltverbesserer ist ihm eine fragwürdige Größe. Der Radikale und der Reaktionär berühren sich. ‚Der Radikale besitzt keinerlei Erfahrung und will sie auch nicht besitzen. Der andere besitzt zwar reichliche Erfahrung, macht von ihr jedoch keinen Gebrauch. Damit meine ich den Reaktionär, der einigermaßen überrascht sein dürfte, mit dem Bolschewisten in einen Topf geworfen zu werden.‘ ‚Der Grund, weshalb der Bolschewismus nicht funktionierte und nicht funktionieren kann, ist kein wirtschaftlicher.‘ ‚Der Bolschewismus scheiterte(?), weil er sowohl unmoralisch wie unnatürlich ist.‘

Arbeit ist Fluß, nicht Ruhe. Stillstand und Muße ist gegen das Gesetz. ‚Das Leben, wie ich es auffasse, ist kein Aufenthalt, sondern eine

Reise.' ,Alles befindet sich im Fluß und war von vornherein dazu bestimmt. Das Leben fließt. Wir wohnen vielleicht ständig in der gleichen Straße und im gleichen Haus, aber der Mann, der dort wohnt, ist jeden Tag ein anderer.'

Neigungen und Begabungen sind bei den Menschen nicht gleich. Es gibt keine Nivellierung des Könnens; ein solcher Glaube wäre ein Mißverstehen der demokratischen Weltanschauung, die Ford in jeder Faser seines Wesens offenbart, auch wenn er Kritik an demokratischem Beiwerk übt. Das letzte Geheimnis ist die richtige Ökonomie der Kräfte — ein Kernpunkt der demokratischen Idee, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe —, welche ergründet und praktisch macht, wie ein jeder an den ihm nach Fähigkeit, Willen und Neigung zukommenden Platz zu stehen kommt. Wie man diesem Ideal näherkomme, haben Ford die Erfahrungen in der Welt seines Unternehmens gelehrt, das nicht nur Maschinen, sondern auch Menschenschicksale schmiedet und lenkt. Man muß es in dem Buche selbst lesen, wie dieser Industrielle als Soziologe dies Problem auffaßt und seine praktischen Folgerungen aus den Tatsachen zieht, die ihm sein reiches Wirken und Schaffen und sein analytischer Geist offenbaren. Dieser Mann hat die Gesetze, wie er sie formuliert, der Praxis entnommen und aus ihnen, wiederum in angestammter typisch angelsächsischer Denkmethode, die Praxis konstruiert und ausgebaut. Leitstern im Dasein ist ihm der Fortschrittsgedanke.

Wenn man Großbetriebe von Weltruf, wie die Pullman-Waggon-Fabrik bei Chicago oder die Cash-Register-(Zahlkassen-)Werke in Dayton, Ohio, gesehen hat, steht man nur zu sehr unter dem Eindruck des regelrechten Musterbetriebs in bezug auf Produktionstechnik und soziale Fürsorge. Zweifellos kennt Ford diese Werke ebenfalls, aber ebenso sicher sind deren Einrichtungen von seinem auf stete Vervollkommnung dringenden Geist schon wieder überholt und in ein neues System gebracht worden; denn für ihn gibt es keinen Stillstand, sondern nur den Leitsatz: ,Alles läßt sich noch besser machen, als es bisher gemacht worden ist' — also auch keinen ,Musterbetrieb' mehr. Darin liegt echter Amerikanergeist, wie denn überhaupt Ford wahrlich kein landläufiger, aber dennoch ein typischer Vertreter seines Volkes ist. In ihm vereinigt sich der Pragmatismus des unkomplizierten amerikanischen Denkens mit der Schlagkraft des ,common sense' (der eine große Dosis Gerechtigkeitssinn in sich schließt), der optimistische Grundton der Lebensauffassung mit der sittlichen Forderung und dem ,Good will' — ,guter Wille gehört zu den wenigen wirklich wichtigen Dingen des Lebens' —, Wagemut mit dem Glauben an das Gelingen, wenn man nur ernsthaft zugreift, aber doch auch mit dem Glauben an ein Vorwärtsschreiten des Menschengeschlechts auf statistisch zu berechnenden ,mechanistischen' Unterlagen. (Daher seine Verteidigung des Taylor-Systems in vernünftiger Handhabung.) Es ist echt amerikanisch, nicht in den Wolken zu kutschieren, sondern auf der Erde.

III.

Wie ein Leitmotiv ziehen sich durch das Werk von Ford die beiden Gedanken: nicht in der planmäßigen Verteilung der vorhandenen Mengen liege das wirtschaftliche Heil, sondern in der planmäßig gesteigerten Erzeugung der Güter, und zweitens: der Arbeiter habe ein Anrecht auf den vollen Ertrag seiner Arbeitsleistung.

Wir kennen dieses Recht auf den vollen Arbeitswert als ein Hauptpostulat der sozialistischen Lehre. Wir wissen aber auch, wie unsagbar schwer sich diese ideale Forderung in die Wirklichkeit umsetzen läßt, wenn man beispielsweise an Dienstleistungen denkt, die sich (wie die eines Bahnwärters u. dgl.) nach ihrer Relation zum Gesamtertrag für das Unternehmen kaum abschätzen lassen. Ford hat aber naheliegend wohl nur die Arbeitskräfte einer Fabrik im Auge, wo jeder praktische Dienst annähernd gerecht gewertet werden kann oder sollte. Wir kennen endlich die Tragik der ‚idealen Forderung', die nur zu häufig am Widerstand der Mächte der banalen Routine zuschanden wird, und werden vielleicht leise an Töne aus Amerika gemahnt, die uns aus neuester deutscher Schicksalszeit noch unheimlich vertraut im Gehör liegen. Gleichwohl wäre es unrecht, Ideen, hinter denen ein ernstliches Wollen und ein vielversprechender Ansatz zur Tatverwirklichung stehen, ungewürdigt zu lassen oder dem Idealismus schlechtweg, wie er beim Amerikaner, unbeirrt durch Fehlschläge, immer wieder durchbricht, den Glauben zu versagen. Auch Wilson hat dafür, daß die ‚ideale Forderung' seiner vierzehn Punkte sich tatsächlich in das Gegenteil verkehrte, vom amerikanischen Volk zum Ende seine Quittung erhalten.

Die Lohnfrage zergliedert sich bei Ford in die beiden Billigkeitsmomente auf gleicher Wage: Wert der Leistung für das Unternehmen und Verwendung des Arbeiters mit entsprechender Entlohnung nach seiner gegebenen Veranlagung und Brauchbarkeit. Dem letzteren Moment hat Ford sein eingehendes, vom menschenmöglichen Ausgleichsbestreben geleitetes Studium zugewendet.

Der Gegenstand, das Lohnproblem selbst, ist heute zu einer besonderen Bedeutung gelangt, die in ihrem Zusammenhang mit den Weltvorgängen kaum noch genügend gewürdigt wird. Die Lohnfrage ist ein Pivot geworden, um den sich Weltwirtschaft und damit (natürlich innerhalb der Grenzen, in denen diese die große Politik beeinflußt) selbst Weltpolitik dreht. Die wissenschaftlichen Theorien, auf die sie gestützt wird, sind mannigfaltig wie die Lohnkämpfe, die aus der Anwendung des einen oder anderen Systems entstanden sind. Aber dennoch ging ein gemeinsamer Grundzug durch die Varianten dieser Lohntheorien. Von der physiokratischen Schule (Quesnay) bis zur Schule der Klassiker findet sich die Lehre in abstrakt individualistischer Grundeinstellung beherrscht von der Ausschaltung des ethischen Gedankens, indem der Entgelt der Arbeitsleistung auf den Ersatz der verausgabten Arbeitskraft eingeschränkt wird, bis Marx mit seinem kommunistischen Manifest, mit seiner Lehre vom ‚Mehrwert' und anderen Theorien die letzten

Konsequenzen zog und mit der Parole vom Klassenkampf den Antagonismus zwischen der nackten Lebensunterhaltsbeschaffung und der Bereicherung durch die Unternehmer (‚Exploitation des Arbeiters‘) in das Volk trug. Die Spaltung in eine bürgerliche und proletarische Welt war damit vollzogen.

Die Auffassung, wie Ford sie über das Verhältnis von Unternehmertum und Arbeit, Kapitalanhäufung und Werklohn theoretisch und praktisch vertritt, scheint geeignet zu sein, das aufreizende Gebilde vom Mehrwert zum Falle zu bringen. ‚Die Mehrzahl der Bevölkerung lebt von Löhnen.‘ (Auch das Gehalt des Beamten als Arbeitseinkommen im Dienste einer öffentlichen Korporation fällt ökonomisch betrachtet unter diese Rubrik.) ‚Ihr Lebens- und Lohnstandard ist maßgebend für den Wohlstand des Landes.‘

Ford sieht in dem Arbeiter nicht das menschliche Werkzeug, dessen der Unternehmer bedarf, sondern den Teilhaber an der Produktion. ‚Es ist nicht Sitte, den Angestellten als einen Partner zu bezeichnen, und dennoch ist er nichts anderes.‘ ‚Kompletter Unsinn ist es, wenn Kapital und Arbeit sich als getrennte Parteien betrachten — sie sind Gesellschafter.‘ ‚Jeder Arbeiter war Partner an dem Werk . . . jedem Teilhaber muß ein anständiger Lebensunterhalt gewährt werden — gleichgültig, welche Rolle er spielt.‘ Nur in diesem Gedanken gedeihe die Organisation. Die Folgerung aus dieser Einstellung heißt: ‚Es müßte der Ehrgeiz eines jeden Arbeitgebers sein, höhere Löhne zu zahlen als seine sämtlichen Konkurrenten, und das Streben des Arbeitnehmers, diesen Ehrgeiz praktisch zu ermöglichen.‘ ‚Die Lohngrenze schreibt das Unternehmen vor.‘ Klar sind hiermit Zusammenhänge und Postulate aus dieser Interessengemeinschaft dargelegt. Man wird vielleicht sagen: das sind wieder diese idealen Forderungen; aber Ford macht in seinem Buche anschaulich, wie er tatsächlich, mit eiserner Beharrlichkeit, in Krisenzeiten selbst mit Opfern, unter Anfeindung von allen Seiten, und immer geleitet von der ‚Rücksicht auf das menschliche Element in unserm Geschäftsleben‘, dieses Ziel verfolgt und diese Gedanken verwirklicht hat.

Auf die Frage, wieviel der Entgelt der Arbeit von Rechts wegen betragen dürfe, erwidert er: ‚Die Antwort: den Lebensunterhalt, will gar nichts besagen.‘ Man kann, im Zusammenhang mit Fords sonstigen Ausführungen über die Ungleichheit der menschlichen Begabung und deren Angleichung an eine bestimmte Lebensstellung, die Antwort wohl dahin summieren: nicht nur was zum Existenzminimum, sondern zum menschenwürdigen Dasein erforderlich ist, zu Heim, Familie, Erziehung — Zufriedenheit und Sicherheit für die Zukunft. (‚Auch auf Luxus hat, meiner Meinung nach, jeder bis zu einem gewissen Grade ein Anrecht.‘) Denn das ‚Individuum Arbeiter ist zugleich Staatsbürger, der seinen Teil zum Gedeihen der Nation beiträgt‘. Der Wohlstand wird auf den allgemeinen Umsatz zurückwirken: ‚Hohe Löhne aller Orte sind gleichbedeutend mit allgemeinem Wohlstand, vorausgesetzt natürlich, daß solche Löhne eine Folge erhöhter Produktion sind.‘ Aber: ‚Eine Erhöhung der Löhne unter Herabsetzung der

Produktionsmenge wäre der Anfang zu einem Rückgang des Wirtschaftslebens.‘

Nach bisheriger Doktrin ist Gewinnbeteiligung eine eigentümliche Form der Lohnerhöhung, von der jedoch zugegeben wird, daß ‚diese Anwendung der Lohnform für ausführende Arbeit in geringem Maße üblich ist‘ (Philippowitch, Grundriß I, 1920). Bei Ford wird sie zum Anrecht aus der Teilhaberschaft, das, wie er in einem besonderen Falle nachweist, auch in der Zeit der schwersten Geschäftskrisis als Ehrenpflicht gegen den Arbeiter honoriert worden ist. (Kapitel XII.) Und mit seiner Auffassung und seiner Lehre von der Fruchtbarkeit der Arbeit als wichtigem Bestimmungsgrund für die Lohnhöhe steht Ford faktisch inmitten der neuen Schule, die bestrebt ist, die ehrwürdig gewordenen Formeln der klassischen Wirtschaftsschule mit neuem Geiste zu erfüllen.

Er stützt mit dem Gewicht seiner Taten und seiner Erfolge die Wandelung der (auf Ricardo zurückgehenden) ‚Lohnfondstheorie‘ — daß nämlich die Höhe des Lohnes durch die Menge des Kapitals auf der einen und die Zahl der Arbeiter auf der anderen Seite bestimmt werde — in die Neuformulierung: daß die Löhne von dem Einkommen der Konsumenten abhängig seien und hiernach die Produktivität der Arbeit entscheidend sein solle. Mit der Einführung dieses neuen Gesichtspunktes in die allgemeine Perspektive scheint die Entwicklung der Marktpreis-Lohntheorie aus der Schule der Klassiker überwunden. Der praktische Versuch verifiziert anscheinend die neuere Theorie: Der Arbeitslohn soll keine feststehende und einheitliche Größe für die Gesamtheit der Arbeiter mehr sein, vielmehr wird er differenziert je nach dem Wertgrad; der Lebensunterhalt kann und soll im organischen Zusammenleben der Arbeiterpartner mit der Gesellschaft gehoben werden; unablässige Vervollkommnungen in der Produktionsmethode sollen mit der Verbesserung der Lebenshaltung des Arbeiterstandes Hand in Hand gehen; die Ergiebigkeit der Arbeit unter Anwendung eines Systems, das jede Verschwendung in den Herstellungskosten ausschaltet, wird sich aber fühlbarmachen und auf die Höhe des Lohnfonds, der den Arbeiter speist, zurückwirken.

Mit dieser Reformgestaltung tritt Ford dem Streben nach der baren Umkehr der Schichten mit vertauschten Rollen, Expropriation der Expropriateure, entgegen und bahnt in der Arbeiterwelt dem Gedanken den Weg, daß ein jeder sich in die Ordnung einfügen müsse, die ihm nach seinen Leistungen zugewiesen ist. Er belebt aber zugleich mit der Betonung des Werts einer jeden wenn auch noch so einförmigen Arbeit, die etwas Vorübergehendes sei für den, der Besseres leisten kann, die Stumpfheit des Arbeiterdaseins und nimmt mit dem Ausblick auf das Vorwärtskommen, zumal für die Nachkommenschaft, dem Arbeiter den Fluch des Ausgebeutetseins und der Öde, die von Generation zu Generation sein Los bedrückt, von seiner Seele.

Wird diese Wurzelrodung mit dem Spatenstich der praktischen Handlung — gegen die ‚Verelendungstheorie‘, die ‚Zusammenbruchstheorie‘ und

andere dergleichen aus dem Marxschen Lehrgebäude — nicht wirksamer sein als deren wissenschaftliche (oder gar pseudowissenschaftliche) Bekämpfung, die, wenn auch für die Geklärten noch so überzeugend, bei der großen Menge, den Undisponierten, ins Leere sticht? Und ist es nicht seltsam, daß ein Amerikaner, der selbst in hohem Grade mechanistischer Auffassung zugetan ist (Zeitmessungen, Normalisierung, Maschine als Wohltäter, Taylorsystem usw.), dazu berufen sein soll, eine Konstruktion mechanistisch-individualistischer Qualität, an der bisher in der ganzen Linie Ricardo-Rodbertus-Marx festgehalten worden ist, mit seiner Empirie ins Wanken zu bringen? Das Geheimnis eines solchen Umschwungs läge aber zum Ende in der Wiedereinfügung des ethischen Elementes in die (nach dem Vorbild Macchiavellis in der Politik) entgötterte Wirtschaftslehre, hier durch einen Mann, der sich in seiner Seele verantwortlich fühlt und in seinem klaren Kopf zugleich den Nutzen sieht, den Unternehmen wie Arbeit und zuletzt das Gemeinwohl aus dieser Verbindung zieht. Das philanthropisch-kluge Amerikanertum und der altruistische Geist des Mittelalters haben wieder Fühlung miteinander genommen.

Freilich — es muß sich mancherlei geändert haben und wird sich noch vieles ändern müssen, wenn Fords Verkündigung selbst in seinem von der Klassenverhetzung kaum berührten Lande allgemein Gestalt annehmen soll, seit den Zeiten, da Kolb seine aufsehenerregende Schrift ‚Als Arbeiter in Amerika' veröffentlicht und in ihr die seelischen und leiblichen Nöte des dortigen Arbeiterstandes geschildert hat.*

IV.

Dem Problem der Beseitigung des Elends und der Armut wird von Ford mit dem charakteristischen Siegerglauben des Amerikaners an die Überwindbarkeit aller Schwierigkeiten zu Leib gegangen. ‚Die Armut entspringt einer Reihe von Quellen, von denen die wichtigsten kontrollierbar sind' (Kap. XIII. Warum arm sein?) Ihre vornehmlichste Ursache ist die mangelnde Harmonie, aber nicht durch die Ordnung der Natur hervorgerufen, sondern durch menschliche Unvollkommenheit, vor allem durch die fehlerhafte Gestaltung von Produktion und Verteilung. Der Begriff Armut wird von ihm verstanden als ‚Mangel an hinreichender Nahrung, Unterkunft und Kleidung für das Individuum wie für die Familie'. Diese Art von Elend kann in der Welt beseitigt werden.

Malthus freilich hielt die Armut für unabänderlich, da die Bevölkerung sich in einem höheren Verhältnis vermehre als die Unterhaltsmittel, deren sie

* Der Regierungsrat auf Urlaub Alfred Kolb (dem ich nach seinem heroischen Experiment um die Jahrhundertwende in Chicago persönlich begegnet bin) hat viele Monate als Fabrikarbeiter gelebt, nachdem er vorher alle Brücken zu seinen sonstigen Ressourcen abgebrochen hatte, bis er erkrankte. Er hat nur von dem gelebt, was er im Tag- oder Wochenlohn verdiente; daher sein am eigenen Leib erfahrenes Wissen um diese Dinge.

zu ihrer Existenz bedarf. Der Bodenertrag sei nicht ausreichend, die dauernd zunehmende Menschheit mit dem entsprechenden Lebensunterhalt zu versorgen; es bestehe bei der Bevölkerung die Neigung, in geometrischem Verhältnis zu wachsen, während die Zunahme der Bodenerträge nur in arithmetischem Verhältnisse vor sich gehe. Der Überschuß des Wachstums der Menschen über den Vorrat an Existenzmitteln werde durch Hemmnisse (checks) reguliert, teils repressiver Natur (Elend, Kriege, Seuchen usw.), teils präventiver Art (Einschränkung der Eheschließungen, der Kindererzeugung). — ‚Wer in einer bereits in Besitz genommenen Welt geboren wird, hat, wenn er die Mittel zu seiner Existenz weder durch seine Angehörigen noch durch Arbeit finden kann, durchaus kein Recht auf Ernährung; tatsächlich ist er überflüssig auf der Welt. An der großen Tafel der Natur ist kein Gedeck für ihn aufgelegt‘ (Malthus, Essay on the principles of population, 1798).

Gegen dieses Weltbild sträubt sich gemeinhin die Auffassung des Amerikaners. Es ist kein Zufall, daß unter den Bekämpfern der malthusianischen Lehre ein Amerikaner, Henry Charles Carey, an hervorragender Stelle steht. Amerika war von jeher eine Zufluchtsstätte derer, die anderswo darbten; eine gabenreiche Mutter, die alle ihre Kinder gedeihen läßt, wenn sie nur einigermaßen darnach geartet sind; denn das ist nun einmal der Lauf der Welt, daß dürres Holz abstirbt und gesunde Triebe sprossen. Amerika ist für sich selbst eine (nach Emersons Denkweise geoffenbarte) ‚object lesson‘, eine lebende Lehre am Objekt gegen den Malthusianischen Weltbegriff, wie er in die Auffassungen der Menschen übergegangen ist. (Übrigens wäre Malthus vielleicht ebensowenig ‚Malthusianer‘, wie Marx seiner Zeit bemerkte: moi, je ne suis pas marxiste.) Wie das Tier, höher organisiert als die Pflanze, sich seine Nahrung suchen muß, muß erst recht der Mensch mit der Anspannung seines Intellekts den Weg zur Erhaltung seiner Existenz finden und er wird ihn finden, denn die Erde ist groß genug. Es ist ein Gedeck aufgelegt für jeden an der großen Tafel der Natur! Wird an einem Teil der Erde die Decke zu kurz, so läßt ein anderer Teil sie wieder strecken. Das Suchen erfolgt aber beim Menschen nicht nur mit den natürlichen Sinnen, sondern mit Hilfen, die der Geist ihm verschafft, und diese Hilfen erschließen immer neue Quellen.

So dürfte sich im allgemeinen die Antwort aus dem amerikanischen Ideenkreis zum Malthusianischen Problem darstellen. Es sind Deduktionen, die keine Disharmonie in das Bild der Weltordnung tragen, was Carey dadurch zum Ausdruck bringt, daß er seinen induktiven Argumenten im Streit wider Malthus Keplers Wort: ‚Die Welt ist ein harmonisches Ganzes‘ als Motto vorausgestellt hat. Auf dieser Überzeugung vom sinnvollen Haushaltsplan der Natur fußt auch Ford, der sich zu den Sätzen bekennt: ‚Die Erde produziert oder ist im Stande genug zu produzieren, um jedem einen anständigen Lebensunterhalt zu gewähren, nicht nur was Nahrung, sondern auch was alle übrigen Lebensnotwendigkeiten betrifft. Es ist mög-

lich, Arbeitskräfte, Produktion, Verteilung und Löhne so zu organisieren, daß alle Beteiligten ihren durch ein exaktes Verfahren bestimmten gerechten Anteil erhalten. Unbeschadet der Schwächen unserer menschlichen Natur ist es möglich, unser Wirtschaftssystem so einzurichten, daß der Egoismus (Eigennutz als volkswirtschaftliche Triebkraft), wenn auch nicht aus der Welt geschafft, doch der Mittel beraubt wird, Ungerechtigkeiten auf dem Gebiet des Wirtschaftslebens entstehen zu lassen.' Malthus hat demnach für Ford keine Schrecken. Denn er glaubt an das einzige Rezept gegen dessen Lehre, nämlich an die Macht des Menschen über die Natur mit dem Willen, die Widerstände zu überwinden, gleichviel, ob sie aus dem Bereich naturgesetzlicher oder sozialer Ordnung kommen. Dann ist Armut keine naturnotwendige Unabänderlichkeit mehr in dieser Welt, sondern eine Tatsache, die eingedämmt wird auf den Kreis derer, die von ihren natürlichen Fähigkeiten nicht den richtigen Gebrauch machen.

V.

‚Es ist ein Werk ausgleichender Gerechtigkeit, daß das Unternehmen, das nicht wahre Dienste leistet, auf die Dauer nicht gedeiht.'

In diesem Satz kristallisiert sich vielleicht Fords letzte Überzeugung von der Notwendigkeit der ethischen Grundlagen im Geschäftsleben. Wer will, mag in diesen Worten einen Zweckgedanken sehen; wer aber die Amerikaner auch von der anderen Seite kennt und namentlich dem Gesamtbild des Soziologen Ford Gerechtigkeit widerfahren läßt, wird solchen Gedanken ferner stehen.

Oberste Forderung im Geschäft ist die Dienstleistung, nicht der Gewinn. Die Verpflichtung des Fabrikanten endet nicht mit der Lieferung, sondern ‚seine Beziehungen zur Kundschaft haben mit dem Verkauf erst begonnen'. Der Lieferant haftet für Güte und Zweckdienlichkeit der Ware. Das Prinzip der Dienstleistung erstreckt sich auf die dauernde Benutzbarkeit; daher die Fürsorge der Fordwerke für die Reparatur, gleichgültig an welchem Orte des Gebrauchs diese notwendig wird (Nichtbeachten dieses Gedankens hat manchem guten deutschen Fabrikat im Ausland den Weg versperrt). ‚Produzieren heißt nicht billig einkaufen und teuer verkaufen.' Angemessener Preis und großer Konsumentenkreis sind die wahren Fundamente der Dauerprosperität. Hasardieren und spekulieren erschweren und gefährden nur den Fortgang des Geschäftes. Alles entscheidet zum Ende der Konsum. Das Geld, das das Unternehmen benötigt, muß vom Verdienen kommen, nicht vom Borgen: ‚das Kapital muß aus der Fabrik, nicht aus den Banken fließen'.

Konkurrenzkämpfe sind ‚kriminell', denn ‚man drückt dadurch aus Gewinnsucht die Lebensverhältnisse seiner Mitmenschen und sucht die Herrschaft der Gewalt an die Stelle der Intelligenz zu setzen'. Übrigens sind sie unrentabel, weil durch sie zu viel Kraft vergeudet wird. ‚Ein destruktiver Wettbewerb gereicht niemandem zum Vorteil.' Der größte Trugschluß und

eine Sünde gegen das Gemeinwohl ist das müßige Beharren eines Verkäufers auf den Preisen. Ihm selbst entgeht dadurch der Gewinn und dem Publikum (zumal bei notwendigen Artikeln, wie Eisenteile für Bauten usw.) die Möglichkeit, seinen Wohlstand zu mehren. Nicht eindringlich genug kann Ford vor dieser kurzsichtigen, von kleinmütiger Habgier eingegebenen Praxis warnen — wie wir sie namentlich in der Zeit des Währungsverfalls in Deutschland bis zum Ekel wahrnehmen konnten.

Es stecke in jedem Menschen etwas Gutes — man müsse ihm nur Gelegenheit zur Entfaltung geben. ‚Man gebe einem Menschen Freiheit der Entwicklung und das Bewußtsein des Dienens und er wird seine ganze Kraft und sein ganzes Können in das Ganze werfen und selbst auf die geringfügigste Arbeit verwenden.‘ Der Imperativ des Wortes Friedrich des Großen: ‚Soignez les détails, ils ne sont pas sans gloire‘ bindet in der Welt Henry Fords den Leiter mit dem einfachen Werkmann — der virtuell auch einmal Leiter werden kann.

Der Geschäftskörper als Organismus wird nur gedeihen, wenn er von gesunden Kräften bedient wird. Anständiges Auskommen der Arbeiter und vermehrte Kaufkraft des Konsumenten stehen zu einander in Wechselwirkung. ‚Löhne reduzieren ist schlechte Finanzpolitik, da zugleich auch die Kaufkraft reduziert wird . . . Es ist etwas Heiliges um den Lohn — er steht für Häuslichkeit, Familie und Wohlstand . . . Wir wollen helfen, Existenzen und Häuser aufzubauen. Dazu ist es nötig, daß der größere Teil des Gewinns wieder in ein produktives Unternehmen zurückfließt.‘

Eine reelle Natur, bei der das Wort durch die Handlung gedeckt wird, hat der große Organisator und Philantrop (welches Epitheton er aber bei seiner Einstellung zur berufsmäßigen Wohltätigkeit ablehnen würde) George Washingtons (jedem Amerikaner zum mindesten theoretisch geläufigen) Wahlspruch: honesty is the best policy zur ‚Maxime seines Willens‘ gemacht. Das Rechttun und das Guttun hat er als oberstes ethisches Leitmotiv mit dem physischen Gesetz möglichster Eliminierung aller überflüssigen Beschwerung in Harmonie gesetzt. Gewicht erleichtern, in allem und jedem, im Kraftfahrzeug, im Unternehmen, im Druck auf die Psyche, damit die Kraft sich erhöhe! ‚Wir verwechselten bisher Kraft mit Gewicht . . . Kraft hat mit Gewicht nichts zu tun. Die Mentalität eines Mannes, der etwas in der Welt leistet, ist im Gegenteil beweglich und stark.‘ Alle Überbelastung, alle Leerarbeit und Verschwendung muß ausgeschieden werden, in der Maschine, im Betrieb, im Gehirn. Wer diesen Gedanken festhält, dem wird er Wegweiser über den rauhen Pfad des Lebens zum Erfolg.

Ausschaltung der Erdenschwere ist ein Wunsch, der sich nur in der Welt des Traumes verwirklicht; Erleichterung der Schwere aber ein Ziel, das physikalisch und psychisch erreicht werden kann mit der Entlastung und Vereinfachung aller Dinge, wenn ein konsequent hierauf gerichtetes Denken sie anstrebt.

Diesem Gedanken war Henry Fords Leben geweiht.

Ernst Barlach / Mann im Mantel

Mit Genehmigung von P. Cassirer, Berlin



Relig
Von

inen
ure
jche
Entschied
den des
ngsfak
undlag
an der
Dezember
erschein
den
den i
Dinge
das
Europ
nach
zu gehe.
Der
Bedeutung
Gem
gem
eigene
Islam

Religion und Staat in der Türkei
Von Erich Pritsch

Einen wesentlichen, wenn nicht den wesentlichsten Unterschied zwischen europäischem und orientalischem Denken bildet die grundsätzlich verschiedene Auffassung vom Wesen der religiösen Gemeinschaft, eine Verschiedenheit, die bei der beherrschenden Stellung der Religion im Geistesleben des Orients sich nicht nur auf religiösem Gebiete, sondern in der Ausgestaltung des gesamten Kultursystems auswirkt und hierdurch eine Grundlage abgibt für die Andersartigkeit der islamisch-orientalischen gegenüber der christlich-europäischen Geistesverfassung. So stellt diese Verschiedenheit auch das Kernproblem dar in dem vor unseren Augen sich vollziehenden weltgeschichtlichen Prozesse der kulturellen Auseinandersetzung zwischen Morgen- und Abendland, im Ringen des Ostens um den Ausgleich zwischen seiner und der westlichen Kultur, das durch die Einbeziehung des Orients in die europäische Staatengemeinschaft hervorgerufen wurde. Gerade die jüngste Gegenwart hat die zentrale Bedeutung dieses Problems für die Neugestaltung des Orients mit Beziehung auf die neue Türkei gezeigt, die mit ihrer religionspolitischen Gesetzgebung vom 3. März 1924 eine radikale Lösung des gewaltigen Fragenkomplexes versucht hat. Für den europäischen Betrachter, der die islamische Auffassung der religiösen Gemeinschaft nicht kennt und vom europäisch-christlichen Standpunkte aus an das Problem herantritt, gewinnt dieses leicht ein falsches Aussehen. Der Europäer denkt, wenn er von der Abschaffung des Kalifats hört, zunächst nach europäischem Vorbilde an eine Trennung von Staat und Kirche. Das ist indessen unrichtig. Eine Trennung von Staat und Kirche ist im Islam schon deshalb nicht möglich, weil es dort eine Kirche überhaupt nicht gibt.

Der Begriff der Kirche ist spezifisch christlich. Vor dem Christentum hat es keine Kirche gegeben. Die Kirche ist, rein soziologisch betrachtet, ihrem Wesen nach eine autonome, vom Staate völlig verschiedene Heilsgemeinschaft der Gläubigen. Erst aus dem Christentum stammt die scharfe Scheidung der religiösen und der weltlich-staatlichen Sphäre. Die religiöse Gemeinschaft ist hier ganz auf sich gestellt und hat mit dem Staate nichts gemein; sie ist eine überstaatliche Gemeinschaft und hat als solche ihre eigene, vom Staate unabhängige Organisation. Auch wo sich Staatskirchen bildeten, blieb doch die religiöse Gemeinschaft trotz noch so enger Verbindung mit dem Staate von diesem grundsätzlich verschieden. Hierdurch unterscheidet sich die Kirche von den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften. Diesen fehlt die Selbständigkeit gegenüber dem Staate; überall ist die religiöse Gemeinschaft mit der staatlichen identisch; überall schließt, wenigstens ursprünglich, die Staatsangehörigkeit eine bestimmte Religionszugehörigkeit in sich. Man kann daher nicht von einer antiken, ägyptischen, jüdischen, indischen oder chinesischen Kirche sprechen. Ebensowenig gibt es eine islamische Kirche.

Fragt man nach dem Wesen der ursprünglichen islamischen Gemeinschaft, so kann die Antwort nur lauten: sie ist ein Staat. Die von Mohammed gegründete Gemeinde hatte seit der Auswanderung nach Medina einen politischen Charakter; sie war identisch mit dem Stadtstaate von Medina, in dem die Mosleme Vollbürger und die Juden und heidnischen Araber ihnen angegliederte Bürger zweiter Klasse waren. Als Herrscher dieses Staates wurde die Gottheit, als ihr irdisches Sprachrohr der Prophet Mohammed gedacht. Der Satz ‚Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist sein Prophet' war nicht nur das Glaubensbekenntnis, sondern auch das Staatsgrundgesetz des Islam. So war der islamische Staat ursprünglich eine Theokratie im eigentlichen Sinne des Wortes wie einst der jüdische Staat. Später alledings verblaßte der Gedanke vom Herrschertum Gottes; als Herrscher wurde der Nachfolger des Propheten, der Kalif, gedacht, der ursprünglich wirklich, später nur der Fiktion nach von der Gemeinde gewählt wurde. Die Eigentümlichkeit des islamischen Staates bestand darin, daß er Träger der religiösen Idee, ein Organ zur Verwirklichung des religiösen Gedankens, und die Religion das staatsbildende Prinzip war. Dadurch unterscheidet sich der islamische vom antiken Staate; auch in Griechenland und Rom fielen staatliche und religiöse Gemeinschaft zusammen; die Religion war Staatsreligion, der öffentliche Kultus Staatsangelegenheit, die Priesterschaft ein staatlicher Beamtenkörper, öffentliche Mißachtung der Religion eine Verletzung der staatlichen Ordnung. Der Islam aber ist nicht nur Staatsreligion, sondern Religionsstaat; die Religion ist ihm nicht lediglich ein Mittel, sondern der eigentliche Zweck der staatlichen Betätigung. Dadurch erlangt der islamische Staat seinen besonderen Charakter: wie im Judentum wird hier das staatliche in das religiöse Leben einbezogen, der Staat wird zur religiösen Einrichtung. So findet sich im Islam die vollendete Einheit staatlicher und religiöser Gemeinschaft; der Staat ist eine religiöse Institution, das Recht religiöse Pflichtenlehre wie Moralgebot und Kultusvorschrift, Verwaltung und Rechtsprechung bezwecken die Verwirklichung göttlicher Gebote und gehen in zunehmendem Maße auf die theologisch-juristischen Gesetzesgelehrten über, oberstes Ziel der Politik ist die Verbreitung der Religion, der Krieg wird zum Glaubenskrieg, die Pflege der Religion ist unmittelbare Staatsaufgabe, der Herrscher und jeder höhere Staatsbeamte ist zugleich Kultusdiener. Anders als im Judentum gibt es aber keine Priesterschaft; der Islam kennt keine geistliche Autorität und keine geistlichen Funktionen. Die Kultusdiener sind Staatsbeamte oder Angestellte frommer Stiftungen, keine Priester; auch der Kalif ist nicht eine Art Oberpriester, sondern lediglich das Regierungsoberhaupt des islamischen Staates.

Ein besonderes Problem wurde für den islamischen Staat seine Stellung zum Volkstum. Ursprünglich war der Islam ein Nationalstaat wie einst der jüdische Staat, da er auf Arabien beschränkt war. Im Gegensatze zum jüdischen Staate aber verlor er diesen Charakter durch seine gewaltige

Expansion. Während das Judentum seine Proselyten auch völkisch sich eingliederte, vermochten die Araber nicht, sich alle fremden Volkselemente, die sie unterworfen hatten, zu assimilieren. Wenn auch Länder wie Ägypten, Syrien und Mesopotamien völlig arabisiert wurden, so gelang das doch nicht in den weiter entfernten Gebieten, wo besonders das iranische Volkstum sich zäh verteidigte. So wurde der islamische Religionsstaat zum Nationalitätenstaat und die Religion das einzige Band, das die Glieder des Staates zusammenhielt. Die notwendige Folge dieser Entwicklung war, daß die Zugehörigkeit zum islamischen Staate lediglich durch die islamische Religion bestimmt wurde, und daß für die Anschauung der Mosleme das Volkstum jede Bedeutung verlor. Vor Gott gelten alle Völker gleich viel; nur die Zugehörigkeit zur islamischen Religion hat Einfluß auf die Rechtsstellung des einzelnen. So ist der Islam seinem innersten Wesen nach allen nationalistischen Tendenzen von Grund aus abgeneigt.

Ein weiteres Problem ergibt sich für den islamischen Staat aus seinem Charakter als religiöse Institution. Die islamische Religion gilt dem Moslem als die letzte aller Religionen und damit als die absolute, die Zukunftsreligion der Menschheit. Daraus erwächst dem Moslem die Aufgabe, das von Gott gesteckte Ziel einer allgemeinen Menschheitsreligion zu verwirklichen. Erst wenn die ganze Welt sich zum Islam bekennt, ist dieses Ziel erreicht. Die Verbreitung des Islam ist aber nach islamischer Anschauung Sache des Staates, sie kann sich auch, da die islamische Gemeinschaft ein Staat ist, nur in der Form einer Angliederung an diesen Staat vollziehen. So ergibt sich als Ideal der islamischen Politik die religiöse und staatliche Vereinigung der ganzen Menschheit in einer allumfassenden civitas dei, an deren Spitze der Kalif als Nachfolger des Propheten steht.

Zu diesem Ideal trat allerdings die Wirklichkeit frühzeitig in starken Gegensatz. Die ursprüngliche Einheit des islamischen Reiches ging verloren. Auf seinem Boden entstanden einzelne unabhängige Staaten, die einander sogar befehdeten. Die Macht der Kalifen wurde immer geringer und bestand schließlich nur noch dem Namen nach. Als nach der Eroberung Ägyptens durch Sultan Selim I. im Jahre 1517 die osmanischen Sultane die Kalifenwürde für sich in Anspruch nahmen, erlangte diese zwar insofern wieder größere Bedeutung, als sie den Sultanen das Ansehen rechtmäßiger Beherrscher der Islamwelt gab, tatsächlich aber gelang auch ihnen nicht die politische Einigung des ganzen Islam. Das große islamische Reich war endgültig zerfallen. In der Theorie indessen hielt man an der Einheit des islamischen Staates fest; er war ja von Gott gegründet und mußte deshalb festen Bestand haben, mochten auch widrige Zeitumstände seine Einheit beeinträchtigen. So konnten die Verfallserscheinungen nur als zufällige und vorübergehende Trübungen der islamischen Staatsidee gewertet werden. Aufgabe der Mosleme war es, diese Trübungen zu beseitigen und den islamischen Staat in seiner ursprünglichen Machtfülle und Reinheit wieder herzustellen. Verkörpert wurde dieses panislamische

Ideal durch die Person des Kalifen, in der sich alle Hoffnungen der gläubigen Mosleme auf Wiederherstellung des goldenen Zeitalters des Islam vereinigten.

An dem panislamischen Ideal halten die positiv islamischen Kreise auch heute noch fest. Sie erblicken den Grund für den politischen und wirtschaftlichen Verfall des Orients in der Abwendung von den reinen Grundsätzen der frühislamischen Zeit. ‚Islamisierung' lautet deshalb ihr Schlachtruf. Nur Rückkehr zu den Anschauungen des Urislam und zu den damaligen Zuständen, erneute Durchdringung des ganzen sozialen und individuellen Lebens mit streng islamischen Ideen kann nach ihrer Meinung das Heil bringen. In den ewig wahren Grundsätzen des Islam ist für sie alles enthalten, was der Menschheit nötig ist, man braucht nur mit der Durchführung der islamischen Grundsätze Ernst zu machen. Aus den Dogmen des Islam — so formuliert der frühere Großwesir Said Halim Pascha, einer der Führer der positiv islamischen Kreise, in seiner berühmt gewordenen Programmschrift ‚Islamisierung' diese These — ergibt sich die auf die Dogmen gegründete islamische Moral; aus dieser Moral erwächst das Gesellschaftsideal und aus diesem die Politik des Islam. Alle diese Normen haben, insofern sie aus der einen göttlichen Wahrheit entspringen, Ewigkeitswert und absolute Geltung. Indem der Islam den Menschen nicht als ethnisches, sondern als soziales und politisches Element auffaßt, lehnt er die Unterschiede des Herkommens und der Rasse ab. Antiislamisch ist daher der Nationalismus, da er der Religion einen lokalen Charakter aufdrückt und sie dadurch entstellt und verschlechtert. Der reine Islam aber wird, so meint Said Halim Pascha, diese islamfeindlichen Tendenzen siegreich überwinden: ‚Sicher wird der Tag kommen, da die islamischen Wahrheiten noch einmal über die antiislamischen Irrtümer triumphieren werden, und da dieses Land, dessen Herrscher der Kalif aller Mosleme der Erde ist, sich noch einmal an die Spitze der islamischen Völker stellen und sie dem höchsten Glücke zuführen wird.'*

Dem Ideal der panislamisch gerichteten Kreise stehen die Anschauungen der türkischen Nationalisten gegenüber. Auch sie erstreben die Aufrichtung eines starken Staatswesens, aber nicht auf dem Boden des islamischen Religionsstaates, sondern auf dem des modernen Nationalstaates. Dem religiösen gegenüber betonen sie das nationale Element, dem Islam gegenüber das Türkentum. Dem Schlagwort ‚Islamisierung' setzen sie das Programm ‚Türkisierung, Modernisierung, Islamisierung' entgegen. Der türkische Nationalismus ist kein echt orientalisches Erzeugnis; denn auf dem islamisch-orientalischen Boden mit seiner Indifferenz gegenüber Nationalitätsunterschieden hätte der türkisch-völkische Gedanke niemals erwachsen können. In der Tat ist er aus Europa in den Orient verpflanzt worden, hat aber

* A. Fischer, Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei, Leipzig 1922, S. 28.

dort infolge der politischen Ereignisse in der Zeit nach der jungtürkischen Revolution von 1908 einen so günstigen Nährboden gefunden, daß er bald alles politische Denken beherrschte. Der geistige Führer des türkischen Nationalismus ist Sia Gök Alp geworden, eine merkwürdige Persönlichkeit voll verhaltener Glut und innerer Gegensätze und dadurch die echte Verkörperung der neuen Zeit in der Türkei, die in mühsamem Ringen mit sich selbst den Ausdruck ihres Wesens sucht: untürkisch-impulsiv und doch wahrer Türke, unorientalisch-modern und doch echter Orientale. In einer eigenartigen Synthese aus islamischer Scholastik, östlicher Mystik und französischem Positivismus baute er eine Gedankenwelt auf, die er als Professor der Soziologie an der Universität Konstantinopel, als Politiker, als Tagesschriftsteller und als Dichter seinem Volke nahezubringen, und durch die er das nationalistische Programm zu vertiefen und wissenschaftlich zu begründen suchte.

Das Ideal des türkischen Nationalismus ist die Aufrichtung eines modernen Nationalstaates, in dem das Türkentum die politische Führung hat. Die Türken sollen aus ihrer geistigen und wirtschaftlichen Bedeutungslosigkeit, aus ihrer kulturellen Abhängigkeit von fremden Einflüssen herausgehoben, zum Bewußtsein ihres Volkstums erzogen werden und durch dieses bewußt betonte Volkstum den neuen Staat stützen. Schon diese allgemeine Tendenz, die Hervorhebung des türkisch-nationalen Moments, steht in scharfem Widerspruche zu der panislamischen Auffassung, die, wie wir gesehen haben, die Anerkennung von nationalen und Rasseunterschieden als unislamisch ablehnt, und mußte daher die Gegnerschaft der panislamisch gerichteten Kreise hervorrufen. Diese wurde noch verstärkt durch die praktischen Forderungen, die sich aus dem weiteren Programm der Nationalisten ergaben.

Als zweiten Punkt enthält dieses Programm die Modernisierung des Staates, d. h. die Errichtung eines Kulturstaates nach europäischem Vorbild. Erstrebt wird eine starke Staatsgewalt, die alle Gebiete staatlicher Betätigung beherrscht und unter Anlehnung an das türkische Element alle vorhandenen Kräfte an sich bindet und zum Wohle des Ganzen ausnützt. Mit diesem Ideal aber ist die teilweise Ausübung staatlicher Funktionen durch religiöse Körperschaften und Organe, wie sie dem Ideal des Religionsstaates entspricht, vor allem aber die Zerrissenheit der Verwaltung, die aus der Verbindung der religionsstaatlichen Anschauung mit moderner Staatsauffassung in der Türkei entstanden war, unvereinbar. Hinzu kam die gänzliche Unzulänglichkeit des als unveränderlich angesehenen religiösen Rechts, dessen Beseitigung bisher an dem Widerstreben der theologischen Kreise gescheitert war. So ergibt sich für die Nationalisten der Kampf gegen die geistliche Verwaltung, die in erster Linie durch das Scheich-ül-Islamat verkörpert wurde, und die Vorherrschaft der theologischen Staatsverwaltung überhaupt.

Die gesamte Verwaltung des osmanischen Staates in der Form, die

sie durch die Einführung der sogenannten ‚Reformen' um die Mitte des 19. Jahrhunderts erhalten hatte, klaffte in zwei voneinander unabhängige Hälften auseinander: die weltliche Verwaltung, an deren Spitze der Großwesir mit seinen ihm nachgeordneten Ministern, und die geistliche Verwaltung, an deren Spitze der Scheich-ül-Islam stand. Diese hatte ursprünglich außer der Verwaltung der eigentlichen Religionsangelegenheiten die ganze Gerichtsbarkeit und das Schulwesen, soweit es nicht frommen Stiftungen überlassen war, unter sich gehabt, die Reformgesetzgebung aber nahm ihm den größten Teil der Rechtspflege und übertrug sie bürgerlichen Gerichten, die dem neugeschaffenen Justizministerium unterstellt wurden; daneben blieben für einige Gebiete, die besonders mit der Religion verknüpft sind, wie Ehe- und Erbschaftssachen, die vom Scheich-ül-Islam abhängigen geistlichen Gerichte bestehen. Das staatliche Schulwesen wurde dem Unterrichtsministerium übertragen, mit Ausnahme der geistlichen Schulen, die dem Scheich-ül-Islam verblieben, und der Militärschulen, die der Militärverwaltung unterstanden. Dazu kam die Zweiteilung des Rechtssystems: das religiöse Recht wurde auf einzelnen Gebieten, wie Handels-, Straf- und Prozeßrecht, durch Nachahmungen französischer Gesetze ersetzt, auf dem Gebiete des bürgerlichen Rechts zwar im wesentlichen beibehalten, aber doch in Gesetzesform kodifiziert. Zu dem Gegensatz zwischen religiösem und weltlichem Recht, geistlicher und weltlicher Verwaltung kam noch der zwischen Staatsverwaltung und Stiftungswesen; ein großer Teil der religiösen Anstalten und der Schulen gehörte den frommen Stiftungen, die zwar der Aufsicht des Ministeriums der frommen Stiftungen unterstellt, aber doch der unmittelbaren Einwirkung des Staates entzogen waren.

Gegen diesen doppelten Dualismus in der Staatsverwaltung wandten sich die Nationalisten mit ihren auf Vereinheitlichung und Zusammenfassung gerichteten Forderungen. Durch die Reformgesetzgebung und den von ihr geschaffenen Gegensatz zwischen religiösen und Staatsangelegenheiten war das religionsstaatliche Prinzip, nach dem alle staatliche Tätigkeit religiösen Charakter hat, bereits durchbrochen worden. Auf diese teilweise Abwendung von den alten Grundsätzen beriefen sich die Nationalisten; sie verlangten gänzliche Beseitigung der geistlichen Verwaltung, soweit sie nicht die eigentlich religiösen Angelegenheiten zum Gegenstand hatte. So galt ihr Kampf in erster Linie dem Scheich-ül-Islamat und den ihm unterstehenden Organen. Die geistlichen Gerichte sollten beseitigt und ihre Obliegenheiten den weltlichen Gerichten übertragen werden. Die geistlichen Richter, die Kadis und ihre Stellvertreter, sollten in den ordentlichen Richtern aufgehen; die geistlichen Rechtsberater, die Muftis — eine besondere Institution der geistlichen Gerichtsbarkeit — sollten wieder zu dem werden, was sie nach Auffassung der Nationalisten ihrem Wesen nach sind, nämlich zu religiösen Lehrern und Beratern; ihre Gutachten, die sogenannten Fetwas, sollten sich nicht mehr auf Rechtsfälle, sondern nur noch auf Fragen des Glaubens und der Moral beziehen; auch der oberste Mufti, der Scheich-ül-Islam,

sollte in seiner Tätigkeit auf diese Weise beschränkt, aus dem Scheich-ül-Islamat in ganz josephinischer Art eine religiöse Erziehungsanstalt gemacht werden. Weiter forderten die Nationalisten die Beseitigung des gemeinhin als unabänderlich geltenden religiösen Rechts und seine Ersetzung durch weltliches, dem Rechtsbewußtsein des Volkes und den Bedürfnissen der neuen Zeit entsprechendes und in den Formen staatlicher Gesetzgebung unter Mitwirkung der Volksvertretung geschaffenes Recht. Endlich verlangten sie Trennung der Wissenschaftspflege von der geistlichen Verwaltung und die Vereinheitlichung des gesamten Unterrichtswesens in der Hand des Unterrichtsministeriums, also Unterstellung der geistlichen Schulen und Seminare wie auch der Militärschulen unter das Unterrichtsministerium und Verstaatlichung der Stiftungsschulen. Damit verband sich die Forderung der Säkularisierung der Stiftungseinrichtungen überhaupt. Dieses religionspolitische Programm der Nationalisten findet seinen schärfsten Ausdruck in einem Gedichte Sia Gök Alps, das zur Charakteristik hier mitgeteilt sei:

Meschichat.*

Ein Staat, der aus sich selbst nicht hat das Recht, das in ihm gilt, geboren,
Der ernstlich glaubt, daß sein Gesetz vom Himmel her und ewig sei,
Der ist kein Staat dem Wesen nach und hat die Herrschaft bald verloren,
Denn nichts, was diese Erde trägt, ist jemals von Veränd'rung frei.

Ein Meschichat, das einen Dienst der Religion glaubt zu erweisen,
Wenn es sich für berufen hält, zu meistern Recht und Wissenschaft,
Verhindert beider Pflege nur, stört beide nur in ihren Kreisen,
Indem zugleich es andrerseits Gleichgültigkeit im Volke schafft.

Ward der Nation Souv'ränität, ward sie dem Meschichat gegeben?
Läßt sich das Volk durchs Fetwaamt vertreten, nicht durchs Parlament?
Ist's nur Fiktion des heil'gen Rechts, daß im Verfassungsstaat wir leben?
Ist's Wahrheit oder ist's ein Traum, daß man ein freies Volk uns nennt?

Wenn sich Gericht, Justiz und Recht in zweierlei Gestalten scheiden,
Die Religion dem Staat befiehlt, gleichwie der Religion der Staat,
Als sollte den Imam der Fes, der Turban den Beamten kleiden,
Wird Religion zur Staatsgewalt, der Staat zum Scheich-ül-Islamat . . .

Es können Staat und Meschichat sich beide ineinander finden,
Doch existieren können nicht in einem Land der Staaten zwei;
Wenn Religion und Wissenschaft sich im Bewußtsein auch verbinden,
Unmöglich ist's, daß Wissenschaft, Recht, Religion verdoppelt sei.

Das Richten überlaß dem Staat, der Universität das Lehren,
Und sorge für Verbreitung nur von Religion und Frömmigkeit!
Ja, willst du, daß man überall dir zolle wohlverdiente Ehren,
Erfülle dann nur deine Pflicht, wie sie erfordert unsre Zeit!

* Das Scheich-ül-Islamat.

Einen Teil ihrer religionspolitischen Forderungen hat die nationalistische Bewegung bereits vor Beginn und während des Weltkrieges verwirklicht. Das besonders reformbedürftige altislamische Bodenrecht wurde im Jahre 1913 durch verschiedene Einzelgesetze in wichtigen Teilen verbessert. 1917 trennte ein Gesetz die geistlichen Gerichte vom Scheich-ül-Islamat und unterstellte sie dem Justizministerium; eine völlige Beseitigung der geistlichen Gerichtsbarkeit wagte man noch nicht. Ein in demselben Jahre ergangenes Ehegesetz, das namentlich die Einehe zu begünstigen suchte, stellte das Recht der Eheschließung und Ehescheidung auf neue, vom religiösen Gesetze unabhängige Grundlagen. Andere weitgehende Pläne, vor allem die Schaffung eines neuen bürgerlichen Rechts, sind nicht mehr zur Ausführung gekommen.

Der dritte Punkt des nationalistischen Programms, die Islamisierung, betrifft die eigentlich religiöse Frage. Im Gegensatz zu der früheren Reformbewegung, die alles Heil von einer Europäisierung, das heißt im wesentlichen einer Französierung der Türkei, erwartete und mit der französischen Geistesrichtung auch französischen Materialismus und französische Religionsfeindlichkeit übernommen hatte, nahmen die Nationalisten zum religiösen Problem positiv Stellung. Sie mußten das auch schon deshalb tun, weil sie nur auf diese Weise der Polemik der panislamischen Kreise, die an den beiden ersten Programmpunkten des Nationalismus, der Türkisierung und der Modernisierung des Staatslebens, Anstoß nahmen, mit Erfolg zu begegnen hoffen konnten. Sie antworteten dieser Polemik, indem sie sich äußerlich auf denselben Boden stellten wie die Panislamisten und gleichfalls die Islamisierung als ihr Programm verkündeten. Gleich den modernen Panislamisten verstehen sie unter Islamisierung die Wiederherstellung des ursprünglichen reinen Islam, der von allem Zeitlich-Zufälligen seiner späteren Entwicklung befreit ist, und erstreben wie sie die Umwandlung des Islam aus einer in äußerlichen Formeln und Werken erstarrten Gesetzesreligion in eine innerlich lebendige Gesinnungsreligion. Darüber aber, was als reiner Urislam und was als spätere Zutat anzusehen ist, gehen die Ansichten beider Richtungen doch erheblich auseinander. Während die Panislamisten die Beherrschung des Staates durch die Religion für ursprünglich islamisch halten, sehen die Nationalisten darin eine spätere Verdunkelung des reinen Urislam. Im einzelnen ist die Stellungnahme beider Richtungen zum religiösen Problem recht verschwommen und unklar. Auch darüber, was unter Gesinnungsreligion zu verstehen sei, ist man sich offenbar nicht ganz einig; während die Panislamisten an dem positiven Inhalt der islamischen Glaubenslehre festhalten, findet sich mitunter bei den Nationalisten, besonders bei Sia Gök Alp, eine starke Neigung zur Mystik, die Hand in Hand geht mit dem Streben, dem Islam eine gewisse türkische Prägung zu verleihen. In der Wiederbelebung der sufischen Mystik, die man für dem türkischen Geiste entsprechender hält als die mehr spekulativ gerichtete arabische Form des Islam, glaubt man ein Mittel hierzu gefunden zu haben. Auch durch Einführung des Türkischen als Kultsprache an Stelle des Arabischen sucht man die

islamische Religion zu türkisieren und für ihre bessere Erkenntnis und Verinnerlichung im türkischen Volke zu wirken.

Der Hauptgegensatz zwischen Panislamisten und Nationalisten auf religiösem Gebiete aber besteht darin, daß der Islam für jene die Weltreligion, für diese in erster Linie die türkische Nationalreligion ist. Die Nationalisten fragen: Was ist der Islam, vom Standpunkte des türkischen Staates aus gesehen? Die Panislamisten: Was ist der Staat, vom Standpunkt der islamischen Religion aus gesehen? So kommen beide zu einer gänzlich verschiedenen Stellungnahme. Die Panislamisten sehen im Staate die Verwirklichung der islamischen Religionsgemeinschaft, die Nationalisten im Islam die Religionsform des türkischen Staates. Auch die Nationalisten aber können die Tatsache nicht verkennen, daß das Gebiet des Islam mit dem des türkischen Staates nicht identisch ist, daß türkische Staatsreligion und Islam sich nicht decken. Für sie erhebt sich die Frage, wie sie sich mit der Existenz eines außertürkischen Islam abfinden sollen. Als eine politische Gemeinschaft, wie es die Panislamisten tun, können sie den Islam nicht ansehen, da sie ja den islamischen Religionsstaat ablehnen. Für eine vom Staate getrennte autonome Organisation, eine Art Kirche, können sie den Islam nicht halten, weil dem Islam der Gedanke der staatsfremden Religionsgemeinschaft unbekannt ist. Der Versuch, dieses Dilemma zu lösen, bildet den wundesten Punkt des nationalistischen Programms. Die Ansichten, die hierüber geäußert werden, sind denn auch voneinander vielfach abweichend und nicht immer sehr klar und folgerichtig. Im allgemeinen sprechen die Nationalisten von einer ‚islamischen Internationalität‘, der sie die ‚christliche Internationalität‘, wie sie in der christlich-europäischen Völkergemeinschaft verkörpert sei, entgegensetzen. Sie scheinen darunter eine Art bloßer Kulturgemeinschaft der islamischen Völker zu verstehen. Vielfach aber nähern sie sich dem panislamischen Ideal und denken trotz der Ablehnung eines allgemeinen islamischen Religionsstaates an eine politische Verbindung der islamischen Völker unter Führung der Türkei als Kalifatsmacht. In diesem Sinne spricht sich das folgende Gedicht Sia Gök Alps aus, das den Kalifen als Oberherrn aller islamischen Fürsten hinstellt:

Panislamismus.

Glaubt nicht, es herrsche der Kalif als zweiter Papst hienieden,
Auch nicht, daß er ein Herrscher sei im päpstlichen Ornat.
Wißt: vom Dalaï Lama ist er wesenhaft verschieden,
Nicht wie des Heil'gen Synod Herr, der Zar, ein Autokrat.

Ein weltlich Reich ist der Islam; auf dessen Herrscherthrone
Sitzt der Kalif, dem jeder Fürst in Treuen untertan.
Der gläub'gen Herrscher Herr ist er gemäß dem Recht der Krone,
Zugleich ist er in Wirklichkeit des Türkenreichs Sultan.*

* D. h. der Kalif ist de iure Herrscher des Islam, der Sultan de facto Herrscher der Türkei.

Zuerst tut not, um den Islam zu einigen im Staate,
Daß jedes Land nach außen hin sich Freiheit schafft und wahrt,
Dann, daß sie alle huldigen dem einen Kalifate,
Und bilden eine Einheit so von rein polit'scher Art.

Doch kann dies sein? Wenn noch nicht heut', so muß zunächst man schauen,
Daß der Kalif im eig'nen Land des Reiches Größe mehrt;
Hier muß er den modernen Staat auf festem Grunde bauen,
Den Staat, der Achtung seines Rechts die fremden Mächte lehrt.

Im Völkerleben zollet man dem Schwachen Mitleid nicht,
Geachtet wird ein jedes Volk, wie's seiner Kraft entspricht.

Diese ältere, unter der geistigen Führung Sia Gök Alps stehende Form des türkischen Nationalismus, die während des Weltkrieges das geistige Leben der Türkei beherrscht, aber mit dem militärischen Zusammenbruche des Reiches ihre Bedeutung zunächst verloren hatte, erlebte eine Erneuerung in der anatolischen Nationalbewegung, die unter Führung von Mustafa Kemal Pascha die nationalistisch gesinnten Kreise zusammenfaßte und immer mehr erstarkte, bis aus der anfänglichen Gegenregierung in Angora die allein anerkannte Regierung der neuen Türkei wurde. Die anatolische Bewegung beruht durchaus auf den Anschauungen der älteren Nationalisten; nur in einer Hinsicht unterscheidet sie sich grundlegend von diesen: Während der ältere Nationalismus die monarchische Staatsform und das Kalifat bestehen ließ, ist die anatolische Bewegung ausgesprochen antidynastisch-republikanisch. Die Konstantinopeler Nachkriegsregierung und der von ihr beherrschte Sultan waren ententefreundlich und antinationalistisch; so standen die Führer der Nationalbewegung von vornherein im Kampfe nicht nur gegen den äußeren Feind, sondern auch gegen das Konstantinopeler Kabinett und den Sultan. Aus dieser Kampfstellung gegen die Dynastie, die noch verstärkt wurde durch den spontan erwachten Groll über die jahrhundertelange Mißwirtschaft der Sultane, der man alles Elend zuschrieb, ergab sich die antimonarchische Einstellung der Angoraregierung. Hatte das Organisationsgrundgesetz vom 20. Januar 1921 die freistaatliche Verfassung bereits tatsächlich eingeführt mit dem Grundsatze, daß die Souveränität uneingeschränkt und bedingungslos der durch die Große Nationalversammlung vertretenen Nation zustehe, so proklamierte ein Gesetz vom 29. Oktober 1923 auch offiziell die Republik als Staatsform der neuen Türkei. Am 1. November 1922 hatte inzwischen die Nationalversammlung das Sultanat für abgeschafft und den Sultan Mehmed VI. für abgesetzt erklärt. Lediglich das Kalifat mit seinen ‚geistlichen Funktionen' sollte bestehen bleiben — eine offenbare Verlegenheitslösung, weil man natürlich wußte, daß der Kalif nach islamischer Auffassung geistliche Autorität und geistliche Funktionen überhaupt nicht besitzt. Man scheute aber aus religiösen Gründen eine Beseitigung der altehrwürdigen Kalifatsinstitution und fand deshalb das Kompromiß, das Kalifat, das durch seine Trennung vom Sultanat jegliche Bedeutung verloren hatte, in dieser

Form dem Namen nach aufrecht zu erhalten. Den Abschluß der antidynastischen Entwicklung bildete das Gesetz vom 3. März 1924, das auch den Kalifen absetzte, das Kalifat als Institution abschaffte und die Kalifendynastie des Landes verwies.

Dieses Gesetz, das nach stürmischer Verhandlung mit überwältigender Mehrheit von der Nationalversammlung angenommen worden war, bestimmte in seinem entscheidenden Artikel 1: ‚Der Kalif ist abgesetzt, das Kalifat abgeschafft, da das Kalifat grundsätzlich im Begriffe und in der Bedeutung von Religion und Republik enthalten ist.' Dieser etwas merkwürdig klingende Satz will besagen, daß Kalifat nichts anderes bedeute als souveräne Herrschermacht, und daß infolgedessen das Konstantinopeler Kalifat keine Existenzberechtigung mehr habe, weil nach Einführung der Republik die Souveränität der Nation zustehe. In den Verhandlungen der Nationalversammlung wurde dies weiter dahin erläutert, daß das Kalifat auf die Große Nationalversammlung oder den Präsidenten der Republik übergegangen sei. Man zog also jetzt die Folgerung aus der Abschaffung des Sultanats, und zwar insofern ganz konsequent, als man die Fiktion von den ‚geistlichen Funktionen' des Kalifen aufgab und das nur dem Namen nach bestehende Kalifat in Konstantinopel überhaupt beseitigte. Andererseits aber beging man bei der Begründung dieser Maßnahme doch einen logischen Fehler. Es ist zwar richtig, daß nach islamischer Anschauung der Kalif nichts anderes ist als der Inhaber der höchsten Gewalt im islamischen Staate, aber doch nicht in einem Einzelstaate, sondern in dem theoretisch noch bestehenden islamischen Gesamtstaate. In Angora dagegen hat man das Kalifat gleichgesetzt der obersten Gewalt im türkischen Reiche. Daraus ergibt sich, daß die Begründung der Abschaffung des Kalifats diese nicht rechtfertigen kann, wenn man den Kalifatsbegriff im gemeinislamischen Sinne faßt; denn als Kalif, das heißt als Oberhaupt des fiktiven islamischen Einheitsstaates, hatte das Oberhaupt der Türkei auch vor der Aufhebung des Sultanats keine tatsächliche politische Macht gehabt, sondern nur als Sultan der Türkei; in seiner Stellung als Kalif also hat sich mit der Errichtung der türkischen Republik und der Beseitigung des Sultanats nichts geändert; der Kalif hat politische Macht nicht verlieren können, denn er hatte sie nicht besessen. Die von der Nationalversammlung vorgenommene Begriffsverschiebung erklärt sich daraus, daß man sich von der Fiktion eines theoretisch noch bestehenden und de facto wieder zu errichtenden islamischen Einheitsstaates innerlich längst losgesagt, damit auch den Begriff eines allislamischen Kalifats aufgegeben hatte und nur den tatsächlich existierenden türkischen Staat und damit auch nur ein auf diesen Staat beschränktes Kalifat anerkannte. Daraus folgt, daß mit dem Satze, das Kalifat sei auf die Große Nationalversammlung oder den Präsidenten der türkischen Republik übergegangen, nicht etwa gesagt sein sollte, daß die Nationalversammlung oder der Staatspräsident jetzt den Anspruch auf die oberste Regierungsgewalt im islamischen Einheitsstaate erheben wollten, sondern nur, daß es in

der Türkei nur die Souveränität der durch die Nationalversammlung vertretenen Nation gäbe.

Für diejenigen Mosleme, die nicht wie die nationalistische Regierung von Angora das Ideal des islamischen Gesamtstaates aufgegeben haben, sondern an diesem und dem rein theoretischen islamischen Staatsrecht festhalten, mußte natürlich die Abschaffung des Kalifats durch die Nationalversammlung als ein brutaler Willkürakt erscheinen. In der Tat ist sie nach islamischem Staatsrecht zweifellos ungesetzlich. Dieses kennt zwar eine Absetzung des Kalifen durch das Volk, aber nur, wenn besonders hervorragende Kenner des Religionsgesetzes, die sogenannten ‚Männer des Bindens und Lösens', einen Verstoß des Kalifen gegen das religiöse Gesetz festgestellt haben. Eine solche Feststellung ist bei der Absetzung des Kalifen Abdulmedschid nicht erfolgt. Abgesehen davon aber wäre die Nationalversammlung niemals berechtigt gewesen, das Kalifat als Institution abzuschaffen.

Im Zusammenhang mit der Abschaffung des Kalifats stehen zwei andere Gesetze religionspolitischen Charakters, die gleichfalls am 3. März 1924 verabschiedet worden sind. Das eine dieser Gesetze beseitigte das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten, das an die Stelle des früheren Scheich-ül-islamats getreten war, und das Ministerium der frommen Stiftungen. Das erste wurde ersetzt durch das Amt eines ‚Chefs der Religionsangelegenheiten', das dem Ministerpräsidenten unmittelbar unterstellt wurde. Die rechtliche Regelung der Verhältnisse der frommen Stiftungen blieb späterer Gesetzgebung vorbehalten, doch wurde schon jetzt bestimmt, daß die Einkünfte aus den Stiftungsvermögen der Nation gehören und dem Finanzministerium zufließen. Einstweilen erfolgt die Verwaltung der frommen Stiftungen durch das Bureau des Ministerpräsidenten. Das zweite Gesetz bezweckt die Vereinheitlichung des Unterrichtswesens: es unterstellt die geistlichen Schulen, die Waisenhäuser und die militärischen Elementar- und Mittelschulen dem Unterrichtsministerium und sieht die Gründung einer theologischen Fakultät an der Universität vor. Geplant ist fernerhin die Aufhebung der geistlichen Gerichte.

Man sieht, die Regierung in Angora hat mit einem Schlag das ganze religionspolitische Programm des Nationalismus im wesentlichen durchgeführt. Der Einfluß der geistlichen Verwaltung ist ganz beseitigt; vom Scheich-ül-Islamat ist nur ein Amt für Religionsangelegenheiten übrig geblieben, das nicht einmal im Kabinett vertreten ist. Diesem Amte steht lediglich die Verwaltung der gottesdienstlichen Anstalten, Anstellung des Moscheepersonals usw. zu. Die geistlichen Gerichte unterstehen dem Justizministerium und werden voraussichtlich bald gänzlich aufgehoben werden. Die endgültige Beseitigung des religiösen Rechts und seine Ersetzung durch neugeschaffenes staatliches Recht ist ebenfalls vorgesehen. Die Verwaltung der geistlichen Schulen und Seminare ist dem Unterrichtsministerium übertragen worden; die Umwandlung dieser Anstalten in Schulen weltlichen

Charakters wird voraussichtlich nicht lange auf sich warten lassen; die Ersetzung der theologischen Seminare durch eine theologische Fakultät ist bereits in Aussicht genommen. Hinzu kommt die Beseitigung des Ministeriums der frommen Stiftungen und die Säkularisierung der Stiftungsgüter. Gekrönt wird diese Gesetzgebung durch die Abschaffung des Kalifats, des Mittelpunktes aller panislamischen Bestrebungen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es sich hier um eine Kampfgesetzgebung gegen die panislamisch orientierte moslemische Theologenschaft handelt. Man will ihr den politischen Einfluß entziehen und ihre Betätigung auf das eigentlich religiöse Gebiet beschränken. Durch diese Entpolitisierung der Geistlichkeit hofft man die panislamischen Widerstände gegen die nationalistische Diktatur von Angora zu beseitigen und die Durchführung des nationalistischen Programms sicherzustellen. Die türkische Regierung selbst hat das Ziel dieser Gesetzgebung zusammengefaßt in dem Schlagwort ‚Trennung der Religion von der Politik‘, das der Präsident der türkischen Republik, Mustafa Kemal Pascha, in seiner Programmrede vom 1. März 1924 durch folgende Worte erläutert hat: ‚Wir erkennen klar, daß es unbedingt notwendig ist, die islamische Religion, mit der wir begnadet und von der wir überzeugt sind, aus ihrer jahrhundertealten Stellung eines Werkzeuges der Politik zu befreien und zu erheben. Die Glückseligkeit der Nation im Diesseits und im Jenseits verlangt gebieterisch die sofortige und endgültige Erlösung unserer heiligen, göttlichen Glaubensüberzeugungen von der Politik, die schwierig, schillernd und der Tummelplatz aller möglichen Interessen und Begierden ist, und von allen Übeln der Politik. Nur so kann sich die Größe der islamischen Religion zeigen.‘

Man würde der türkischen Regierung sicherlich Unrecht tun, wenn man das Programm der Trennung von Religion und Politik nur für die heuchlerische Bemäntelung einer religionsfeindlichen Gesinnung hielte. Den Leuten in Angora ist es zweifellos Ernst, wenn sie von der Entpolitisierung der Geistlichkeit nicht nur eine Erneuerung des Staates, sondern auch eine Reinigung und Vertiefung ihrer Religion erwarten. Man muß dabei berücksichtigen, daß der religiöse Betrieb, wie er heute im Islam herrscht, nicht nur im nationalistischen Lager, sondern auch auf der Gegenseite als überlebt empfunden wird. Die durchschnittliche Inhaltlosigkeit der Predigt mit ihren immer wiederkehrenden verbrauchten Gedanken und Floskeln, die Äußerlichkeit der gottesdienstlichen Übungen, der Gebrauch einer dem Volke unverständlichen Kult- und Gebetssprache, das Fehlen wirklichen religiösen Erlebens, der mangelhafte, sich im wesentlichen auf verständnisloses Auswendiglernen von Koransprüchen beschränkende religiöse Volksschulunterricht, die unzulängliche Bildung der mittleren und niederen Geistlichkeit, der schematische und veraltete Lehrbetrieb in den religiösen Seminaren — all das macht es verständlich, daß gerade die tiefer Empfindenden eine Reform des religiösen Lebens herbeisehnen. Den Weg zu einer solchen soll nach der Meinung der Nationalisten die Befreiung des theologischen Stu-

diums vom Ballast des äußerst komplizierten und praktisch unbrauchbaren religiösen Rechts und die Beschränkung der religiösen Praxis auf Kultus und Seelsorge ebnen. Auf diese Weise hofft man, dem ersehnten Ideal des reinen Urislam näherzukommen. Freilich bedeutet es für die Religion eine große Gefahr, wenn ihre Diener jedes politischen Einflusses beraubt sind und die Verwaltung der religiösen Angelegenheiten unmittelbar in der Hand einer Laienregierung liegt. Dabei ist aber zu bedenken, daß der Islam ein Priestertum und damit auch eine scharfe Scheidung zwischen Theologen und Laien nicht kennt, daß die Religion innig mit dem Volke verwurzelt ist, dessen tägliches Leben sie völlig beherrscht, und selbst diejenigen Angehörigen der höheren Schichten, die innerlich den Glauben verloren haben, doch äußerlich am Islam festhalten, und daß endlich der Staat selbst mit der Verwaltung der religiösen Angelegenheiten auch die Aufgabe hat, für die Pflege der Religion zu sorgen. Bei dieser unverändert gebliebenen gewaltigen Bedeutung der Religion wird keine Regierung es wagen können, etwa nach europäischem Vorbild die Religion aus der Schule auszumerzen. Wie man aber auch die Folgen der nationalistischen Religionspolitik für den türkischen Islam beurteilen mag — den guten Glauben, mit ihren Maßnahmen nicht nur dem Staate, sondern auch der Religion zu dienen, wird man den Machthabern in Angora wohl nicht absprechen dürfen.

* * *

Versucht man sich klar zu machen, wie nach der Gesetzgebung vom 3. März 1924 das grundsätzliche Verhältnis zwischen Religion und Staat sich gegen früher gestaltet hat, so zeigt sich, daß es eine grundlegende Umwälzung erfahren hat. Die religionsstaatliche Auffassung ist fallen gelassen, die panislamische Idee von der politischen Zusammengehörigkeit aller Mosleme aufgegeben, das Kalifat, das diese Idee verkörperte, beseitigt worden. Was ist nun an die Stelle des übernationalen allislamischen Religionsstaates getreten?

Der ältere Nationalismus hatte, wie wir sahen, zwischen der von ihm sogenannten ‚islamischen Internationalität‘, d. h. einer ideellen Kulturgemeinschaft aller islamischen Völker, und einem politischen Zusammenschlusse aller islamischen Staaten etwa in der Form eines Staatenbundes unter Führung des Kalifen geschwankt. Die zweite Anschauung kann heute, nachdem die Türkei das Kalifat abgeschafft hat, keine Existenzberechtigung mehr haben. Eine rein religiöse überstaatliche Organisation des gesamten Islam aber liegt der islamischen Anschauung nach wie vor völlig fern. So wird man in dem Ganzen des Islam nach türkischer Auffassung tatsächlich nur eine geistige Gemeinschaft erblicken können, die einer realen Verbindung entbehrt, einen Zusammenhang etwa in der Art, wie ihn die protestantischen Landeskirchen Europas untereinander empfinden.

Anders liegt es natürlich für die Anschauung der außertürkischen Islamkreise, die an dem panislamischen Ideal eines übernationalen islamischen

Gesamtstaates festhalten. Sie sehen sich durch die Abschaffung des Kalifats ihres ideellen politischen Oberhauptes beraubt. Konsequenterweise dürften sie die nach islamischem Staatsrecht ungesetzliche Absetzung des Kalifen Abdulmedschid nicht anerkennen, sondern müßten an seinem Kalifat festhalten. Dazu besteht aber wenig Neigung. Wer von den verschiedenen Kalifatsprätendenten und ob überhaupt einer von ihnen sich wird durchsetzen können, muß die Zukunft lehren. Jedenfalls ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein allgemein islamisches Kalifat nicht mehr zustande kommt und der politische Zerfall der Islamwelt durch die Gesetzgebung der Angoraregierung auch theoretisch besiegelt worden ist.

Eine andere Frage ist die nach der grundsätzlichen Gestaltung des Verhältnisses von Religion und Staat innerhalb der Türkei. Die Abwendung vom religionsstaatlichen Ideal zeigt sich hier in der völligen Laisierung der Staatsverwaltung. Die aus dem religionsstaatlichen Ideal sich ergebende, durch die Reformgesetzgebung des 19. Jahrhunderts schon stark beschränkte Beherrschung der Verwaltung durch die Theologenschaft ist, wie wir sahen, nunmehr vollständig beseitigt worden. Verfehlt aber wäre es, in der Laisierung des Staates nach dem Programm ‚Trennung von Religion und Politik' eine Trennung von Religion und Staat zu erblicken. Der Islam ist in den Organisationsgesetzen der neuen Türkei, vor allem in der neuen Verfassungsurkunde vom 21. April 1924, ausdrücklich zur Staatsreligion der türkischen Republik erklärt worden. Die Verwaltung der religiösen Angelegenheiten ist unmittelbare Staatsangelegenheit geblieben. Es gibt nach wie vor keine vom Staate verschiedene religiöse Gemeinschaft; die islamische Gemeinde innerhalb der Türkei ist identisch mit dem türkischen Staate. Die Religionsdiener des türkischen Islam sind unmittelbare Staatsbeamte, die religiösen Anstalten Staatseigentum. Die Pflege der Religion, die Ausübung des Kultus ist Aufgabe des Staates. Es ist grundsätzlich dasselbe Verhältnis zwischen Religion und Staat wie im antiken Staate; der Staat ist nicht nur politische, sondern auch Kultgemeinschaft.

Bei dieser Sachlage scheint sich die moderne türkische Auffassung von der alten islamischen nicht gar so weit entfernt zu haben; die grundsätzliche Einheit von staatlicher und religiöser Gemeinschaft ist ja aufrecht erhalten worden. Was sich grundlegend geändert hat, ist nur, daß nicht mehr der religiöse, sondern der staatliche Charakter der Gemeinschaft vorherrscht. Die Religion ist nicht mehr staatsbildendes Prinzip, die Staatsangehörigkeit wird nicht mehr durch die Zugehörigkeit zum Islam bedingt, die Pflege der Religion ist nicht mehr der eigentliche Staatszweck. Daher ist nach türkischer Auffassung einerseits der Staat nicht mehr identisch mit der islamischen Gesamtgemeinde, er deckt sich nicht mit dem Umfange des Islam, sondern wird gebildet durch die türkische Nation: an die Stelle des Religionsstaates ist der Nationalstaat getreten. Anderseits ist die Pflege der Religion nur noch eine unter vielen Aufgaben des Staates; die Reli-

gion ist ein staatliches Erziehungsmittel, die Gesamtheit ihrer Einrichtungen eine Staatsanstalt. Will man die Umwälzung, die sich im Verhältnisse von Religion und Staat vollzogen hat, auf eine kurze Formel bringen, so kann man sagen: Für den Türken ist der Islam nicht mehr Religionsstaat, sondern nur noch Staatsreligion.

Die religionspolitische Gesetzgebung der Angoraregierung ist der interessante Versuch, das Weltproblem ‚Religion und Staat', das sich in Europa in der besonderen Form ‚Kirche und Staat' dargeboten hat, in seiner orientalischen Gestaltung vom Boden der islamischen Weltanschauung aus in einer dem modernen Kulturstaate entsprechenden Weise zu lösen. Besonders merkwürdig ist, daß dieser Versuch eine Annäherung an die christliche Anschauung darstellt. Freilich nur eine Annäherung, keine Übernahme — denn zur völligen Trennung von religiöser und politischer Gemeinschaft, zur Erhebung der religiösen Gemeinschaft auf die Stufe einer außer- und überstaatlichen autonomen Organisation ist die Türkei noch nicht vorgedrungen, aber der dem Programm ‚Trennung von Religion und Politik' zugrunde liegende Gedanke einer Befreiung des religiösen Lebens von Funktionen, die mit der Religion nichts zu tun haben, ist sicherlich durch die türkischen Nationalisten aus der christlichen Anschauungswelt in die islamische, der solche Gedanken ganz fremd waren, herübergenommen worden. Ob der von Angora aus unternommene Lösungsversuch auf die Dauer Erfolg haben wird, ob die konservative islamische Richtung schließlich etwa die nationalistische Regierung und deren Religionspolitik zu Fall bringen wird oder ob etwa die Türkei in konsequentem Fortschreiten auf dem betretenen Wege einmal zur Befreiung der Religion von staatlicher Bindung und zur Anerkennung der Eigengesetzlichkeit religiösen Lebens gelangen wird — darüber kann nur die Zukunft entscheiden.

Ernst Barlach/Der Übergang

Mit Genehmigung von P. Cassirer, Berlin



Ernſ

Von

Ernst Barlach als Dramatiker
Von Joseph Sprengler

Ernst Barlach ist der musisch angeregten Welt, ähnlich wie Kokoschka, zunächst als Künstler bekannt. Er ist Graphiker und Bildhauer. Seine dramatischen Dichtungen sind vorerst nicht ins Breitere gedrungen. Noch während des Krieges hat Friedrich Kayßler den ‚Toten Tag',* Barlachs frühestes Werk, in Berlin vorgelesen. Es ist bezeichnend, daß gerade Kayßler, in dem man den reinen Typ des germanischen Schauspielers erblicken wollte, darauf stieß. Zwei Jahre später kam in Leipzig die Uraufführung heraus. Es folgten ‚Der arme Vetter' in Hamburg, ‚Die echten Sedemunds' in Hamburg und Berlin. ‚Der Findling' blieb bisher ohne Rampenlicht, und schon ist ein neues Stück, ‚Die Sündflut', angekündigt.

Ist seine Wirkung bisher auf das nördliche Deutschland eingeschränkt, von dort stammt er auch. 1870 ist das Jahr der Geburt. Wedel in Holstein ist seine Vaterstadt. Jetzt lebt und schafft er auf mecklenburgischer Erde, zu Güstrow.

Wüßte man selbst dieses Wenige seines äußeren Lebens nicht, man würde allerhand aus seinem Werk zu erschließen vermögen: sicher, daß er Niederdeutscher ist, Sonntagsgänger an den buschigen Ufern der unteren Elbe, Hügel auf und ab, einer, der nach dem Rauch von Dampfern späht, in das Licht der Heide horcht, die Seele an den Rand weißer Wolken hängt, und plötzlich von ungeheueren Nebeln überfallen wird, dann fast ein Skandinavier in düsterer Einsamkeit, an der Schwelle zu Ibsen und Strindberg, im Vorhof zu allem germanisch Wuchtigem und Weitem: zu Shakespeare, Ossian und der Edda; bloß die mannshohe Diele mit dem Kammergerümpel, dem gespaltenen Scheitholz am Herd, dem Rattenkeller und den dienenden Wichteln zur Nacht ist wieder ganz allein deutsch wie aus den Hausmärchen der Brüder Grimm. Um die Hütte aber weht Siegfriedsluft, Sonnenmythos, vormessianisches, so nahmessianisches Heidentum, daß es schon wie Christentum sehnt und fühlt. Hans Franck hat einmal in einem Aufsatz erwähnt, daß Barlach in Rußland erweckt worden sei, und daran die Bemerkung geknüpft, daß in ihm Dostojewski die Augen wieder aufgeschlagen habe. Daher wohl das Christdemütige. Und dennoch daneben dieses harte Zu-Ende-Denken einer empfindlichen Seele bis zum Urkonflikt; ist es nicht, wie wenn Hebbel, der auch da oben beheimatet war, zu den Müttern gestiegen wäre?

Das zusammen ist also ungefähr die geographische und seelische Landschaft, in die Barlach gestellt ist, bereits vom ‚Toten Tag' an, ja hier fast am reinsten. Ein Drama in fünf Akten mit drei Menschen und drei Fabelwesen. Von den Menschen wird keiner je mit einem Namen gerufen. ‚Mutter' schreit der Sohn, wenn er in höchste Leibes- und Seelennot gerät.

---

* Alles bei Paul Cassirer, Berlin, erschienen.

Mutter: das ist einfach der irdische Urgrund alles Lebens. Dieses Drama haftet am Urgrund. Namen wären schon Oberfläche. Zwar der Gnom heißt Steißbart, der Hausgeist nach seinen Füßen, mit denen er zwischen Sonnenunter- und -aufgang den Boden fegt, Besenbein. Doch das sind körperliche Abstempelungen. Als zu den beiden Menschen der dritte in die Hütte findet, ein blinder Greis am Stab, fragt ihn die Mutter homerisch: ‚Woher? Wer bist du?‘ Und er antwortet: ‚Ich weiß nicht, wer ich bin. Ich würde lügen, wenn ich dir meinen Namen sagte; das hieße eine Maske vornehmen und durch einen zweiten Mund sprechen.‘ Und ein andermal: ‚Vom Namen wird niemand etwas Rechtes; was verschlägt es, wie man dich nennt, bist du darum ein anderer als du warst?‘ Dieses Drama will im Grund und Wesen der Dinge bleiben: ein metaphysisches Drama. Es will in den Grund bohren: ein kritisches Drama; sprachkritisch nach Mauthner. ‚Der Name ist ein Hund, der den Lärm zu unseren Schritten macht‘, sagt der Sohn. ‚Man kann laufen ohne einen Hund an den Fersen.‘ Ein shakespearisches Wort! ‚Nein, vom Namen wird niemand etwas, aber jeder ist einer, der kein anderer sein kann; kein anderer, niemand sonst ist der, der ich bin — ich, ich, kein anderer.‘ Renaissance: das Ich drängt aus der Masse heraus. Expressionismus: Das Ich sucht um Ausdruck. Es stammelt.

Würde sich der Sohn von der Mutter, von der Erde, von der Nebelschwere lösen, würde er ‚ein Schauloch in die Wand stoßen‘, ‚wo das andere beginnt, was kein Mensch weiß‘, würde er zur Sonne, zum Geist, zum Vater, zu Gott durchsprengen, er wäre Siegfried. ‚Kann man noch sehend heißen, wenn man nicht hinter seine Grabwände schauen kann?‘ seufzt er. ‚Du bist ein Träumer. Deine Seele dunstet Sehnsucht, sie schafft keine Taten‘: Hamlet. Aber Hamlet sah wenigstens den Geist auf der Terrasse. ‚Dein Auge sieht Nebel‘, fährt der Blinde fort. Also nicht einmal Hamlet. Dieser Sohn ‚erstickt am Schweigen des Vaters‘. Ludwig Marcuse hat es in seinem meisterhaften Buch über Strindberg ausgesprochen, daß der tragische Mensch von heute gar nicht mehr dazu gelange, nach Gott zu streben, weil er immer erst und immerfort Gott suchen müsse. ‚Der tote Tag‘ ist so eine Tragödie des Tastens, vom Sohn aus gesehen. Eine Tragödie zwischen zwei Welten. Der Sehnsüchtige ‚steckt wie ein Vogel in der brechenden Eierschale, mit den Augen lebt er schon in der andern Welt, ohne sie mit einem Strahl zu erreichen. Es ist eine Tragödie des jenseitig gerichteten, seherischen Auges, des gnadenlosen inneren Gesichts. Demzufolge noch kein Drama; denn ein Drama brauchte statt der Sehnsucht zuvörderst den Willen.

Dafür ist ‚Der tote Tag‘ voll Spannung aller psycho-physiologischen Fähigkeiten, so bohrenden Blicks, so feinen Gehörs, daß nicht einmal ein Drama des Hochimpressionismus, der Neuromantik um Maeterlinck mit gleich geschärften Seelensinnen arbeitete. Ein Dialog lautet etwa:

Steißbart: Hörst du nichts bis in die Eingeweide klingen?
Sohn: Hörst du es auch?
Steißbart: Was hörst du?

Ein anderer Dialog:

... Hast du Ohren, Steißbart? ...

Steißbart: Ohren!! Meine Ohren hören, was das Stillschweigen im Versteck der Worte flüstert, ja, das hören sie. Hört!

Mutter: Richtig, du bist ein Hehler mit Horchen und ein Stehler mit Sehen.

Ja, seine Blicke können brennen und stechen und ertappen die Schuld, wie sie am Boden blutige Flecke sucht. Und ihre Ohren, was vernehmen die alles! Nicht bloß den Inhalt, auch den verräterischen Ton der Worte, wenn sie falsch sind; nicht bloß den fertigen Begriff, schon das Gefühl, wie es aus dem Herzen entquillt. Darum hören sie innen ebenso das Nagen der Gedanken, das Ankriechen schleimiger Sünde, das Gemurmel der Stunden in der Nacht, wie draußen das Sinken des Sommerlaubs, das Weinen der Götter im Regensturz, das Einwintern an herbstlichen Abenden. Diese Menschen und Halbmenschen sind geradezu nach ihrem Sehen und Hören gewendet und gestuft. Der Zwerg sieht nach rückwärts, was jemand im Dunkel getan hat. Der Blinde nach vorwärts, was sich an Geschicken vollendet. Der Sohn lauscht aufwärts und in die Tiefe, hört die Sonne über dem Nebel sausen und das große Herz der Erde hämmern: ‚Ach, Ströme rauschen da unten, Ströme von Leiden!‘

Über den lyrischen Dramen von Felix Braun stehen die stillen Bilder der Sterne, Brechts ‚Baal‘ weiß selbst bei azurnem Himmel nur von wehendem Wind, im ‚Toten Tag‘ geht die Klage um die gestorbene Sonne. Die Mutter hat nämlich das Sonnenroß, das der Göttervater gesandt hat, damit es den Sohn in den Sturm der Taten trage, insgeheim getötet. Die Mutter will keinen göttlichen Stürmer zum Sohn. Ihr Kind soll er bleiben. ‚Bin ich wie eine Wiege? Laß ich ein Kind in mich legen und von mir nehmen wie aus einer Wiege? Mich zum Gerümpel stecken?‘ Das wäre die Tragödie der Mutter. Will man indessen den tragisch tiefsten Sinn dieser Szenen erspüren, so muß man sie sowohl von der Mutter wie vom Sohn aus beschauen.

Mutter: ... In deiner Zukunft bin ich nicht dabei.

Sohn: ... Sohnes-Zukunft ist Mutter-Zukunft, wie soll es anders sein?

Mutter: Falsch, Sohnes-Zukunft ist Mutter-Vergangenheit. Deine Zukunft bringt mich um ... Du hast mein Leben empfangen ... wenn du es mit dir in die Zukunft trägst, so muß ich darben und sterben.

Es ist eine Tragödie zwischen zwei Zeiten: Vergangenheit und Zukunft. Es ist die Tragödie der Zeit an sich. Was Hasenclever im ‚Sohn‘ als Konflikt hingestellt hat, ist dagegen wie kindliche Rebellion. Was sonst die Modernsten an Generationenkampf gegeben haben: Wildgans im ‚Dies irae‘, Fritz Unruh im ‚Geschlecht‘, Lauckner in der ‚Predigt in Litauen‘, Bronnen im ‚Vatermord‘, Hans Ganz im ‚Lehrling‘, Max Beer im ‚Erlöser‘: es dringt alles nicht bis zum Mythischen durch. Bei Barlach ist die Zeit, ist der Chronos der Griechen wieder zum Mythos geworden. Sein Drama bewegt sich viel weniger im Raum als in der Zeit. So hat es denn auch zur Peripetie, zum Wendepunkt jenen Augenblick, wo sich mit dem Frevel

an dem Himmelsroß das Licht verfinstert, wo die Sonne stille steht, wo die Stunden nicht mehr vorrücken. ‚Wäre der Tag vorbei!‘ stöhnt nun die Frevlerin. Der mahnende ‚Tote Tag‘ wird sozusagen zum Ankläger, zur moralischen Macht, zum Richter. Die Zeit ist damit etwas objektiv Gesetztes. Kurz darauf erscheint sie aber im selben fünften Akt ganz im phänomenalistischen Sinne Kants, Fichtes, Schopenhauers als rein subjektive Anschauungsform. Das geschieht in einem Monolog, der in seiner gedanklichen Phantastik zum Schönsten, vielleicht auch zum Kühnsten gehört, was der Expressionismus, noch dazu der Frühexpressionismus, visionär ins Wort gebannt hat. Es brauchte ja noch nicht Expressionismus zu sein, wenn ein Mensch kraft seiner Einbildung die Zeit und die Zeiten überwindet, aber es hat expressionistisches Tempo, wenn er über sie hinrast. Wie sie da um den Tisch gruppiert sind und die Mutter und der Blinde dem Sohne alles absprechen, was er in seiner Entrückung gesehen und gelebt hat, ist es ihm mit einem Male, wie wenn die Jahrtausende ins Poltern kämen. Er faßt sich an den Kopf. ‚Halt, halt, ihr rennt ja wie besessen! Tausend Jahre springen davon und noch tausend und noch einmal! Will die tolle Zeit die Ewigkeit zur Bettlerin machen?‘ ... Die Monde werden ein wirbelnder Bienenschwarm. Die alte Hütte rattert mit. Dann aber geht es auf einen Pfiff der Ewigkeit wieder zurück. Sonderbar: ‚Vier zusammen auf der Reise, ohne ein Wort zu wechseln, ohne den Mund voll Essen fertig zu kauen? Ich glaube, zwei davon werden abstreiten, daß sie auch nur hundert Jahre gereist sind, ja sie werden sagen, wir sind nie über heute mittag hinausgewesen. Soll man streiten? Solche Leute glauben nur, wenn man mit dem Finger daran tippen kann ... Wie, alter Steißbart, stehst du noch immer unter der Tür — was hast du die tausend Jahre über getrieben?‘

Nach der alten Technik des Dramas wäre dieser Monolog der Moment der letzten Spannung: In der Tragödie der Zeit muß der Strich durch die Zeit Scheidung und Entscheidung bringen. ‚Jetzt weiß ich's!‘ schreit der Überwinder von Raum und Zeit, ‚eure Mauern und Wände sind meine Türen und Tore. Euer Sehen ist mein Blindsein, euer Kopfschütteln mein Nicken.‘

Wenn der Literaturgeschichtsschreiber einmal nach den Grenzzeichen suchen wird — schärfer als hier ist die Trennung der expressionistischen von der impressionistischen Weltanschauung kaum irgend ausgesprochen worden. Der Wille zum Glauben ist es, der sie scheidet. ‚Solche Leute glauben nur, wenn man mit dem Finger daran tippen kann.‘

Ob nun ‚Der tote Tag‘ auch schon den expressionistischen Stil hat, wäre erst die Frage. Er ist weit mehr die Tragödie des expressionistischen Menschen als eine expressionistische Tragödie. Wiewohl er einzelne, sogar expressionistisch große Szenen hat, ist sonst eher die Luft der Neuklassik eines Paul Ernst um ihn. Er hat ihre Einfachheit, er hat ihre Einheit des Ortes und der Zeit, er hat zwar keine gleichmäßige, immerhin eine durchgegliederte Architektonik, er hat endlich jenen Urkonflikt, den der Neutragiker

Lublinski unermüdlich betont hat, jenes Ineinsgesetztsein von Haß und Liebe, wonach die eifernde Liebe den süchtigen Haß gebiert, gebären muß. Der letzte äußere Handlungsablauf hat allerdings bereits die Plötzlichkeit des Expressionismus. Es ist zum Schluß nicht notwendig, weder daß sich die Mutter ersticht, noch daß ihr der Sohn in diesem Tode folgt. Sie sterben, sozusagen, nach längerem, schwerem Leiden, aber rasch und unerwartet. Zuvor sterben sie einander innerlich ab in Dialogen, die bald von Shakespeare den heftigen Brand, bald von Ibsen das Leise, Indirekte, Spitze haben, und am bedeutendsten da sind, wo die Flamme zur Spitze wird, wie in den Reden über die Mörderhand. Dafür gäbe es literarisch nur einen Vergleich: den Abend im Schloßzimmer zu Helsingör. Bloß daß die Dolchzunge des königlichen Prinzen treffen wollte. Der Sohn im ‚Toten Tag' weiß gar nicht, wie jedes seiner Worte die Mutter ins Innerlichste schmerzt. Er ist also gleichsam nur das Medium, durch das ein anderes spricht: die Nemesis selbst.

Vom unentrinnbaren Schicksal, vom verborgenen Willen in allen Dingen, vom Weltleiden, vom Menschenleid, Schuld und Sühne tönen überhaupt die Gespräche ständig an. Leitmotive, Reflexionen von antiker und christlicher Ergebenheit, mehr als Reflexionen. Jeder Satz, jeder Ausruf charakterisiert den Sprechenden. Mehr als charakterisierendes Wort: Offenbarung. Während sie vom Schicksal reden und es erfüllt glauben, weben sie selber erst daran. Ein Beispiel. Der Blinde sagt, es habe Menschen gegeben und werde wieder welche geben, die mit dem Hauche ihres Mundes sprechen können zu einem Gott: Vater! Und dürfen den Ton in ihren Ohren hören: Sohn! Still bewegt horcht der Sohn, der ja nichts als diese eine Sehnsucht hat, den Worten zu. Die Mutter aber, die bloß das Menschliche und Nächste begreift, wirft ein: ‚Das wäre wie einer, der zum Blitze spräche: wir Springer, und zum Donner: wir Singer. Ein Mensch ist kein Gott.' Da bricht der Sohn aus: ‚Man muß sie totschlagen, daß der Gott in ihnen nicht vorher zuschanden wird.' Er hat mit Temperament sein eigenes Schicksal vorweggenommen.

Manchmal ist geradezu eine Musik zu hören. Der Blinde: Moll. Die Frau: Dur. Indem sie jeder Rede und Handlung gewissermaßen ein Kreuz vorsetzt, erhöht sie die Tonart. Selbst Erinnerungen, die im nordischen Dämmer durchweg so weich erklingen, werden durch sie hart. Ihr Sohn ist dagegen der gebrochene Akkord. Zwischen zwei Welten. Zwischen den Zeiten.

An Zeit und Schicksal sind sie alle zu messen. Der blinde Greis, duldend, mitleidend, wissend, schauend, überdauernd, läßt sich vom Stab der Götter schicksalsfromm lenken. Er hat dramaturgisch das Amt, das in der Tragödie der Alten dem Chor zufiel, und führt, wie August Wilhelm Schlegel es ausdrücken würde, den Zuschauer in die Region der Betrachtung hinauf. Ist er antik, so ist Steißbart die Glosse, der Spott, der Stachel aus Shakespeares Narrenzunft. Der Sohn darf, wie gesagt, halb und halb als

Hamlet gelten. Den Stab des blinden Alten zerbricht er, um zu zeigen, 'daß er, daß das Ich stärker sei als der Urwille, der in den Dingen steckt. Ihn selber zerbricht die Mutter, weil er zerbrechlich war. Die Mutter aber zerbricht an dem, was von Sophokles bis zu Strindberg tragischer Übermut, Schuld und Frevel hieß. Das Los des Sohnes geht uns wohl näher, da es unser eigenes deutsches berührt, den Auftrieb zu haben, aber nicht die Kraft. Zum Helden war der Göttersohn berufen, auserwählt zum Erlöser war er nicht.

Es ist eine Szene von so erschütternder, symbolischer Allgewalt, daß wir sie in der gesamten modernen Dramatik nicht bei Kaiser, nicht bei Kokoschka, kaum bei Weismantel finden, wie der Sohn sich in der atmenden Sommernacht zwischen Traum und Wachen unterfängt, mit dem Alben zu ringen. Dieser Albe ist der Schmerz, der die ganze Menschheit bedrückt. Ach, könnte er von ihr genommen werden! Es ist wie die indische Klage des Ostens. Mit beiden Fäusten packt der Göttersohn, der Menschensohn die Qual, rüttelt, wühlt, reißt bis zur Raserei am steinernen Herzen. Nach der Mutter rufend, sinkt er ohnmächtig zurück. Vielleicht, wenn er den Vater oben ernstlich gebeten hätte. ‚Sonderbar ist nur, daß der Mensch nicht lernen will, daß sein Vater Gott ist', kündet das letzte Wort des Dramas. Zweimal allerdings wagte der Sohn danach zu rufen und schreit gleich hernach wieder: Mutter! Vogel in der Eierschale, Mensch zwischen zwei Welten. Tragik des Zeitlichen.

Es wird schließlich immer Angelegenheit des subjektiven Geschmacks sein, die Werkreihe eines Dichters in einer Rangordnung aufzubauen. Daß ‚Der tote Tag' von klassischen Gesichtspunkten aus der Vollendung am nächsten ist, steht wohl fest. Daß er philosophisch ein Fundament bedeutet, ebenso; denn tiefer als zu dem Dualismus Schöpfung und Schöpfer, Mutter-Erde und Gott-Vater, Zeit und Ewigkeit kann nicht gegraben werden. Ist dieses Verhältnis einmal umfragt, so mag man erst das menschliche Ich auch gegen seinesgleichen stellen und abgrenzen. ‚Der arme Vetter' hält sich damit durchaus im Philosophischen, Erkenntniskritischen, so sehr auch die Psychologie hereindrängt. Nicht bloß die Psychologie, der ganze Realismus der erfaßten Gesichter. Nicht bloß der Realismus und Naturalismus, schon ihre Überschärfe. Das Drama ist dann stellenweise, was hierauf ‚Die echten Sedemunds' durchaus sind: Satire. Sie freilich sind es bis zur Karikatur. Der arme Vetter bleibt romantische Satire. Romantisch von vornherein in der Spannung zum Jenseitigen. Romantisch dem Gegensatz nach: hie Höhenmensch, hie Philister. Romantisch im Humor, wie Shakespeare romantisch ist. Sein Lächeln hat zu viel Düsterkeit, Bitternis, Schwere, Tragik im Blut. Das eben ist der riesige Unterschied zu Sternheims kalter Satire, daß Barlach selbst seine minderen Gesellen ernst und voll nehmen will. Sternheim gibt ihnen (in Manon Lescaut) eine klatschende, nicht bloß moralische Ohrfeige. Nichts leichter. Barlach würdigt sie gewissen Grades, indem er sie vom Schicksal geschlagen werden

läßt. Ich habe schon vor Jahren darauf gewiesen, daß es stilistisch sogar gewagt ist, wenn er seinen Spießern die Wahnsinnsmonologe der shakespearischen Könige in den Mund legt. Trotzdem sind gerade die paar Szenen auf der Heide vor dem Flußgestrüpp, wo zwei sich völlig Gleichgültige und Fremde unterm Sternenhimmel um nichts und alles streiten, so überreal in ihrer Leidenschaft, die um keinen materiellen Gegenstand geht, so grotesk in ihrer Wut, die rein um das Ich an sich tobt, so unerbittlich in ihrer Transszendenz, die sich völlig verbohrt, daß man sie am treffendsten im guten wie im bösen Sinne als echt deutsch kennzeichnet. Niemand würde es einfallen, bei Barlach auch nur nach einer Spur romanischer Art und Technik zu fahnden, so nordisch ist er.

Der arme Vetter hat bloß die eine, die ganze Sehnsucht nach dem hohen Verwandten, nach dem Ewigen, von dem er ein Funke, nach dem Überirdischen, von dem er ein Abglanz ist. Kleist hatte sie auch. Der arme Vetter langt, ehe er an seinem Schuß verblutet, zur Laterne: ‚Es läßt sich nicht leugnen, vor meinen Augen ist die Latüchte heller als der Sirius, eine Tranlampe überscheint ihn. Es muß eben jeder selbst sehen, wie er's macht, daß diese selbstige Funzel nicht alle himmlischen Lichter auslöscht.' Und mit dem Blick vom Strand zu den zitternden Sternen empor, die ‚ein Frostschauern der Ewigkeit' sind, schließt er: ‚Es gibt nicht rechts, es gibt nicht links mehr, Gott, ich danke dir, Gott, daß du das alles von mir losmachst. Es gibt bloß noch hinauf, hinüber, trotz sich — über sich.' Kleist schrieb einst an seinen Freund: ‚Ach, es muß noch etwas anderes geben als Liebe, Glück, Ruhm . . . Wie doch das kleine Sternchen heißen mag, das man auf dem Sirius, wenn der Himmel klar ist, sieht? Und dieses ganze ungeheure Firmament nur ein Stäubchen gegen die Unendlichkeit . . . Komm, laß uns etwas Gutes tun und dabei sterben! Es ist, als ob wir aus einem Zimmer in das andere gehen.'

Bernhard Diebold hat in seinem kritischen Buch über die ‚Anarchie im Drama' den armen Vetter sarkastisch einen ewigen Selbstmörder genannt. Ich selber hatte einmal im ‚Literarischen Handweiser' gefragt, ob dieser Heilige des verzweifelten Idealismus nicht zu schlaff geraten sei. ‚Ach, zum Verenden unterkriechen wie ein Tier! Die Heiligen unserer Kirche sind aufgerichtet gestorben.' Heute füge ich lediglich hinzu, daß es eben vielfach die Tragik des Modernen ist, daß er nicht mehr stark, aufrecht, klar und sicher wie ein Heiliger zu sterben vermag. Auch der arme Vetter hat wie der Sohn im ‚Toten Tag' statt der hellen Flamme nur die Glut. Ein Problematiker, verglimmt er an den Problemen.

Hebbel und Ibsen kannten und bannten schon dieselben Fragen. Zugespitzter, unendlich verfeinert erscheinen sie wieder. ‚Niemands Gewissen ist wohl ganz frei von einem kleinen Mord.' Damit geht die Schuld und Anmaßung des Holofernes, Herodes, Kandaules, der Borkman, Allmers und Rubek auf jedermann über. Alle sind Eindringlinge. Jedes Ich vergewaltigt und tötet, sobald es ein Du an sich ziehen will; denn nichts

ist so zart, so in sich geschlossen wie ein Seelenwesen; nichts darum so verwundbar in den Lebensäderchen. Vielleicht ist Barlach hierin überempfindlich. Vielleicht ist es Hypertrophie der Verantwortlichkeit. Vielleicht Blüte letzter Kultur. Doch wäre mit dem allem das Eigentümliche dieses Dramas, seine innere Form noch nicht getroffen. Barlach empfängt zwar das Erbe von Hebbel und Ibsen, aber um ihren Problemen erst das zu geben, woran jene noch gar nicht gedacht hatten: den gemäßen, sprachkritischen Ausdruck. Jetzt erst wird der Dialog zum Grad- und Fiebermesser der Personen und Persönlichkeiten, die nun nicht mehr nach ihrem Charakter, psychologisch, sondern nach ihrer Qualität, wertsetzend, zu deuten sind. Jetzt erst werden die Worte feingewichtig, vorsichtig, hinterhältig, hintergründig, untertönig; das Ich ein Igel, der sich zusammenrollt und mit Stacheln verpanzert. Jetzt erst werden sie andererseits zum Kainsmal. Öffne den Mund, und du bist mit einem Hauch verraten. Sprachpsychologisch, sprachkritisch geht ‚Der arme Vetter' über den ‚Toten Tag' hinaus. Es gibt keine verbissenere, ingrimmigere Ironie, als wenn ein Hin und Wider über die Unendlichkeit in einen Ausblick auf Geldpump endet: so wendet der Geschäftssinn die Rede.

Gerade sprachlich hat Barlach die Schichtung der Menschen ins Exakteste durchgeführt, keineswegs auf naturalistische Weise, daß etwa der Rüpel bloß Rüpellaute von sich zu stoßen hätte, vielmehr in einem höheren formalen Sinn. Nicht, daß er gewisse Worte gebraucht, sondern wie er sie gebraucht: das macht den Philister aus. Die Phraseologie, o sie weiß der Dutzendmensch bald nachzusprechen. Ein Grammophon! Aber von dem Geist, der das Wort geschaffen und gefügt hat, von dem Gefühl und Willen, aus dem es entspringt, davon weiß er nichts. Daß die Menschensprache, selbst die schlichteste, ein Gefühlswert ist, das hat Barlach am Dialog positiv und negativ zu verdeutlichen gesucht. Am Klang aus der Tiefe sich erkennen, darin beruht auch das Geheimnis der Wahlverwandtschaft, die stille Anziehungskraft der Seelen, jener geheime Zauber, den der Grieche das Daimonion nannte. Als der arme, verhöhnte Vetter unter dem großen Haufen endlich auf das gleich fein besaitete Menschenkind trifft, hebt folgendes Gespräch an:

Iver: Verstehen Sie Anspielungen?

Frl. Isenbarn: Nein, nicht im geringsten.

Iver: Schade, ich hätte sonst gesagt, daß Sie auch nicht mehr da sind — oder habe ich unrecht?

Frl. Isenbarn: Ich verstehe Sie nicht — ganz.

Iver: Aber ich kann nicht deutlicher werden wegen der Leute — nämlich, ich möchte wissen, wohin Sie eigentlich zu Hause gehören.

Frl. Isenbarn: Ich verstehe, Sie meinen . . .

Iver: Richtig, das meine ich, grade das — — — wir sind in derselben Gegend zu Hause. Man hört's am Dialekt. Sonderbar, daß man sich so in der Fremde begegnen muß — wie?

Frl. Isenbarn: Sonderbar.

Verstehen — nicht verstehen. Um diese Pole dreht sich das ganze Drama. Aus Seelenzeichen erahnen: Damit ist das Wort gleichsam entmaterialisiert. Es überträgt sich als Schwingung. Es wird atmosphärisch. Man könnte nun freilich einwenden, zu luftdünn, zu wenig faßbar, zu sehr Rätselstil, zu sehr Charade. Gewiß, es wäre einfacher und deutlicher, wenn der Idealist rund heraus gestünde, daß er nicht auf diese Erde tauge und an ihr wie an Adams Sünde schleppe, statt daß er es dem Ersten, der ihm auf den Sandhügeln begegnet, umschreibt: ‚Ich habe mich verlaufen, oder ich bin für irgendeine Dummheit (rundum weisend) hier ins Loch gebracht.' Dieser arme Vetter, der auch mit Gregers Werle nahe verwandt ist, weiß zudem nichts als seine absolute Forderung und seinen Abstand vom Gemeinen zu präsentieren. Wie gesagt: Schlaffheit. Dennoch bleibt, gleichviel als Problem oder als Tatsache, bestehen, daß die Menschen nach ihren Seelen verschieden reden, was sie tiefer trennt als die Sprachscheide von Nationen. Wie ließe sich nun solches dichterisch anders darstellen als durch Tonhöhe und -senkung, durch Gleichnis und Gegensatz, durch Pathos und Satire. Es gehört im Evangelium des Johannes zu den rührendsten Stellen, wenn die Jünger den Herrn und Meister nicht mehr verstehen, weil er vom Vater in Parabeln spricht, weil er vom Geist ausgeht, während sie blind im Engen befangen sind.

Ob sich die Menschen wohl aufwärts wandeln ließen? Ja und nein, antwortet Barlach. Der Stumpfe nie, der Sehnsüchtige wohl. Möglich, daß er einsam sein wird ‚in der Welt' wie ‚in einem Kloster'.

Das Drama vom armen Vetter hat einen allmählich ansteigenden und ebenso sich dämpfenden Rhythmus: von den Paaren und Gruppen in das Aggregat der Massenszene wachsend, vom bewegten Lärm in die Zwiesprache, vom Dialog in den Monolog, vom letzten Selbstgespräch in die Sterbensstille sich lösend. Und wenn sich am Ende nur zwei bleiben im Leben und im Tod, dann ist wenigstens ihr Dasein erfüllt. Und die andern? Gespenster. Am wahren Leben, am Leben der Wahrheit vorbei. Also ist auch der arme Vetter ein metaphysisches Drama, ein Drama in den Gründen.

Mit den ‚echten Sedemunds' furcht Barlach keine neue Spur. Äußerlich eine bürgerliche, breite Satire, etwa ‚Stützen der Gesellschaft' im Ländchen Mecklenburg, sind sie innerlich und hauptsächlich wieder von jener erkenntniskritischen Grübelei gespannt, die Ibsen, der ein Ethiker, ein Moralenüberprüfer, ein Positivist war, dermaßen niemals kannte. An Personal ist das Drama, das eher eine tragisch überwehte Komödie ist, sehr reich. So sehr sich alle gegenseitig die Fetzen von Seele und Leib reißen, irgendein Pünktchen Anrecht hat jede Gemeinheit, und die Narretei stößt schließlich bloß Löcher in das Dasein, daß der Ernst hindurchschaue. Manchmal ein sehr tiefer Ernst vom Ich und seinem Kofferträger, wie ja alles bei Barlach ein fernes Ziel hat. Nur daß an die Stelle des früher

Leisen, Umschweifenden, Indirekten jetzt die direkte Heraussprache tritt, die Dialoge unruhig und plötzlich abgebrochen werden und die Szenen im Zickzack laufen, ein Wirbel, ein Jahrmarktsrummel. Darüber hin das Leuchten vom Kreuze des Gottessohnes, darunter her das mahnende Grollen aus den Gräbern. Eine etwas wunderliche Mischung von Wirklichkeit, geißelnder Übersteigerung und Metaphysik. Gar grelle, gezerrte und bunte Gesichte, vielleicht eben das, was man heute landläufig und weit als Expressionismus eingreift.

‚Der Findling' ist erst recht expressionistisch, einer von den modernen episch gezogenen Passionsgängen mit der Liebe und Erlösung im goldenen Gnadenhintergrund, zwischen Mysterium und Moralität, zwischen Prosa und eckigem Vers, vom End- zum Stabreim wechselnd, voll der Weisheit jener Grenze, wo der Zweifel über das Irdische sich in die Seligkeit der Mystik rettet. Wie sagt doch sein Andächtiger, der auf der Heerstraße Gottes unter den Alten und Jungen, den Landstreichern und Krüppeln, den Menschenfressern und Blutsaugern, den Puppenspielern und Liebesleuten aus dem Gebete gerissen wird und sich wieder einstimmen soll: ‚Es fängt mit Stillschweigen an ... es läßt sich nicht sagen, hinter der Zunge und hinter den Worten fängt es an.' Dieses, wonach auch die Tauler, Eckart, Suso und Ruysbroeck seufzten, und nichts anderes so sehr hat Barlach in seinen Dramen zu versinnbildlichen gestrebt. Bis zu den ‚Sedemunds' ist die eine Wegstrecke. In den ‚Findling' schwingt offenbar das Erlebnis der Kriegs-, Umsturz- und Wucherjahre mit herein; gleichzeitig treibt der Expressionismus in der Dichtung seiner Spitze zu, und indem Barlach von ihm jetzt die zersplitternde Technik, die visionär aufgewühlte Szene und die Allegorien nimmt, wird er in formaler Hinsicht eigentlich ein Nachfahre der Bewegung, die er ideell einleiten half und zu deren ursprünglichen, lautersten und ersten Dichtergestalten er und Reinhard Johannes Sorge zu zählen sind.

Kino / Von Victor Schamoni

Wir bringen diese Ausführungen eines Sprechers der katholischen Jugendbewegung, weil wir uns darüber klar sind, daß die Erörterung der soziologischen Wirkungen des Kinos zu den wichtigen Kulturfragen unserer Zeit gehört. Wir betrachten die Frage damit nicht als irgendwie gelöst und abgeschlossen. Der Artikel ist nur eine Stimme; wir hoffen weitere, die wesentlich kritischer klingen werden, zu Wort kommen zu lassen. Die Redaktion.

I.

Der Photographie und dem Film liegt etwas wahrhaft Philosophisches zugrunde. Oder will man diese konkrete Darstellung von Dingen, dieses Sehen und Erfassen des aufnehmenden Photographen oder des Publikums, das vor der Leinwand sitzt und sich die Dinge zeigen läßt, nicht im Grunde als eine zwar mehr oder minder primitive, aber konkrete philosophische Tätigkeit ansehen? Es werden Dinge gesehen, unterschieden, erfaßt und gewertet, und sie werden hier, unbewußt vielleicht, als Ordnung und Harmonie empfunden und erlebt. Was die zünftige Philosophie als Weltanschauung oder abstraktes Gedankengebäude darstellt — hier sitzt ein Publikum und läßt sich die Welt vorführen, betrachtet ein abphotographiertes Leben, sieht im Film Landschaften, Blumen in ihrer Entwicklung und Schönheit, Tiere, Menschen, Frauen, Gesellschaftsleben, Städte, Länder, Meere, Wolken, Gestirne usw.

Man geht in das Kino, um zu forschen, um zu sehen. Hier werden die Dinge selbst mit den Augen gesehen; die Welt wird entblößt und jedem erscheint sie greifbar. Entfernungen gibt es nicht mehr; Märchen, Phantasmen aus fernen Ländern, Wunder aus Meerestiefen, alles ist hier in Wirklichkeit zu sehen. Aber erscheinen nicht gerade diese entschleierte Wirklichkeit, diese enthüllten Geheimnisse desto wunderbarer und bezaubernder, desto erfreuender, weil sie nicht nur Erzählung, nicht nur Phantasie, sondern allen wirkliche, mit den Augen gesehene Wirklichkeit sind? Ist es nicht, als ob das Publikum im Kino zuweilen wieder das alte kindliche Staunen über die Welt befällt: daß so das Leben ist, so die Dinge, so die Tiere; daß es so in den fremden Ländern aussieht, so der Urwald ist, so das Leben am Nordpol. Und wie es Sache des Photographen ist, die Dinge in ihrem Wesen und ihrem Werte wiederzugeben, so die des betrachtenden Publikums, sie in ihrer Eigenart und Bedeutung zu erkennen und sich, hierin den Philosophen folgend, über die Dinge und ihre Ordnung zu freuen, sich an ihrer Schönheit zu ergötzen, bewußt oder unbewußt. Meistens wird sich das unbewußt vollziehen: eine staunend bewundernde Zuschauermenge; wenn es nicht die bewußte Anschauung oder Einstellung ist, dann wird es eine allgemeine kulturelle Gestimmtheit sein, in der die Bilder aufgenommen werden. Wie die Leute in das Kino gekommen sind, mehr oder minder aus ganz naivem Wissens- und Entdeckertriebe, so freuen sie sich auch in ganz naiver Freude über alles, was sie dort sehen, genau wie die Kinder, die eines Maikäfers oder Schmetterlings wegen fröhlich sind.

Als Beispiele unter vielen anderen älteren nur einige wenige besonders hervorragende Filme der letzten Zeit: Tierleben in der Tiefsee; die Tropfsteinhöhlen in Kärnten; die Mount-Everest-Expedition; mit Auto und Kamera unter afrikanischem Großwild; Nanuk, ein Eskimoleben.

Aber nicht nur dem Photographen als Vermittler von Bildern gehört der Film. Nicht allein die bloße Wiedergabe von Dingen erfolgt hier; mit dem Photographen verbinden sich der Lehrer und Erzieher: man kann etwas methodisch darstellen, in einer ganz bestimmten Weise und zu einem besonderen Zwecke, erklärend, belehrend. Zeichnungen, Trickaufnahmen, eingelegte Texte und auch Vorträge erleichtern, soweit es nötig ist, das Verstehen. So gibt es heute die ‚populärwissenschaftlichen' Filme, wie etwa der Einstein-Film, Steinach-Film, Filme über Hypnose, die Kohle, das Wasser, die Elektrizität. Oder der Arzt und Erzieher stellt mit dem Photographen zusammen einen Film her, etwa über die „Hygiene des Geschlechtslebens". Freilich ist hier die Wirkungsmöglichkeit des Films problematisch und reichlich angefochten. Wie bei jeder Erziehung, so ist ganz besonders bei einer Erziehung durch den Film, der sich an die gesamte Öffentlichkeit richtet und Abend für Abend jedermann offensteht, entscheidend, welcher Arzt lehrt und in welchem Sinne erzogen wird. Daß hier großartige Erziehungs- und Belehrungsmöglichkeiten liegen, ist klar; und es ist erfreulich, in welchem Maße sie nutzbar gemacht werden, beispielsweise zum Zwecke der Tuberkulosebekämpfung.

Der Film stellt also dar, was ist: Wirklichkeit. Er zeigt und lehrt. Photograph und Lehrer sind seine Meister. Aber dies alles ist nur ein Teil, eine Aufgabe des Films. Nicht nur was ist, zeigt der Film, gesehen vielleicht durch das erkennende Auge des bewußten Menschen, sondern auch der Künstler, der denkende, bauende, formende, intuitiv gestaltende Mensch hat im Film die Möglichkeit einer Darstellung, eines Ausdrucks für seine Gesichte. Der Film bringt hier etwas ganz Neues: Wie aus Worten Gedichte und aus Tönen Musik, so wird aus einzelnen Bildern eine Bilddichtung, ein Bilderspiel für die Augen. Das ist im Unterschied zum Lehrfilm der Wesenskern des Spielfilms.

II.

Zur Aufgabe des Photographen gehört es, Ereignisse der Woche im Film festzuhalten (z. B. Deulig-Woche): etwa den Stapellauf eines Schiffes, das Leben bei einem Sportfest, ein Automobilrennen, eine Eisenbahnkatastrophe, einen Vulkanausbruch usw. Wie in der illustrierten Zeitung eine Momentaufnahme des Ereignisses, so sieht man im Kino seinen Gang selbst.

Künstlerisch schon wird die Tätigkeit des Photographen, wenn er Landschaften oder Dinge aussucht und wiedergibt, ihre Besonderheit und ihre Schönheit herauskehrend, oder wenn er Städte photographiert, das Leben und Treiben in ihnen darstellt mit dem Sinn für das Eigenartige und

Wesentliche einer Stadt oder eines Landes, mit dem Blick für ihren eigenen Reiz und ihre besondere Großartigkeit. Nicht nur die objektive, rein sachliche Photographie, auch die persönliche und individuelle Art des Sehens und Aufnehmens ist für den Wert der Wiedergabe wichtig und bestimmend. Kürzlich wurden Bilder aus London gezeigt, das Leben dieser Weltstadt bei Tag und Nacht: die Schönheit der Großstadt, Straßenbilder, Verkehr, Automobile, Brücken, die Lichtfluten der erleuchteten Straßen, die Licht- und Farbenspiele der elektrischen Lichtreklame. Diese Bilder sind von großer Schönheit. Es ist künstlerische, kinematische Photographie.

Der eigentliche Künstler aber schafft im Film etwas ganz anderes. Für ihn ist der Film nicht solche Wiedergabe, sondern Sehen, Denken und Schaffen, Gestaltung, Dichtung. Der Filmkünstler ist Maler, Baumeister, Dramatiker, alles zugleich und alles so miteinander vereint, daß er ein schönes Bild seines gestalteten Gesichtes erzeugt, das photographiert und an der weißen Wand erscheinend wie ein Gedicht ist, in Bildern seine Dinge, die Menschen, die Landschaft, ihr Leben zeigend. Im Gedicht der Sprache, im lyrischen, epischen, dramatischen ist alles benannt, beschrieben, erläutert, erklärt; durch die Worte, durch die Sprache den Menschen untereinander verständlich und faßbar gemacht. Der Verstand erkennt hier erst unter dem Kennwort des Namens oder des Begriffs, der Eigenschaftswörter das Ding wieder. Im Film aber sind es nicht die Worte der Dinge, sondern die Dinge selbst. Nicht durch das Medium der gesprochenen oder der geschriebenen Sprache, sondern durch die Anschauung, durch das Sehen werden sie erkannt. Dies Zeigen und Sehen ist das Wesen der Kunstfilms; das Wiedergeben und das Darstellen — etwa durch den Schauspieler — ist zwar vielfach unvollkommen; die Dinge und der Gang dessen, was gesehen wird, ist häufig nicht allein durch das Sehen verständlich. Das mag sowohl an der Stummheit und Schweigsamkeit der Dinge liegen; denn was ist, braucht noch nicht schlechthin sichtbar zu sein, und die Natur liegt häufig nicht nackt und offen da, sondern verhüllt ihren Sinn und ihr stilles Leben; es mag an der mangelhaften Weise der Photographie und der Wiedergabe liegen, die nicht vollkommen ist, sondern manchmal sehr schlecht, Falsches darstellt, Wichtiges und Wesentliches ausläßt oder übersieht, denn der Wiedergebende sieht vielleicht selbst nicht alles, durchschaut nicht alles in seinem Wesen, sieht vielleicht nur etwas oder will vielleicht auch nur einen Teil, eine Ansicht, etwas ganz Bestimmtes vom Ganzen zeigen. Es liegt aber sicherlich und hauptsächlich wohl in der Mangelhaftigkeit unseres Sehens; wie überhaupt vielfach das Denken über die Worte, mit den Worten, die Dinge selbst fast vergaß; wie ein Sinn besonders ausgebildet sein kann, und ein anderer vernachlässigt. Wir haben vielfach nicht die genügende, vielleicht natürliche Schärfe und Sicherheit des Sehens, wissen Ausdrücke und Zeichen nicht zu deuten. Der Blick für das Eigenartige und Wesentliche fehlt uns. Wir verstehen die stumme ‚Sprache' der Natur und der Dinge nicht. Schon allein der Ausdruck

‚Sprache‘ der Natur, so häufig gebraucht, zeigt, daß wir gern statt des Sehens und Erkennens der Dinge, statt des Sehens der Dinge selbst, lieber erst die Dinge im Sprachlichen erklären und umschreiben, um so vielleicht dann auch die Dinge selbst, ihr Wesen, ihre Schönheit stumm und schweigend zu verstehen. Müssen wir nicht über alles erst sprechen, um es aufzunehmen? Ist es nicht in dieser Flut der Worte manchmal wie ein Ausdruck einer gewissen Sehnsucht nach dem natürlichen Gleichmaß des Sprechens, Sehens und Verstehens, wenn es heißt: ‚Selig sind die, die nicht sprechen, denn diese verstehen sich‘. (José de Larra.)

Der Film läßt sehen. Aller erklärende Zwischentext, alle Worte dazu sind Notbehelf. Genau wie bei einem anderen Kunstwerk, bei einem Gemälde, einem Bau, einem Tonwerk, ja selbst bei einem Gedicht, alle Worte der Erklärung ja eigentlich unnötig und überflüssig sind und, wo sie gebraucht werden müssen, eben am besten die Schwäche des Werkes offenbaren; wie eben das Kunstwerk als Kunstwerk dasteht und allgemein faßlich und verständlich sein soll, so auch ist Film als Film ein Werk, das mit den Augen gesehen werden will, das ebenso wenig seinen Inhalt in die Kategorie der Worte umgesetzt sehen will, wie das Gemälde, das eben kein Gemälde zu sein brauchte, wenn es, sein Gehalt, Form und Inhalt, in Worten erschöpfend erfaßt und erklärt werden könnte. Aber die Worte können hier wie bei jedem Kunstwerk, bei jedem Dinge, bei allen Gedanken überhaupt in etwa wenigstens andeuten, was dem Gesichte, dem natürlich sehenden Auge wie dem inneren schauenden, aus Mangelhaftigkeit entgeht oder verborgen zu bleiben droht. Das ist das Wesen aller Erklärung der Kunst sowohl wie der Gedanken der Philosophen, gerechtfertigt aus der Mangelhaftigkeit unserer Sinneswahrnehmung, die zwingt, alle Möglichkeiten, die zum Verstehen führen, zu benutzen.

Aber wie bei der Dichtung es nicht nur die Worte sind, nicht nur die durch die Worte wiedergegebenen Dinge, sondern der in ihnen mehr sich andeutende, als sich aussprechende verborgene Sinn, die in ihnen schlummernde Bedeutung, die *im* Worte, die *im* Gedichte liegt, die mehr mit Hilfe des Wortes nur geahnt und erschaut, als erfaßt und greifbar festgehalten wird, so ist es auch bei den Bildern: sie sind zwar Erscheinung, Äußerung auch; aber in ihnen eingehüllt liegt ein tieferer Sinn, in den Äußerungen ist die tiefere Bedeutung verborgen. Dem körperlichen Auge sind die Dinge vielleicht nur sichtbar, dem geistigen, inneren, dem wissenden, ahnenden aber vielleicht schaubar und verständlich.

Die Malerei zeigt ein Ding, hält einen Zustand fest, schildert ein Verhältnis. Wo sie einen Moment, eine Handlung, eine Bewegung erfaßt, wird er dauernd. Der Augenblick wird verewigt. Etwas Bestimmtes wird gezeigt — oder es ist ein schöner Augenblick, der verweilt, im Bilde festgehalten. Der Maler hat in der Technik seines Malens die Mittel auszudrücken, was er sieht, was er fühlt, was er denkt. Die Art und Weise der Darstellung gibt ihm die Möglichkeit, im Bilde gerade das

zu sagen, was er will, gerade diesem Ausdruck, Erscheinung, Gestalt zu geben. Er hat in dem, was er gibt und wie er es gibt, seine Offenbarungsmöglichkeit erschöpft.

Der Filmkünstler bezweckt auch letzten Endes ein gutes Bild; aber sein Bild ist ganz anderer Art. Was er schafft, ist nicht das Bild selbst, sondern das Modell des Bildes, der Gegenstand des Bildes; das Bild selbst herzustellen, ist die rein technische Aufgabe des Photographen. Dem Filmkünstler muß die Bildhaftigkeit, Bildwirkung seines Gegenstandes sehr am Herzen liegen, aber sie ist nicht die Hauptsache. Da hier nicht wie beim Maler die Art der Wiedergabe in Betracht kommt, sondern es lediglich Photographie ist, so kommt es hier nur darauf an, wie er seine Dinge vor die photographische Kamera bringt; und da der Film nicht Zustand oder einen festgehaltenen Moment zeigt, wie das Gemälde, sondern Entwicklung, Handlung und Bewegung wie das Drama, so sind die Dinge in ihrer Bewegung, die Dinge als sich bewegende Erscheinung sein Objekt; das Milieu dieser Dinge, das Ruhende, Stete, der Hintergrund, ist zusammen wiedergegeben mit dem sich darin Bewegenden.

Man kann den Film eine Synthese von Malerei und Drama nennen, wobei die Malerei zwar das Persönlich-Willkürliche und Besondere, was in der Technik des Malens liegt, abtritt an das unpersönliche objektive Aufnahmevermögen des Photoapparates, und das Zuständliche des Milieus komponiert, aufgebaut, ‚malerisch‘, charakterisierend gestellt wird; das aber, was auf dem Gemälde als festgehaltener Moment erscheint, das sich bewegende, auf dem Bilde aber festgelegte Ding erhält hier seine Freiheit, die Bewegung, die Handlung, zurück, wie sie die Dinge, die Personen im Drama haben. Das Drama jedoch, dessen Gang auf der Bühne durch die Sprache uns verständlich übermittelt wird, verzichtet hier auf das Ohr zugunsten des Auges: Die Erscheinung soll durch sich selbst sichtbar und damit verständlich und auch erklärlich sein.

Eigenartig, aber bezeichnend ist, welche Bedeutung die Musik hat beim Betrachten eines solchen Schau-Spieles. Es ist, als ob die ‚Wollust des Irrationalen‘, der Musik, der internationalen, allgemein verständlichen, erst das ebenfalls allen gemeinsame irrationale Schauen der Bilder durch das Auge zu einem wahren Genuß, zu einer wirklichen Lust mache. Hört im Kino die Musik auf, so fehlt etwas; jedenfalls erhalten die Bilder dann häufig einen Ton der Starrheit und Kälte; und dieses Eisige ist an den schönsten Bildern zu bemerken; wo eben Leben ist und Bewegung, ist auch Geräusch: Offenbarung für die Ohren. Statt der rationalen Sprache, Musik; irrational, aber doch geformt, wie die Bilder und der Gang des Spieles.

III.

Filmdichtung! Musik für Augen; gestaltete Gesichte menschlicher Phantasie, neben dem Bauwerk aus Stein gefügt, Kunstwerk in seiner

Form und dennoch nüchternem Zwecke dienend, neben der Wortdichtung, dem Gedankengebäude, haben wir jetzt ein Spiel für das betrachtende, beschauende Auge.

Vielmehr wir haben die Möglichkeit, uns solche Spiele zu schaffen. Wir könnten es, da die Kinematographie erfunden ist. Aber auch hier zeigt sich die Ohnmacht unserer Zeit. Gerade hier, wo man überall bestrebt ist, diese neue Erfindung auszunützen und etwas zu schaffen. Aber was hierin erreicht wurde, in diesen 30 Jahren des Kino, ist kläglich. Freilich finden sich auch einige gute Ansätze und Zeichen, beachtenswerte neue Versuche; es hat eben lange gedauert, bis man zum Wesen des Kino durchdrang und lernte, was das Kino eigentlich ist und kann.

Heute jedoch ist das Kino größtenteils noch nichts anderes als sozusagen unsere gesamte Roman- und Novellenliteratur im Film, von der Gesellschaftsgeschichte, dem Sittenbild, der Wild-West- und Detektivgeschichte bis zum Hintertreppenroman übelster Sorte. Damit ist alles gesagt. Wie diese Bücher bildet heute auch das Kino die Unterhaltung weitester Kreise; ja, wegen seiner Dunkelheit, seiner plastischen und anschaulichen Darstellung wird es sogar noch bevorzugt. Das Vergnügen ist das gleiche, vielleicht noch größer; die Phantasie wird lebhafter angeregt und die vielleicht ungewohnte Mühseligkeit des Lesens fällt weg. Das Dienstmädchen, der Backfisch, der Lehrling und der Kommis gehen heute mit demselben Vergnügen ins Kino, mit dem sie früher — vielleicht ebenso heimlich und verstohlen — Hintertreppenromane lasen.

Die Verlockungen des Kinos, sein demoralisierender Einfluß geben immer wieder Anlaß zu mehr oder minder heftigen Angriffen. Man weiß von Fällen zu berichten, vor allem in der Kriminalistik, wo das Kino geradezu die Schuld der Verführung trägt. Diese Wirkungen des Films stehen ganz außer Frage. Und es ist erfreulich, daß man nicht nur bei Protesten einzelner, bei Kinostürmen und Demonstrationen stehen geblieben ist, sondern die Reichsfilmzensur eingeführt hat, Filme teilweise für Jugendliche sperrt und überhaupt das Kino überwacht. Aber mit dieser behördlichen Aufsicht ist es bei weitem nicht getan. Es muß Gutes und Wertvolles geschaffen werden. Und die schon heute beachtenswerten Versuche, wirklich Gutes zu schaffen, verdienen die Unterstützung weiter Kreise.

Auch unter jenen häufig geschmähten sogenannten Gesellschaftsfilmen findet sich manches Gute: Bilder des Lebens werden gegeben, Dinge gezeigt, die leicht übersehen werden und hier nun den Menschen zwingen, die Augen aufzumachen und zu sehen. Als Beispiel diene der schwedische Film: ‚Weibliche Junggesellen'. Von einem ungenannten Regisseur hergestellt, bringt er Bilder aus dem Leben des Arbeitsheeres der weiblichen Angestellten, die erschütternd wirken. Es ist ein wahrhaft sozialer Film, ein Film der Menschlichkeit, so daß man den etwas kitschigen Abschluß, die immer übliche Roman- und also auch Film-Pointe, fast vergißt.

Der Film zwingt zum Sehen, schon das einfache aufgebaute Bild,



Ernst Barlach / Der siebente Tag

Aus „Die Wandlungen Gottes", Verlag Paul Cassirer, Berlin

die einfache Bewegung, die Komposition gibt dem Beschauer allmählich ein fein ausgeprägtes Gefühl für Form, Maß und Verhältnis.

Jedes einzelne Ding, jeder Gegenstand, jede Bewegung, jede Miene, jeder Blick des Auges, jeder Zug des Mundes will gesehen und wahrgenommen werden. Ein Zwang zum Sehen; ein bewußtes oder unbewußtes Verstehen und Erfassen der Physiognomien der auftretenden Menschen. Die Schauspieler streben nach Deutlichkeit und Faßlichkeit des Ausdrucks und der Gesten, aber häufig allzusehr, zu eindeutig betont, zu übertrieben, so daß das Bild verzerrt wird. Gewiß, jeder Ausdruck läßt sich besondern, läßt sich steigern. Der Regisseur, der Bilderkompositeur hat zu bestimmen, wie das Bild werden soll. Wie auch der Maler auf seinem Gemälde nur das Wesentliche, Besondere, das, was er zeigen will, darstellt, wie durch das Besondere hindurch der Sinn und das Allgemeine erfaßt wird, so zeigt auch der Filmregisseur auf seinem Bilde nur etwas, das Charakteristische, das Wesentliche. Auch seine Kunst besteht im Herausheben des Bezeichnenden, im Fortlassen des Nebensächlichen. Es gibt solche Filmbilder von hervorragender Deutlichkeit, Einfachheit und damit Schönheit; während in anderen das Wesentliche geradezu unter der Übermacht der Milieuschilderung, unter der Vielheit der Dinge verschwindet und die Schauspieler unter den Menschenmassen untertauchen. Es ist ein großer Unterschied zwischen klarer und bewußter Darstellung und einfacher Photographie.

Nicht nur eine Erziehung zum Sehen und Erkennen hat der Film geleistet. Es ist interessant, zu beobachten, wie naive Kinobesucher nach der Vorstellung in ihrem Benehmen, in Bewegungen und Gebärden unbewußt eine gewisse schauspielernde Deutlichkeit zeigen, oder wie sie im Kino selbst nicht nur scharf sehen, sondern sogar auch in Gesichtsausdruck und Haltung beginnen, mit dem Schauspieler mitzuleben und es ihm gleichzutun.

Auch eine große Aufklärungsarbeit hat der Film vollbracht. Der Romanliteraturfilm, der Gesellschaftsfilm, das Sittenbild zeigt allen Kreisen und Schichten das Leben der anderen. So sieht z. B. der Arbeiter im Industriegebiet etwa, im sogenannten ‚Bunkenkino', in Berlin ‚Vorstadtkino' genannt, — mit dem bedeutungsvollen Schild am Eingange: ‚Jugendlichen unter 18 Jahren ist der Zutritt polizeilich verboten!' — den ganzen Sonntagnachmittag von 3 bis 9 Uhr das Leben höherer oder hoher Kreise dort vor sich ausgebreitet. Ganz abgesehen von den Motiven, die die Leute treiben, dort mit Vergnügen ‚Sittenfilme' zu betrachten, ganz abgesehen von der Lustbefriedigung, die darin liegt, solches Theater zu sehen, abgesehen davon, daß die Darstellung kaum das Romanhafte, Erdichtete, Phantasierte vom Wirklichen unterscheiden läßt, man lernt hier Menschen kennen und unterscheiden. Ablehnung erfolgt und geheime Wünsche werden wach; und der Proletarier muß seinen Namen als ehrende Bezeichnung empfinden: Wir Proletarier wollen eine andere Welt als diese, ein besseres Leben. —

Aber dies ist nur die eine Seite der Wirkung. Wenn auch solche Darstellung zuweilen sehr treffend und richtig ist, jedenfalls das Wesentliche zeigt, zum größten Teile gibt sie ein schiefes Bild, in Wirklichkeit sind diese Stände, ist Bürgertum gesund und kräftig; jedenfalls aber nicht so, wie es der Welt im Kino gezeigt wird. Im Kino erscheint es in dieser Weise entstellt; und ich schreibe dem Kino nicht wenige Schuld zu an der Verhetzung der einzelnen Volksteile. Allmählich scheinen allerdings Filme ganz anderer Art, Filme mit stark sozialen Einschlägen und auch ‚historische' Filme, wie die verfilmten Romane etwa, die andere Themata behandeln und auch anderen Zeiten und Schichten angehören, diese Unmenge der ‚Gesellschaftsfilme' immer mehr und mehr zu verdrängen.

Die vorgezauberte wirkliche oder erdichtete Welt der Gesellschaft löste naturgemäß nicht nur eine scharfe Ablehnung aus, sondern wurde schließlich auch als langweilig empfunden. Andererseits hat sie auf den Kinobesucher aber auch verlockend und werbend gewirkt. Ist es nicht auffällig, wie viele Arbeiter gerade jetzt in dieser Welt ein Ideal sehen, sich in Haltung und Kleidung und in den Allüren jener unechten Art ‚Gentleman' gefallen — wenn sie sich nicht gerade in passiver Resignation diese ihnen verschlossene Welt im Film ansehen, sie wie ein Märchen, einen Idealzustand bestaunen, erträumen, aber innerlich gelähmt auf diese Großartigkeit verzichten, ihr Arbeiterideal jedoch entwertet haben und kraft- und hilflos sind. Das Kino ist in diesem Prozeß zwar nur ein Moment, aber ein wichtiger. Man möchte fragen, ob es mehr zur Bewußtwerdung oder durch seine lockende Werbung mehr zur Lähmung der Arbeiterschaft getan hat. Jedenfalls ergibt sich daraus die ungeheure Macht des Films. —

Als Propagandamittel hat der Film überhaupt ganz besondere Bedeutung; so hatte ich Gelegenheit, die Wirkungen zu beobachten, die in Barcelona die Vorführung des französischen Hetzfilmes ‚Die fünf Reiter der Apokalypse' hatte. Dieser Film, gearbeitet nach dem gleichnamigen Buch des bekannten spanischen Schriftstellers Vicente Blasco Ibañez, schildert den Ausbruch des Krieges, den Einfall der ‚Barbaren' in das friedliche Frankreich, zeigt die Grausamkeiten der deutschen Soldaten, zeigt das Leben der Offiziere, die ‚Boches' und die friedliebenden kultivierten Franzosen. Er ist ein Hetz- und Propagandawerk übelster Art.

Der Spielfilm hat noch ganz andere Möglichkeiten als nur bloße Verfilmung von Romanliteratur zu sein. Er kann Epochen darstellen, er kann so von einer inneren Anschaulichkeit, Wirkung und Überzeugungskraft sein, wie kaum die beste Schilderung in Worten. Es gibt viele derartige Versuche. Keiner ist vielleicht besser und glücklicher ausgefallen als der Fridericus-Rex-Film, der bei einer Rundfrage im Publikum durch die ‚Neue Illustrierte Filmwoche' im Frühjahr 1923 bei 7652 eingelaufenen Stimmen mit 635 als der beste Film überhaupt bezeichnet wurde. (Auf Dr. Mabuse fielen 587, Indische Grabmal 402, Alt-Heidelberg 229, Lucrezia Borgia 186, Weib des Pharao 176, usw.). Viele solcher histori-

schen Monumentalfilme, die meist nur Kostüm- und Ausstattungsfilme sind, zeigen eine schauerliche Flachheit und Banalität. Einige Anerkennung jedoch verdienen die ‚Renaissance-Filme', prächtige Bilder, die es fast gleichgültig erscheinen lassen, ob es in jener Zeit wirklich so oder anders war (Lucrezia Borgia, Monna Vanna, Herzog Ferrantes Ende). Hier ist bereits ein entscheidender Schritt getan: los von der Photographie lebender Kostümkompositionen, los von verfilmter Literatur zum wesensgemäßen, filmhaften Bilde und zu filmgemäßer Dramatik.

Man klammert sich heute immer noch viel zu sehr an das etwa historisch Gegebene, will immer noch zu sehr Geschichtstreue, der Wirklichkeit entsprechende Photographie, gewinnt seinen Stoff aus der Literatur, die einfach auf den Film übertragen wird. Gewiß, es ist eine Möglichkeit darzustellen, zu illustrieren oder künstlerisch durch Bilder im Film wiederzugeben, was der Schriftsteller in Worte gefaßt hat. Es gibt eine ganze Reihe solcher Filme, die jedoch mehr oder minder eine Vergewaltigung des Dichters selbst sind; denn so ohne weiteres läßt sich das in Worten Gedichtete, das in Worten ausgedrückte und wiedergegebene Gedachte und Gefühlte nicht in Bilder umsetzen. Wieweit es möglich ist, was überhaupt hier geleistet werden kann, mag man an den bis aufs Feinste durchgearbeiteten, fast vollendeten Russenfilmen (Moskau) sehen: Raskolnikow, Macht der Finsternis, Polikuschka, während die Münchener Verfilmung von Taras Bulba recht mäßig und geradezu übel ausgefallen ist. Auch in Deutschland haben wir eine ganze Anzahl verfilmter Bücher, Romane und Dramen: Die Buddenbrooks, Hanneles Himmelfahrt, Flachsmann als Erzieher, Alt-Heidelberg, Tell usw.

Großen Erfolg hatte der neue, vor kurzem gezeigte Freiburger Film ‚Der Berg des Schicksals', der in großartigen Natur- und Landschaftsbildern eine sportliche Leistung zeigt; die Erkletterung einer Bergspitze, der Guglia del Diavolo. Dieser Film ist etwas ganz Eigenartiges, ein furchtbarer, fast tragischer Ernst liegt in ihm. Man möchte ihn fast, trotz etwas kitschiger Einschläge und einiger mißglückter Szenen, als ein Drama des Ringens des Menschen mit der Natur bezeichnen. Besondere Würdigung verdienen die Filme von Fritz Lang: ‚Dr. Mabuse' und ‚Der müde Tod', ferner Karl Grunes Film ‚Die Straße'. Auch die Filme ‚Sylvester' und ‚Schatten'* wären einer eingehenden Kritik wert.

IV.

Etwas ganz anderes, etwas wesentlich Neues ergab sich, als man daran ging, Märchen zu verfilmen. Es ist nicht nur die Möglichkeit, im Film durch Tricks Märchenhaftes, Wunder und Zauberei, Erträumtes und Ersehntes wiederzugeben, sondern diese Darstellung, dies Phantastisch-Mensch-

* Das ‚Drehbuch' zu diesem Film wurde als erstes seiner Art im Verlage Kiepenheuer veröffentlicht.

liche, was hier im Filmbilde seinen schönsten und erfreuendsten Ausdruck finden kann, dieses kindlich und naiv bestaunte Wunderbare, über das man beim Anschauen entzückt ist: Die Vorspiegelung einer anderen, besseren Welt, die Überwindung der eigenen in der Dichtung, ein Traum vom Siege des Menschen und des Menschlichen.

Es ist überhaupt interessant zu analysieren, wie im Märchen, wie im Erdichteten, Erträumten, in der eigenartigen Bedeutung von Vorgängen und Ereignissen, von Wundern, in dem eigenartigen symbolhaften Sinn, den jedes Ding, jedes Geschehnis bekommt, zutiefst Sehnsüchte und geheime Wünsche des Menschen sich offenbaren. Hier im Betrachten einer vorgezauberten, traumhaften und doch erfreulich nahen und wirklichen Welt empfindet der Mensch Freude, Lust und Befriedigung.

So ist es im Märchen; aber auch in Balladen und Liedern, ja letzten Endes in jeder Dichtung überhaupt: Sie stellt dar, Wirklichkeit zwar oder Gedachtes, aber beherrscht und geformt. Der Mensch erscheint als der Herr der Dinge, im Kampf mit den Dingen, siegend oder unterliegend. Dichtung ist die liebende Betrachtung der Wirklichkeit, die erträumte, gedachte Beherrschung oder die furchtbare, erschütternde Erkenntnis, die Angst, das Grausen vor dem geahnten, erkannten Unendlichen, das gewaltig, unerreichbar, zwingend hinter dem Ganzen steht: die unabweisliche, tragische Gewalt des Schicksals, die Macht der Dinge, wie sie etwa die Tragödie erleben läßt.

Wie in der Wortdichtung und der darstellenden Dichtung eines Bühnenschauspiels, so ist es auch im Film möglich, Gedichte zu schaffen, und zwar in ganz hervorragender und besonderer Weise. Der Film hat vielleicht die besten und intensivsten Ausdrucksmöglichkeiten, die größte Wiedergabekraft des in den Dingen zum Ausdruck gebrachten menschlichen Gedankens; die Dinge im Film sind vielleicht noch bessere Diener des Dichters als die beschreibenden Worte, die er in der Sprachdichtung gebraucht, um seine Gedanken wiederzugeben. Der Film lebt aus der Vereinigung aller anderen darstellenden, wiedergebenden und auch architektonisch gestaltenden Künste, und nur in Vereinigung mit ihnen gelingt das große Werk des lebenden Gemäldes, des dramatischen Bildes, des Bildgedichtes. Und nur wo eine überragende, schaffende Persönlichkeit und nur wo jene engste und einmütigste Zusammenarbeit der einzelnen mitarbeitenden Techniker, Maler, Architekten, Schauspieler und aller anderen ist, ergibt sich dieses Bild aus einem Stil, aus einem Guß, wie man es manchmal im Film sieht. Häufig muß man gerade hier diesen Stil, diesen einheitlichen Sinn vermissen und sieht dem Film an, daß nur Leute sich zusammentaten, nicht aus innerer Gemeinschaft und Notwendigkeit des Schaffens, sondern eben nur um einen Film zu drehen.

Aber es gibt auch einige ganz gute Leistungen. Die Märchenfilme wie ‚Der verlorene Schuh‘ und der ‚Rattenfänger von Hameln‘ mögen hier genannt sein. Als Filmballade ist der ‚Steinerne Reiter‘ zu betrachten, ein Film, der zwar mehr noch ein Versuch ist, aber dennoch ganz erstaunlich

zeigt, wie der Film arbeiten kann. Es ist der erste, der nicht nur im Stoff sondern auch in der Art der Darstellung und Ausstattung, Kleidern, Landschaften, in allen seinen Bildern die Wirklichkeit verläßt, künstlerisch neu schafft und gestaltet, ganz in das Gebiet des Erdichteten und Erträumten hineingeht, der wirklich märchenhaft ist.

Nicht von dieser Art des Märchens, des Phantastischen, die vielleicht typisch deutsch ist, sind die amerikanischen Filme, die aber trotzdem nicht weniger Märchen sind, nicht weniger Dichtung, im Wesenskern und in den Motiven dem deutschen Film gleich, aber sie enthalten eine andere Welt, nicht die gemütlich-häuslichen Träume der Großmuttermärchen Grimms, sondern das Märchen des 20. Jahrhunderts, dem alles möglich ist und das doch Wunderliches, Überraschendes, Lustiges in Fülle hat. Wie die Exzentrik-Kunst auf der Kleinbühne das Erstaunlichste dem staunenden Publikum zeigt, das Unmögliche möglich und wahrscheinlich macht, wie sie in der gröbsten Verzerrung, in der Karikatur das Wesentliche zeigt und den Menschen sehen läßt, der über die Verlegenheit, über das Unmögliche Herr wird, so wird hier im amerikanischen Trickfilm in einem aufregenden Gemisch von Grauen und höchster Komik das Unmöglichste glaubhaft und anschaulich dargestellt. Das Ergebnis ist eine überzeugende Gewißheit, daß dem Helden des Märchens auch nicht das geringste Unglück zustoßen kann, daß er die gefährlichsten Situationen mit einer ganz grandiosen Sicherheit siegreich überwindet, daß alle Gegner und Widerstände geradezu verschwindend gering und lächerlich erscheinen. In diesen Märchen feiert der Mensch Siege über die Welt; er beherrscht die Maschine, ist Herr der Welt. Alles dieses Ungeheure, vor dem sich der Mensch klein und erbärmlich vorkommen könnte, wird überwunden. Wie hier mit Automobilen, Eisenbahnzügen, Dampfschiffen, Wolkenkratzern gespielt wird, als wenn alles nur Kleinkinderspielzeug wäre, wie hier die größten Gefahren, übelsten Verlegenheitssituationen lächerlich gemacht werden, wie sie überwunden werden, daraus bildet sich als Ergebnis Geringschätzung, Verachtung alles dessen. Der Mensch fühlt sich wieder als Mensch und zugleich als Herr dieser Welt. — Und wenn es auch nur märchenhaft erträumt ist, es bereitet doch ein schönes Vergnügen und gibt ein Bewußtsein der Überlegenheit. Und wie hier der Held das Publikum fesselt und mitleben läßt, wie hier durch diese gemeinsamen Gefühle, wie hier durch die soziale Wirkung des gemeinsamen Lachens die Leute erzogen werden!

Unter diesen vielen, gerade in letzter Zeit wegen ihres großen Erfolges sich mehrenden Filmpossen und Schwänken und Filmmärchen sei nur der vielleicht typischste amerikanische Film ›Ausgerechnet Wolkenkratzer‹ genannt, wo ein Mann (Harold Lloyd) unter den größten Gefahren und in die verwickelsten Situationen geratend zwanzig Stockwerke eines Wolkenkratzers heraufklettert.

Nicht minder typisch-amerikanisch, aber ganz anderer Art ist der Chaplin-Film ›The Kid‹, eine Filmerzählung, die die tiefsten menschlichen Ge-

fühle des Mitleids weckt und dennoch höchste Komik birgt. Die Grundstimmung ist die gleiche: Der Mensch als Mensch findet sich wieder, wird seiner bewußt, freut sich, ist Herr des Milieus, beherrscht die Verhältnisse und gewinnt wieder die Fähigkeit zu lachen und froh zu sein. Er wird nicht mehr erdrückt.

Diese amerikanischen ‚Märchenfilme‘ scheinen das Wesen der Zeit besser zu erfassen als alle anderen Versuche. Sie sind ihrem Inhalt und ihrer Darstellung, ihrer Bildmäßigkeit nach wesentlich ‚moderner‘, filmhafter und anschaulicher und damit wirkungsvoller und sind als solche weit entfernt, Filmliteratur zu sein; es ist wirklich Kino, vorgezauberte Welt, Dichtung, Märchen, in dem zwar keine Zauberer, Feen und Ungeheuer, jedoch wirkliche Menschen, Maschinen und Städte sind, mit denen die Menschen aber wunderbar gut zu leben verstehen.

Die zahlreichen deutschen Nachahmungen beweisen gerade in ihrer Minderwertigkeit, daß der Deutsche eigentlich anderer Art ist. Und obschon er vielleicht jetzt in jenem Lebensgefühl ein Ideal sieht, so dürfte doch Art, Anschauung und Gesinnung einen anderen Lebensstil für ihn schaffen, wie sich das an manchen Stellen gesellschaftlichen Zusammenlebens sowohl wie auch in etwa in der Kunst bereits äußert. Aber ganz besonders hierin ist unser Kino geradezu rückständig. Anstatt neu zu schaffen und in der Bewegung mitzugehen, leiert es photographierender Weise alte Dinge ab oder beschränkt sich bescheiden auf Imitation. Auch der deutsche Witz wird wohl anders geartet sein als der amerikanische. So etwas wie Hans Sachsens oder Kleistsche Biederkeit gehört eben doch wesentlich zu ihm.

Es gibt allerdings auch andere amerikanische Filmgeschichten, romanhafte Erzählungen, vor Sentimentalität triefend und kitschig, wo man fast nicht weiß, ob das Tragische wirklich tragisch oder nicht längst lachhaft und komisch ist (z. B. ‚Die zwei Waisenkinder‘). Es scheint, als ob die Amerikaner innerlich auch dort schon lachen, weil sie sicher wissen, daß sie darüber hinauskommen, wo andere Leute noch Tränen vergießen!

In Deutschland haben wir solche Filmphantasien, wie sie jene amerikanischen Trick- und Groteskfilme darstellen, eine solche wesenhaft moderne Filmdichtung, wie sie zum Zeitalter der Maschine, der Technik gehört, nicht. Bei uns ist vielmehr noch ein Suchen und Probieren. Man fühlt sich noch nicht sicher, fühlt sich noch beängstigt und bedrückt. —

V.

Der Film hat eine ganz eigene Art der Darstellung, der Ausdrucksform, und es geht nicht an, die eine Kunstform in die andere zu übertragen, die eine durch das andere zu ersetzen. Jedes Kunstwerk ist als solches selbst wertvoll und gültig, und es ist ein Zeichen für die bislang geringe schöpferische Kraft unserer Zeit, daß sie noch fast gar nicht zu einem eigenen Filmstil, einem eigenen wesentlichen Filmkunstwerk gekommen ist, sondern stets noch Anleihen in der Literatur gemacht hat, sich darauf beschränkte,

diese in Filmbilder zu übersetzen oder auch nur zu illustrieren, und zwar häufig höchst kläglich. So gibt es z. B. eine Münchener Verfilmung (Bavaria-Filmgesellschaft) der ‚Ilias', die wohl das Schauerlichste und Erbärmlichste darstellt, was auf diesem Gebiete geleistet wurde. Es ist eine geradezu brutale Vergewaltigung der Dichtung, eine Übertragung in moderne Spießigkeit, Banalität und den üblichen Gefühlskitsch.

Etwas ganz anderes ist der ‚Nibelungenfilm' geworden. Er ist wirklich etwas Neues, er ist wirklich bewegte Bildkunst, von einer Großartigkeit und Sicherheit, einer überraschenden Anschaulichkeit und Plastik, einer solchen Formvollendung des lebenden Bildes, daß man fast vergißt, daß es gerade das Nibelungenlied ist, was verfilmt wurde, denn es ist etwas ganz Neuartiges, etwas ganz einzigartig Filmhaftes entstanden.

Es ist nicht die reale Wirklichkeit, wie etwa in jenem Iliasfilm, die Bilder sind geformt, wohlgestaltet, jede einzelne Person idealisiert, herausgearbeitet, Typ, Symbolträger. Es ist nicht die Wirklichkeit des banalen Alltags, es ist irreal, Phantasie, objektiv gestaltete Form, Dichtung im wahrsten Sinne. Und trotzdem sind die Bilder anschaulich, sichtbar, faßlich, sind Gemälde, die einzelnen Personen, die einzelnen Kreise sind Träger von Ideen, alles Geschehen Wirkung ihres Lebens; die ganze Symbolhaftigkeit aller Personen des Nibelungenliedes findet in dieser Dichtung ebenfalls ihre feine, aber sichere Ausprägung. Daher die Wirkung, das Fesselnde und Erfüllende, das Befriedigende dieser Bilder, am vollendetsten im ersten Teile, im zweiten überwiegt bei weitem die Schilderung; die Kampfszenen in der Etzelburg ermüden; aber trotzdem, das Ganze ist ein großer, glücklicher Wurf des Künstlers Fritz Lang. Weit entfernt von Wagnerscher ‚Trikot- und Bärenfell-Romantik' ergreift er das Wesen des Nibelungenliedes in dieser bildhaften Wiedergabe der Dichtung treffend.

Bei aller Anerkennung dieser außerordentlichen Leistung des Nibelungenfilmes sind aber doch einige sehr gewichtige Bedenken zu verzeichnen, die von der Kritik zum Teil bereits geäußert wurden. Der Film gibt zu mancherlei Erörterungen und zu grundsätzlichen Aussprachen Anlaß. Vor allem das Formproblem überhaupt wird akut. Dieser Film darf unbedingt den Anspruch machen, ernst genommen und als Kunstwerk gewürdigt und kritisiert zu werden. Bei aller berechtigten Kritik muß zumindest das Wollen und auch zum großen Teil die Leistung anerkannt werden.

Es ist überhaupt ein großes Wagnis, etwas zu einer objektiven, unpersönlichen, nüchternen, unabänderlichen Gestaltung zu formen, was als Inhalt eines Buches jedem Leser in etwa für seine eigene, ausmalende, schweifende Phantasie als ein persönliches Gebiet zur ideellen Ausgestaltung überlassen bleibt. Und wenn schon Buchillustration und Bühnenanpassung einer Dichtung häufig Vergewaltigung der Dichtung sind, wieviel mehr muß nicht die Verfilmung als solche empfunden werden! Und trotz der Großartigkeit dieser geradezu zeitlosen und durchaus unhistorischen Formen im Nibelungenfilm, trotz dieses Versuches einer vollkommen

unabhängigen Gestaltung verleugnet doch der Film vielfach durchaus nicht, daß er Kind seiner Zeit und also sehr relativ ist. Und somit zeigt er auch die Schwäche der Zeit. So ist die Verkörperung der einzelnen Personen häufig weniger erfreulich und vielleicht den Gestalten im Sinne der Dichtung kaum konform. Gunther ist z. B. zu weichlich und schlaff; Siegfried zu jünglinghaft harmlos und unbekümmert; Brunhild nicht groß und tragisch genug; Etzel, zwar gut wiedergegeben und gespielt, ist unter der Regie nicht ganz zu seinem Recht gekommen: er hat nicht die Bedeutung jenes welterobernden Herrschers.

Im ganzen fehlt großenteils das Recken- und Heldenhafte, was die Dichtung auszeichnet. Manchmal ist man versucht, an Heines ‚sentimentale Eichen' zu denken. Durch die weichliche Musik, besonders im zweiten Teil, wird dieser Eindruck verstärkt. Die Musik hätte groß und erhaben sein müssen. Siegfrieds langanhaltende Todesqualen und das furchtbare lange Gemetzel in der Etzelburg, in solcher Weise zur besonderen Augenweide des Publikums dienend, sind kaum geeignet, Erhabenheit und tragische Größe der Dichtung durch ihre etwas leichtfertige Darstellungsart zu wahren.

Der schlimmste Vorwurf aber, den man dem Filme machen kann, ist der, daß hier doch ‚nur verkleidete Salonmenschen ein rückständiges Heldentum spielen'. (Kunstwart, Maiheft, S. 86.) Es ist ein tiefes, natürliches Mißtrauen, was sich hier dieser Gattung Menschen und ihrem Kinobetriebe gegenüber ausspricht, deren Sinn und Art nach und nach ja wirklich immer fragwürdiger geworden ist.

Eine andere Art der Menschlichkeit muß siegen! Ist es zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß im Nibelungenfilm an manchen Stellen geradezu Hohlheit und innere Armut fast blitzartig sich enthüllt? Etwa in den ‚kirchlichen' Szenen; dort am krassesten, aber auch noch an einigen anderen Stellen. Eine andere Menschlichkeit!

Daher sind fast höher als dieser grandiose Versuch der Nibelungenfilmdichtung die anspruchslosen, bescheidenen Filme der Amerikaner einzuschätzen, wie etwa der Mutter-Film (Fox-Film-Comp.), der in einfachen Bildern gewöhnliches, wirkliches Leben zeigt; aber so, daß man vor dessen schlichter Größe unbedingt Respekt bekommt. Diese Filme haben eine außerordentlich große didaktische Wirkung und lassen in ihrem Gegensatz erst recht sowohl die Erbärmlichkeit des schlechten Kinos mit seiner sittlich wie politisch verheerenden Wirkung auf die Massenpsyche empfinden, wie auch die schauspielernde Belanglosigkeit in manchem, auch noch so heroischem Filmdichtungsversuche. Wirklichkeit oder Dichtung, der darstellende Schauspieler muß ein ganzer, harmonischer Mensch sein und mit seiner zu verkörpernden Idee identisch. Larve verrät sich sehr leicht.

Heute ist viel vom jungen, neuen Menschen die Rede. Was er kann und leisten wird, das wird von seiner Tüchtigkeit abhängen. Ob man für den Film etwas Neues erhoffen darf von der Holtorf-Gruppe? Als Spielgruppe aus der Jugendbewegung hervorgegangen, hat sie Erstaunliches auf

ihren Reisen durch ganz Deutschland in ihren Shakespeare-Aufführungen geleistet. Jetzt wird mitgeteilt, daß sie zu filmen beabsichtigt; und zwar ist zunächst an E. Th. A. Hoffmann gedacht, dessen spukhafte und phantastische Gesichte hier im Film vielleicht großartig gestaltete Wiedergabe finden werden. — —

Im Nibelungenfilm sind häufig Bilder von lapidarer Wucht und Einfachheit. Man empfindet die Schönheit des Maßes und des Verhältnisses. Man kann geradezu von der Schönheit der Linie und der Schönheit der einfachen glatten Wand sprechen. Das Bildhafte, die Form der Gestaltung des Vielen zum Einfachen, Sichtbaren, Symbolhaften, ist häufig so stark auf diesen Photographien, daß man wirklich von lebenden Gemälden sprechen kann.

Was hier auf dem Wege der Komposition, durch den Aufbau der Gegenstände, durch die Bauten, durch die Einordnung und Art der Spieler erreicht wird, nähert sich einer bildmäßigen Abstraktion, die dennoch konkrete Besonderung im Ausdruck des Darstellenden zeigt; gerade die abstraktesten Bilder sind die Träger konkretester Ideen, verschmelzen in der Einheit zum Symbol. Der Nibelungenfilm hat häufig diese Bildhaftigkeit erreicht. Und zweimal geht er in seinen Bildern schon über diese Grenze hinaus: in der Darstellung von Blütenbaum und Totenkopf bei der Abschiedsszene und in der ganz abstrakten Wiedergabe des Traumes vom Falken.

Es ergibt sich so eine ganz neue Art des Filmes: Anstatt des ‚Lebenden Gemäldes', wie es mit Hilfe der Photographie von dem Objekt, von den Schauspielern usw. hergestellt wird, die abstrakte Wiedergabe von Symbolen: Bewegungsspiele, Farbenspiele, Phantasien und Rhythmen. Man hat solcherlei herzustellen versucht; jedoch ist sehr wenig davon weiteren Kreisen bekannt geworden.

Meistens sieht man Derartiges in geschickter Anwendung bei Reklamefilmen, die vielfach mit großem Interesse gesehen und teils sogar mit großem Beifall aufgenommen werden. Hier zeigt sich, welche Möglichkeiten künstlerischer Gestaltung des Ausdrucks überhaupt im Film liegen.

Die meisten dieser Filme sind mit der Hand gezeichnet. Als reine Spielfilme, in denen ein großer Teil dieses Tricks Verwendung findet, gibt es bislang nur die ‚Münchener Bilderbogen', die aber eben nur die eine Seite dieser Möglichkeiten pflegen, nämlich die Zeichnungsskizze, die zu Witz, Komik und Grotesken verwendet wird.

Ähnlich jedoch durch den Unterschied der Darstellungsweise anders geartet wie die gezeichneten Filme sind die Scherenschnittfilme. Es gibt hier ganz entzückende Spielereien, wie z. B. die Reklamefilme von Lotte Reiniger. Jetzt wird auch ein großer Spielfilm von ihr angekündigt (Comenius-Film-Ges.): ‚Achmed und Aladin', ein Märchen aus Tausend und einer Nacht, auf den man wohl gespannt sein darf.

VI.

Das Kino ist heute eine Erscheinung von solchem Ausmaß und solcher Wirkungsmöglichkeit, daß es fast unverständlich ist, wie gerade jene das Kino heute noch fast durchweg ablehnen oder ihm zum mindesten teilnahmslos gegenüberstehen, die eigentlich berufen wären, an der rechten Handhabung und Ausgestaltung des Films mitzuarbeiten.

Auf organisatorischem Wege ist hier nichts zu erreichen. Es handelt sich darum, daß die Bedeutung des Films von führenden Persönlichkeiten aller Kreise erkannt wird; daß durch ihre Mitarbeit und die Zusammenarbeit aller Schaffenden diese neue Kunst entwickelt wird. Und es scheint, als ob auch hier die Leistung des einzelnen Künstlers entscheidend sei und es sich nur um Resonanz bei dem zuschauenden Publikum handle.

Das Publikum bekommt allmählich bereits eine etwas lebendigere Teilnahme; man kann schon manchmal erleben, daß Filme geradezu durchfallen. Und wenn man auch auf diese Urteilsäußerungen von seiten des Publikums keinen großen Wert legen will, anerkennen muß man doch, daß das Publikum in den letzten Jahren, — großenteils vielleicht durch die Erziehung des Kinos selbst — bewußter geworden ist, einige Maßstäbe bekommen hat, da es doch unter allem anderen verstreut stets wieder einiges Gute zu sehen bekommen hat, das zum mindesten Eindrücke und Vergleichspunkte hinterließ.

Das Publikum verlangt heute wirklich Gutes und erkennt es bereitwillig an, wie sowohl die Mißerfolge vieler Filme, wie die Erfolge vieler anderer zeigen. Obgleich die Stimmung des Publikums durchaus nicht der endgültige und entscheidende Punkt der Beurteilung der Qualitäten eines Kunstwerkes sein kann, so enthält doch die ‚vox populi' eine immanente Vernunft und Richtigkeit und es gehört eben zur Aufgabe des einzelnen Dichters, des Künstlers, diesen Willen des Volkes, diese Stimmung, diese Zeichen der Zeit führend zum Ausdruck zu bringen, Kunstwerke zu schaffen, die von der Zeit verstanden und erfaßt werden, aber dennoch bedeutend und sinnvoll sind über die Zeit hinaus, weil in ihnen Ewiges zur zeitbedingten Form eingeht.

Wenn nur die Filmwelt solche Kunstwerke schaffen würde. Sie würden freudig bejaht werden! Aber hier hat man allen Grund, skeptisch zu sein. Aus unserer heutigen Filmindustrie ist bei ihrer derzeitigen Konstitution nur wenig zu erwarten; und wenn man sich umsieht, befällt einen fast das Grausen bei diesen Leistungen der deutschen Filmregisseure und ihrer Gehilfen. Die Filmmüdigkeit des Publikums wird weiter wachsen. Auch die kinotechnischen Ausstellungen (für die Zeit vom 7. bis 14. September wird eine großzügig angelegte Ausstellung in Berlin geplant) werden daran nichts ändern. Im Gegenteil, die Aufklärung über das Wesen des Kinos wird nur noch mehr eine Abwendung des Publikums von diesem Kinobetrieb bewirken und das Verlangen nach dem bestärken, was das Kino verspricht, und was es wirklich sein könnte, nämlich eine neue Kunstgattung.

Daß das Kino wirklich als solche gewertet und geachtet wird und zwar gleichberechtigt neben den anderen, ist bereits als großer Erfolg zu buchen. Es hat zwar sehr lange gedauert und harte Kämpfe um Anerkennung erfordert. Es lag dies in der Hauptsache doch wohl am Kino selbst, das ja mit seinen Schöpfungen auf künstlerische Qualitäten nur sehr wenig Anspruch machen durfte und auch heute noch weniger als Kunstwerk, denn erst als Möglichkeit neuer künstlerischer Gestaltung anerkannt ist. In diesem Jahre ist dem Film zum ersten Male in der Großen Berliner Kunstausstellung ein eigener Saal eingeräumt, wo jedoch nur einige Bildentwürfe, einige Filmstreifen, ein Modell und die Szenerie von Paul Leni für das ‚Karussell' zu sehen sind.

Auch die Fortschritte in der reinen Kinotechnik sind gerade in letzter Zeit zahlreich und mehren sich fast von Tag zu Tag. Auch die Phototechnik und die Projektion ist in hohem Maße vervollkommnet. Nicht nur der Farbenfilm, also die kinematographische Photographie in den natürlichen Farben, macht bereits viel von sich reden; vor kurzem wurden in Berlin auch vielversprechende Versuche gezeigt, den Film mittels eines ‚Plastigramms' dreidimensional wirken zu lassen. Auch die neue Erfindung des sprechenden Films scheint bereits ganz erhebliche Erfolge erzielt zu haben, so daß nicht nur das bloße Bild, sondern auch die Töne naturgetreu wiedergegeben werden können; alles, die menschliche Stimme, das Gackern der Hühner, das Knarren des Wagens, soweit sogar, daß man diese Töne besser fast hört, als man die Bilder sieht.

Wenngleich diese naturgetreue Wiedergabe nicht nur des Schwarzweiß-Bildes, sondern auch der Farben und der Töne einen großen Fortschritt darstellt, der auch ohne Frage als reine Wiedergabetechnik äußerst wertvoll sein kann, so fragt sich doch, ob nicht das bloße bewegte Bild das Filmmäßigste und damit Echteste bleibt, also der Film nur den Augen, aber nicht auch den Ohren dient.

Im selben Verhältnis wie die Aufführung eines Musikstückes zum gedruckten Tonsatze steht die Projektion des Filmes zum Film selbst; und nach und nach wird es möglich werden, daß jeder, wie er seine Bibliothek, seine Noten, seine Bilder, so auch seine Filmsammlung hat. Das Hauskino findet bereits ziemliche Verbreitung. Wie es Bücherhändler gibt, so auch Filmhändler; zwar wird heute nicht so sehr der Verkauf der Filme betrieben als vielmehr der Verleih und die Abtretung der Vorführungsrechte.

Doch zu Hoffnungen künstlerischer Art gibt die ‚Filmindustrie' wenig Berechtigung. Durch den Aufkauf aller Lichtspielhäuser durch einige unternehmende Firmen, durch den Einfluß dieses kleinen ganz bestimmten Kreises (man vergleiche etwa den Bericht über den Paul Wegener-Film ‚Lebende Buddhas' im ‚Tagebuch' Nr. 22) werden etwa neu auftauchende schöpferische Unternehmen anderer fast unmöglich gemacht. Trotz der vielen, gut arbeitenden Propaganda-Zeitschriften, trotz der großzügigen Reklame- und Werbetätigkeit (Preisausschreiben usw.) wird das Publikum infolge der

Alleinherrschaft dieser Art Kinobetrieb von Tag zu Tag filmmüder. Der Höhepunkt dieser Filmkonjunktur ist überschritten.

Hoffen wir, daß die Filmwelt einsieht, was sie gesündigt hat, und daß sie erkennt, welche kulturelle Verpflichtung und welche schöpferische Aufgabe ihr geworden ist; und daß sie, die Macht, Kapital und Erfahrung hat, ihre Aufgabe ergreift; daß sie mit ihren technischen Möglichkeiten des Schaffens sich eint mit den neuen schöpferischen, gestaltenden Kräften.

Das Volk verlangt wieder Kunstwerke, und hier kommt es auf die schöpferische Tat des einzelnen an. Hier hat der Filmdichter das Wort.

Meiner Heimat

Wie mancher ließ dich schon in blindem Hassen
und deine Hügel, vielgeliebtes Land;
ließ deiner Städte enge Gassen
und konnte deine Süße nicht erfassen,
weil er dein herbes Schweigen nicht verstand.

Wer hat dir, arm an Wort und an Gebärde,
sich hingerissen je vertraut?
Nur wer dich fand nach inniger Beschwerde
und wer mit Tränen tränkte deine Erde,
dem warst du eine keusche Braut.

Dir klingt nur leis zum Erntefest der Reigen.
Doch daß gesegnet ist, wer dich erwählt,
will Gott an Sommertagen zeigen,
wenn er sich über deiner Felder Schweigen
im Ring des Regenbogens dir vermählt.

Franz Josef Schöningh.

Auf dem Wege Romano Guardini's

Von Heinrich Getzeny

Mit bewußter Absicht wurde dieser Titel, der über einer Auffatzsammlung Guardinis aus jüngster Zeit steht, einer Arbeit vorangestellt, die einen Überblick geben soll über das eigentliche Wollen in seinen neuesten Schriften.* Guardini fühlt sich sozusagen immer auf dem Wege, d. h. alle seine Bücher sind geschrieben aus dem Bewußtsein heraus, daß unsere Zeit mehr wie je von einer tiefen Bewegung ergriffen ist, daß neue Ziele vor uns aufgetaucht sind, die aber noch in weiter Ferne stehen und denen wir uns in unermüdlichem Streben nähern müssen. Es erfüllt ihn das Bewußtsein, daß wir an einem Wendepunkt der europäischen Geistesgeschichte angelangt sind. ‚Wir stehen an der Wende von zwei Kulturen,' heißt es einmal in der Liturgischen Bildung, und über seinem früheren Werke ‚Vom Sinn der Kirche' steht das lapidare Eingangswort: ‚Ein religiöser Vorgang von ungeheurer Tragweite hat eingesetzt, die Kirche erwacht in den Seelen.' Den neuen Werten und Wesenheiten zum Durchbruch zu verhelfen, ist die eigentliche Absicht von Guardini's Schaffen. So ist bei ihm beständig das Pädagogische mit dem Theoretischen verbunden, weil richtiges Denken vom richtigen Sein abhängt und umgekehrt das richtige Sein sich nur einstellen kann, wenn es vom richtigen Denken erfaßt wird. An seinem neuen Buche ‚Liturgische Bildung' sind gerade die pädagogischen Fingerzeige, wie liturgische Haltung und der Sinn dafür durch Übung herangebildet werden sollen, besonders wertvoll.

Guardini ist den meisten nur bekannt als ein Führer der liturgischen Bewegung, und unter dieser versteht man gemeinhin eine Bewegung, die mehr Freude an den gottesdienstlichen Handlungen unserer Kirche oder reichere Kenntnis über liturgische Dinge vermitteln soll. Gewiß sind das Wirkungen, die durchaus zu billigen sind, aber den letzten Sinn der liturgischen Bewegung erfährt man doch nur dann, wenn sie hineingestellt wird in die ganze Kulturkrise der Gegenwart. Das will in erster Linie die soeben erschienene ‚Liturgische Bildung' leisten. Hier ist die Frage gestellt, wie die Erneuerung liturgischer Bildung erst möglich ist, worin das Wesen liturgischen Verhaltens liegt, wie der Mensch und die Gemeinschaft beschaffen sein müssen, ‚wenn sie wesensgerecht in der Liturgie stehen wollen; welche Kräfte gehören dazu, welche Organe'? Diese Fragen beantworten sich nur, wenn sie im Zusammenhang der gesamten Bildungsfrage der Gegenwart betrachtet werden. Von ihr gibt die genannte Schrift ein anschauliches Bild. Was andere darüber in den letzten Jahren gesagt haben, führt sie auf ihre Gründe und Zusammenhänge zurück. Wie ist doch Bildung dem Menschen von heute etwas ganz anderes geworden als dem

---

* Auf dem Wege, Versuche. 1923, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz. Liturgische Bildung, erstes Bändchen. 1924, Verlag Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels, Main.

Menschen von einst! Unser Bildungsbegriff ist vom Wissen hergenommen; ‚gebildet ist uns, wer über sein Fachwissen hinaus einen Blick ins Übrige hat . . . also eine Haltung, ein Besitz, die im Wissen wurzeln; Rationalismus, Erbe der Aufklärung‘. Im Gegensatz zu dieser rationalistischen, aufklärerischen Bildung weist Guardini wieder hin auf wesenhafte Bildung. Ausgezeichnet, wie er das an einem Beispiele aus der organischen Natur uns klarzumachen versteht! ‚Gebildet ist ein Baum, wenn in seinem freien, starken Dastehen das Wesen klar hervortritt. Gebildet ein Falke – sieh ihn doch fliegen, spüre die wundervolle Bildkraft seiner Kreise!‘ Beim Menschen bedeutet Bildung wesentlich mehr, denn er ist mit der organischen Natur nicht auf eine Stufe zu stellen. Der Mensch ist frei, ‚es ist in seine Hand gegeben, daß er sein Wesensbild verwirkliche‘. Er steht über der Natur und hat von dort her als Kämpfer, als Sucher diese Welt zu gestalten, aber auch bei ihm besteht Bildung darin, daß er ‚aus einem inneren Wesensbild heraus geformt ist in Sein, Denken und Tun; wenn eine Gemeinschaft ihn umformt, wenn er in einer Werkumgebung lebt, darin sich das nämliche Bild offenbart‘. Wirkliche Bildung ist nur dort vorhanden, wo alles, was den Menschen umgibt, der Ausdruck, das Sinnbild seines inneren geistigen Wesens ist. Wo ein Bild nach seiner Seele gestaltet ist, wo die Seele auch das Äußere durchbildet hat. Es werden nun die einzelnen Stufen und Mittel dieser Durchbildung des Äußeren von innen her geschildert. Zunächst ist es der Leib. Der Leib soll nach der wundervollen Auffassung der Scholastik der Ausdruck des Geistigen sein, verkörperte Seele — anima forma corporis; wahre menschliche Bildung besteht nicht dort, wo das Ideal eines leiblosen Geistes gepflegt wird, noch wo das Geistige im Leiblichen völlig untergeht, sondern nur dort, wo sich die Seele im Körper verleibt hat und wo alles Leibliche zum Ausdruck des Geistigen wird. So steht der Mensch als ganzer Mensch auch in der Religion mit Seele und Leib. Wahre liturgische Haltung ist nur dort vorhanden, wo der Leib wieder zum Gefäß der Seele geworden ist, wo der Körper ‚feinfühlig und bildkräftig‘ in Gewand und Haltung das zum Ausdruck bringt, was in der Seele vorgeht. Aber nicht nur im Leibe, sondern auch in seiner Umwelt besitzt der Mensch Mittel und Gefäße wahrer Bildung. ‚Der Mensch weitet sich aus, indem er die Dinge der Umwelt in seinen Körperbereich aufnimmt: Kleidung und Gerät, Raum und Zeit.‘ Der unendliche Raum und die unendliche Zeit sind für den Menschen undurchlebbare Weiten, deshalb formt er sich den architektonisch geschlossenen Raum. Darin steht ‚das sinngemäße, durch den Raum selbst und die Zwecke des Lebens geforderte Maß von Dingen, Gerät, Gestühl und Zierwerk‘. Diese Stellvertretung des Weltalls, ‚diesen Bau, seine Masse und seinen Raum, sein Zweckgerät und seine Schönheit, gleicherweise die Zeit mit dem Maß, dem Zusammenhang und der wohltuenden Wiederkehr ihrer Abschnitte kann der Mensch durchseelen und in den Ausdrucksbereich seines Körpers hineinbeziehen‘. Von da aus wird uns wieder der Begriff des

Wohnens inhalterfüllt. ‚Wohnen bedeutet, einen Innenraum nicht nur als bergend und zweckgemäß zu empfinden, sondern auch seine Masse, Hausgerät und Zierwerk in ihrem Eigenwert und Wechselverhältnis im Gefühl zu tragen. Je größer die Kulturkraft des Einzelnen, desto weiter reicht diese Durchwohnungsfähigkeit. Ein Haus, ein Zimmer hat einer erst, wenn er Raum und Wand, Gestühl und Schmuck lebendig spürt; ein Heim, wer ein ganzes Gebäude mit dem Organismus seiner Räume, Maße, Einrichtungen auf das eigene Seinsgefühl bezogen, lebendig in sich trägt . . . ähnlich ist's mit einer ganzen Ordnung von Häusern, Straßen, Plätzen, einem Organismus von öffentlichen Gebäuden. Erst wer so eine ganze Stadt mit ihrem lebendigen Verhältnis seelisch durchlebt und als Organ des Selbstausdrucks besitzt, hat eine Vaterstadt. Und ein Vaterland, wer schließlich mit der lebendigen Wirklichkeit eines ganzen Landes verwächst.‘ Das sind Dinge, die uns fremd geworden sind. Wir haben sie einstens lebendig besessen. Zeugen davon sind unsere alten Städte. Wer einmal ein altes Bürgerhaus durchwandert hat, wer auf seinen lebendigen Sinn die ganze Art dieses Baues, die Gliederung seiner Räume und seiner Einrichtungen einwirken ließ, wer sich dazu die Menschen vorstellte in ihrer Kleidung, in ihren Sitten, dem feinen Rhythmus ihrer Lebensführung, wer dann schaute, wie dieses Haus unter den andern Häusern steht, wie sich das ganze Stadtbild zusammenformt, wer so die Seele einer alten Stadt erfühlt hat, der weiß, was mit dieser Durchformung und Durchseelung der Dinge gemeint ist. Wer das lebendig begriffen hat, der weiß auch, daß heute Reste von solcher durchseelter Kultur nur noch da und dort im Bauerntum und vielleicht im Handwerk vorhanden sind, daß dagegen die Moderne in diesem Sinne kulturlos geworden ist. Die Gründe für diesen Kulturzerfall sieht Guardini in der subjektivistischen Haltung des neuzeitlichen Menschen. Es fehlt diesem Menschen wie zur ganzen Wirklichkeit, so auch zum Leibe das richtige Verhältnis. Der Leib ist ihm entweder Arbeitstier oder Mittel untermenschlichen Genusses. Die Dinge achtet er nicht mehr in ihrer selbständigen Eigenart, sondern sie sind ihm Mittel zur Befriedigung seiner mechanischen Zwecke. ‚An Stelle einer Welt, darin das Geistige sich unmittelbar körperlich aussprach in Bild, Gebärde und Bau, in seinen vielen Handlungen und Sitten und tausend Formen des Ausdrucks, da alles offenbarte und alles mit Gehalt gesättigt war, trat eine vermeintliche geistige Welt; aber jetzt sehen wir mit Grauen, wie ganz und gar ungeistig sie war, wie furchtbar tot; nämlich die Welt der Begriffe, der Formeln, der Apparate, der Mechanismen und Organisationen.‘ ‚Die Grenze ist überschritten, innerhalb der ein von Innen gebildetes Sein und Leben des Einzelnen und der Gesamtheit, das ist eben Kultur, möglich war.‘ So wendet sich Guardini immer wieder gegen den Zerfall der großen Einheiten in lauter Einzelheiten, die miteinander keine Verbindung mehr haben, gegen den übertriebenen Autonomismus der Einzelgebiete in der Moderne. ‚Das Einzelne steht in keine Ganzheit

eingeordnet‘ und darum ist ‚bei aller oberflächlichen Beherrschung der Zusammenhang mit den tieferen Schichten des Seins verloren gegangen‘. Daß in der Verselbständigung der Einzelgebiete auch bedeutende Werte zum Durchbruch kamen, ist, wie an anderer Stelle gezeigt wird, durchaus anerkannt.

In all diesen Dingen hat heute eine große Wendung eingesetzt. Schon ‚Vom Sinn der Kirche‘ hat hingewiesen auf das neue Wirklichkeitsbewußtsein, wie es sich machtvoll in der modernen Philosophie, in der Phänomenologie und besonders deutlich bei Nicolai Hartmann durchgesetzt hat. Auch der neue Gemeinschaftswille klang schon kräftig durch jenes Buch. In der ‚Liturgischen Bildung‘ werden die neuen Kräfte in der Jugendbewegung gedeutet. In ihrer Vorliebe für Wandern und Leibesübung, für Spiel und Tanz kündet sich ein neues Körpergefühl, in dem Kreis um Stefan George und — wenn auch noch verworren und verzerrt — in der neuen Kunst, ein neues Ringen um Form und Ausdruck an. Daß diese Wendung sich zum Katholischen hin vollziehe, ist nach Guardini unsere Aufgabe, zumal sie ja im Grunde auf katholische Haltung hinzielt. Darin beruht die Verantwortung, die auf dem katholischen Menschen in solchen Zeiten liegt. Wenn ‚in jenen rätselhaften Gründen des Menschenwesens, wo die Bewegungen des kulturellen Lebens Antrieb und Richtung empfangen, neue Kräfte aufbrechen‘, dann ist die entscheidende Frage die, ob das Neue sich zum Christentum oder zum Heidentum gestaltet. Guardini fühlt es, wie heute ein neues Heidentum heraufkommt, ein Heidentum nicht des Zerfalls und der Zersetzung, sondern ‚ein Heidentum als positive menschliche und kulturelle Möglichkeit, das ganz offene Augen hat und den Willen zur geraden Seele in einem geraden Leibe, das als ganzer Mensch in der ganz gesehenen Welt leben will. Ein Heidentum von oft wunderbarer Feinheit und natürlichem Adel — von edlen Menschen verkörpert, hochgesinnten, reinen und durchaus fromm gewillten, bereit und fähig zu tief wurzelndem Schaffen‘. Dieses Heidentum ist der große Gegner der katholischen Religion, denn es will wie sie die Welt in ihrer Weite und Ganzheit, aber dem Heiden ist die Welt selbst zu Gott geworden, während der katholische Christ die Welt in Christus überwinden und in sein Reich umformen soll. Und so kann man mit Guardini sagen, daß der Kampf der Gegenwart in gewissem Sinne auch lautet: ‚Katholische Liturgie oder heidnische Körper- und Weltreligion‘. Daher auch das Streben, im Gesamtgute des Katholizismus gerade die Werte wieder zum Bewußtsein zu bringen, die uns in den Jahrzehnten des Subjektivismus selbst verloren gegangen sind und die heute außerhalb der Kirche erwachen. Einmal gilt es den Sinn zu wecken für das Objektive in seiner gewaltigsten Art, wie es in der Kirche vorhanden, die ganz aus der objektiven Wahrheit heraus lebt; sodann die Wiederentdeckung und Wiederaufzeigung des Gemeinschaftscharakters und des Gemeinschaftlichen in unserer Religion, in ihren Dogmen, in ihren

Sakramenten, wie es im Buche ‚Vom Sinn der Kirche' geschah. Schließlich sollen die Menschen unserer Tage durch die strengen objektiven Formen liturgischer Bildung zu einer wesensgemäßen katholischen Grundgesinnung zurückgeführt werden.

Alles Neue, das sich gegen Altes durchsetzen muß, hat die Gefahr der Einseitigkeit in sich; so könnte es auch mit der Bewegung sein, die sich von Gedankengängen Guardinis leiten läßt. Es könnte geschehen, daß zugunsten der wiederentdeckten Wahrheiten andere allzu sehr in den Hintergrund gedrängt würden, die nicht weniger zum Gesamtgute des katholischen Christentums gehören wie sie. Guardini weiß um diese Gefahr. Immer wieder betont er, daß die Wirklichkeit nicht einfach, nicht einseitig, sondern etwas Ganzes, Volles, Rundes, daher voller Gegensätzlichkeiten sei. Im Mittelpunkt seines Denkens steht das Problem des Konkreten, das seinem Wesen nach ein Gewebe von Spannungen ist; er weiß um die Polyphonie der Wahrheit und wendet sich daher gegen jeden Versuch, das Konkrete zu zerstören ins Abstrakte, ins Mechanische, ins Schematische, weil man unfähig oder zu feige ist, die Spannungen im Konkreten zu ertragen. ‚Jede Frage hat ihre eigene Ebene, auf der sie erst voll gesehen und behandelt werden kann' (Schildgenossen 1923, Heft 2). Wundervoll ist diese Einheit des Mannigfaltigen im Christentum dargestellt in dem Gespräche vom Reichtum Christi (Auf dem Wege), wo sich ‚die leibhaftige Lebendigkeit (des Jesus) der Evangelien und die ewige Klarheit (des Christus) der Liturgie und die inbrünstige Glut des Herz-Jesu-Bildes' zusammenschließen wie die Strahlen einer und derselben Sonne. ‚Wir sind Menschen,' heißt es hier, ‚jeder sieht vor allem das, wozu seine Art ihn besonders sichtig macht, die Sonne aber bleibt eine, jeder muß seine Enge anerkennen und ihre allüberstrahlende Größe. Muß sich der ganzen Wahrheit öffnen und über seine Grenzen hinausgehen.' Hat man diese Spannungseinheit des Wirklichen so begriffen, wie Guardini sie meint, dann erledigen sich eigentlich die Einwände, die man gegen manchen seiner Sätze erheben könnte, von selbst.

Der erste Einwand gegen Guardini wird von seiten des Persönlichkeitsbewußtseins erhoben. Wird die geforderte strenge Objektivität der Liturgie, wird die starke Hervorhebung des Gemeinschaftscharakters im Katholizismus nicht das Wichtigste gefährden, was es für das Christentum geben kann: die Einzelseele in ihrem unmittelbaren persönlichen Verhältnis zu Gott, die christliche Persönlichkeit? Wird dadurch nicht eine der wesentlichsten Forderungen des Christentums, die uranfängliche Umkehr und Wiedergeburt der Einzelseele, abgeschwächt zugunsten eines unpersönlichen, wenn auch religiösen Kulturapparates? Wird dadurch nicht das Wesen der Religion, die persönliche Hingabe der Seele an ihren Schöpfer durch die Fesseln eines objektivistischen Formalismus unmöglich gemacht?* Manche Äußerung Guardini's wäre, für sich genommen, tatsäch-

* Der schärfste Angriff nach dieser Hinsicht erfolgte von seiten Albert

lich objektivistisch. Jede aber ist auf eine Totalität katholischen Lebens bezogen, die hinter allen einzelnen Äußerungen steht, sie klärend, einordnend und eine gegen die andere abstimmend. Bücher dieser Art wenden sich an Leser, die Zusammenhänge sehen können. Blinde Nachfolge, die in ihnen Parolen sucht, muß sie ebenso mißverstehen wie einseitige radikale Kritik. So klärt sich der angebliche Objektivismus bei näherem Zusehen auf als ein aus unserer Zeitlage verständliches Bemühen, zu einem wesensgemäßen Verhältnis von Objektivem und Subjektivem zu gelangen, und die starke Hervorhebung des Objektiven ist zu verstehen aus der Eigentümlichkeit der Gegenwart, die den Sinn für das Objektive weithin verloren hat. Guardini sagt ausdrücklich: ‚Die Liturgie ist nicht die einzige Weise katholisch-religiösen Lebens; sie trägt vielmehr sozialen Charakter, erfaßt und befriedigt infolgedessen in erster Linie die sozialen Komponenten der Persönlichkeit; und auch die nicht ganz, wie aus der Bedeutung der Volksandacht hervorgeht, welche nach Geist und Form in vieler Beziehung nicht liturgisch ist. Also müssen auch die aus der individuellen Sphäre hervorgehenden geistigen Bedürfnisse und Betätigungsweisen zu ihrem Rechte kommen. Es darf dem Einzelnen nicht verwehrt sein, auch ohne Vermittlung der Liturgie unmittelbar aus den Quellen der Hl. Schrift, des Dogmas, der Kirchen- und Heiligengeschichte, der religiösen und sittlichen Vernunftwahrheiten zu schöpfen.'* So schützt er das Berechtigte der individuellen ignatianischen Methode gegenüber einem einseitigen Objektivismus, wie er bei manchen Benediktinern in die Erscheinung tritt. Neben das Buch ‚Liturgische Bildung' muß man seine Übersetzung des Geistlichen Tagebuches der französischen Mystikerin Lucie Christine halten** und beobachten, mit welcher Liebe er hier der Eigenart einer christlichen Individualität nachgeht. Dieses Buch ‚läßt uns eine Seele schauen, darin die katholische Wahrheit Gestalt geworden ist'. Um das Gestaltwerden der katholischen Wahrheit, und zwar der ganzen umfassenden Wahrheit, geht es Guardini in allen seinen Schriften. Wie Gemeinschaft und Persönlichkeit sich in Christus vereinigen, scheint mir

---

Mirgelers in dem bekannten Sammelband der kath. Tathefte ‚Kirche und Wirklichkeit', wo er vom extrem individualistischen Standpunkt aus das Urteil über den Quickborn als das Ende der Jugendbewegung fällte. Ihm gegenüber hat Guardini in dem Adventsheft der Schildgenossen (1923) sehr klar hervorgehoben, daß ‚die Haltung des isolierten Einzelnen . . . sich, bei aller persönlichen Lauterkeit, bei aller seelischen Größe im Einzelfall, doch die Sache leicht macht, indem sie glaubt, eine Hälfte der Wirklichkeit weglassen und sich zeitweise ganz auf die andere stellen zu können'. Weil Glauben Leben und Glaubensgemeinschaft Lebensvoraussetzung, deshalb ist eine christliche Persönlichkeit, die, um Persönlichkeit zu werden, sich, wenn auch nur zeitweise, aus der Kirche herausstellen wollte, wesensunmöglich.

* Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 1. Jahrg., S. 123.

** 2. Aufl. 1923, Schwann, Düsseldorf.

m glücklichsten formuliert in seinem Adventaufsatz,* wo in ganz einfachen ätzen dieses einzigartige Verhältnis beschrieben wird. Es heißt hier, hristus ‚lebt in der großen Gemeinschaft der Kirche, darin wir alle lieder sind. Lebt in jedem einzelnen, ganz in ihm und für ihn, und eides ist von einander nicht zu scheiden. Zu unserem verborgensten lleinsein mit Gott werden wir durch die Kirche hinan gehoben; und sie ıit all ihrer überpersönlichen Hoheit ist nur möglich, weil jeder einzelne us Gott wiedergeboren ist und unmittelbar mit Gott verbunden'. ‚Vom inn der Kirche' widmet ein ganzes Kapitel dem Nachweise, daß die Ge- ıeinschaft der Kirche wesenmäßig nur eine Gemeinschaft von Persön- ichkeiten sein kann, daß aber auch umgekehrt zum Wesen der wahren ersönlichkeit gehöre, daß sie in der Gemeinschaft stehe und aus der Ge- neinschaft lebe. Nur so, wenn alles Objektive und alle Gemeinschaft mmer wieder durchglüht ist von der Lebendigkeit der einzelnen Persönlich- eit, dann ist das Objektive nicht Fessel, nicht Zwang, der die Persön- ichkeit erstickt, sondern die wesensgemäße Form, in der das Persönliche ich auswirken kann.

Ein zweiter Einwand erhebt sich von seiten der Geschichte her. Ist s nicht Romantik, wenn Guardini immer wieder auf das Mittelalter hin- veist, in dem jene große Einheit vorhanden gewesen sei, die uns Heu- igen verloren ging, wenn er die mittelalterliche Kultur der Barbarei er Moderne gegenüberstellt? Auch das muß richtig verstanden werden. Guardini gehört zu denen, die jede Romantik entschlossen ablehnen, weil alle Romantik Flucht ist aus jener Ebene heraus, wo die wirklichen Ent- scheidungen fallen müssen. Und wenn er das Vorbildliche des Mittel- alters hervorhebt, so gehört er doch gleichzeitig zu denen, die die Vorzüge der Moderne restlos anerkennen. Schon im ‚Sinn der Kirche' hat er sich dagegen gewandt, daß die moderne Sinnesart heute mit Schlagworten bekämpft werde, und verlangt, daß man erst frage, was sie im Ganzen des religiösen Lebens Wertvolles hervorgebracht habe; in der ‚Liturgischen Bildung' heißt es: ‚Hat doch jede Zeit ihren Sinn und ihre Sendung von Gott. Die moderne Verschärfung des Persönlichkeitsbewußtseins, das verfeinerte Gefühl für das Konkrete und Besondere, die starke Ausbildung des Verantwortungswillens haben der christlichen Religion bedeutungs- volle Werte zugebracht, ebenso wie auf der anderen Seite der neuzeitliche Sinn für mathematische Genauigkeit und technische Treue.' Darüber darf nicht vergessen werden, daß ‚die Auswirkung besonderer Kräfte und Haltungen immer mit der Verkümmerung anderer erkauft wird', und daß es daher immer wieder die Aufgabe der Menschheit ist, über die Ein- seitigkeit einer Zeit hinaus zu schreiten und übersehene oder vergessene Werte neu in das Kulturleben einzubauen. Dieser durchaus bejahenden Haltung gegenüber der Gegenwart entspricht auch das richtige Verhalten

* Die Schildgenossen, 4. Jahrgang, Heft 2.

gegenüber der Vergangenheit. So bedeutet das Mittelalter ähnlich wie bei Landsberg nicht ein absolutes, allgemein gültiges Vorbild, sondern das Mittelalter ist die Gelegenheit, woran man spüren und aufzeigen kann, wie es gewesen ist, als die lebendige Einheit der christlichen Kultur noch vorhanden war. Am glücklichsten scheint mir dieses Verhältnis zur Geschichte in dem Aufsatz über Anselm von Canterbury (Auf dem Wege) formuliert zu sein, wo es heißt: ‚Es ist gewiß nicht erlaubt, in einer Zeit die Wiederholung einer anderen sehen zu wollen, ist doch jede ein Eigenwesen mit besonderem Gehalt und besonderer Weise der Darstellung, ein nur diesmal gegebenes Gefüge bestimmter geschichtlicher Ereignisse und Verhältnisse. Doch treten zuweilen zwischen zwei Zeiten so deutliche Ähnlichkeiten zutage, daß sie zu einem Vergleiche drängen. Und ein solcher darf wirklich geführt werden, vorausgesetzt, daß er die verglichene Zeit nicht unter den Bann eines vermeintlichen Vorbildes zwingt, ihr vielmehr hilft, sich an jener anderen des eigenen Wesens klarer bewußt zu werden.‘

Der letzte und schwierigste Einwand erhebt sich von seiten der Religion selbst. Liest man die ‚Liturgische Bildung‘ von rein religiösen Gesichtspunkten aus, so könnte man manches Mal versucht sein zu fragen: Was hat das aber schließlich alles mit Religion zu tun? Was soll all dies Reden von Durchformung und Durchseelung der Dinge und des Leibes, des Raumes und der Geräte gegenüber dem einen Notwendigen. Wird da nicht schließlich das Christentum fälschlicherweise zu einer zahmen, letzten Endes kraftlosen Kulturphilosophie heruntergemindert. Guardini fühlte diesen stärksten Einwand gegen sein Buch in ganzer Schärfe, so scharf, daß er mehr als einmal glaubte, aufhören zu müssen und daß er dieser Frage ein ganzes Kapitel widmet, das ‚eigentlich hinter jedes einzelne Stück gehört‘. ‚Religion ist nicht Kultur.‘ Denn die Kultur gehört in den Bereich des Natürlichen. Sie will bleibende Güter und Ordnungen auf dieser Erde schaffen. Religion aber ist ihrem Wesen nach etwas durchaus Andersartiges, das die ganze Natur und damit auch die Kultur jeden Augenblick in Frage stellen kann. ‚Das Suchen des Lebenssinnes in Gott ist Religion, von Person zu Person. Das Elementarste also, was es gibt, in Vergleich zu stellen nur zum Hunger, zur Notwehr, zu jener tiefsten Beteiligung, die erwacht, wenn es um alles geht, um Leben und Ehre. Jene Sache, wobei es sich um Sein und Nichtsein handelt in Gott.‘ Verschärft wird diese Fremdartigkeit der Religion durch den Schuldcharakter des Menschen, der auch all seinen Werken anhaftet, und schließlich auf die Spitze getrieben durch die Religion der Übernatur, das Christentum, dessen Zeichen, das Kreuz, ‚Ärgernis und Torheit‘ für alle Natur. Wer dürfte es wagen, Christus zu einem Kulturphilosophen oder Kulturschöpfer herunterzuwürdigen, Ihn, der gekommen ist, nicht den Frieden zu bringen, sondern das Schwert? Was Wunder, wenn sich Christentum und Kultur so manchmal mißtrauisch, ja zeitenweise als Tod-

:inde gegenübergestanden haben. Von diesem Gesichtspunkt aus erhebt ich der schwerste Vorwurf gegen die Liturgie, daß sie das rein religiöse Hebet, das persönliche Ringen um Gott zu einer ‚religiösen Kultur' nache und dadurch ‚das Suchen des Heils durch Mittel der Pädagogik ind Dramatik und Kunst in Kultur umgieße und die Religion als solche öte'. Guardini weiß, wie gesagt, um diese Frage. Die Antwort, die r gibt, kann nicht ganz befriedigen, d. h. er bricht die Frage mehr ab, ils daß er sie löst. Auch hier liegt die Lösung in der spannungsreichen Einheit des Christentums, das einem Monismus der Übernatur ebenso erne steht, wie einem Monismus der Natur. Was uns hier helfen kann, st nur eine Klärung des wesenhaften Verhältnisses von Natur und Übernatur. Liturgie, liturgische Bildung, d. h. die Einbeziehung der Natur in die Religion, ist wesenhaft nur möglich, wenn die Umkehr und Wiedergeburt, die Metanoia bereits vollzogen. Die Lösung liegt m. M. nach in dem Wort, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten gereichen; ebenso in der richtigen Auffassung des scholastischen Satzes: ‚gratia supponit naturam et perficit naturam', die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie, d. h. die Natur wird von der Übernatur geweckt und gepflegt, wenn sie auch in ihrer Endlichkeit und Sündhaftigkeit von ihr immer wieder in Frage gestellt wird. Auch hier liegt die Lösung in der wahrhaft katholischen Spannungseinheit von reinster geistiger Freiheit und gehorsamer seelischer Einordnung, von lauterster, in sich beschlossener Persönlichkeit und umfassender, allbindender Gemeinschaft, von Losgelöstheit gegenüber allem Endlichen und Dienst an allen Dingen als Geschöpfen Gottes.

Vielleicht führt uns noch ein anderer Gedanke weiter. Immer wieder fordert das Christentum vom Menschen die Entscheidung, daß er sich scheide von allem Selbstischen und Eitlen, daß er sich restlos der unmeßbaren Größe Gottes überlasse. Kann uns nicht auch die Liturgie immer wieder Anlaß werden zu solcher selbstloser Entscheidung? Fordert nicht echte liturgische Haltung vom Menschen den Verzicht auf alle Übersteigerung des subjektiven Selbstausdrucks? Haben wir nicht in den strengen, objektiven Formen der Liturgie das vollkommenste Sinnbild der höchsten, unverrückbaren Wirklichkeit Gottes? Es sind dies Gedanken, die Guardini in dem Stück über das Objektive ausgesprochen hat. Dieses Kapitel hat ihm den Vorwurf eingetragen, das objektive Moment erscheine hier so sehr übersteigert, daß an einzelnen Stellen dem ‚Ding' fast eine magische Wirkung zugeschrieben werde.* Derselbe Kritiker befürchtet von dem ganzen Buche, daß es viele in ihren Illusionen bestärken werde, da es so vieles von der Beseelung einer Formenwelt erwarte, die den Dualismus zwischen Innen und Außen, Seele und Welt, Geist und Stoff nur schön verschleiere. Ich kann dem nicht zustimmen, weil mir

* Dr. Robert Grosche, Germania vom 4. Mai 1924.

darin ein tiefes Mißverständnis der ganzen Absichten Guardinis zu liegen scheint. Ich glaube im Gegenteil, daß die strenge Zucht der Liturgie, in der das Ich zum gehorchenden Organ des Dienstes an den objektiven Wesenheiten wird, da von ihm ‚ein Standhalten und Horchen verlangt wird ‚auf das Gebot des Wirklichen, wie es sich im Geschichtlichen und Positiv-Gesetzlichen offenbart', da der wesenhafte Mensch in wesensgemäßen Worten, Formen und Dingen und als Glied einer wesensgerechten Gemeinschaft der Offenbarung letzter Wesenheiten dienen soll, ich glaube, daß diese stetige Zucht und Selbstüberwindung den Menschen für jene Entscheidungen vorzubereiten vermag, die sich in der Seele in tiefster Einsamkeit ‚von Angesicht zu Angesicht' abspielen, da, um mit Kierkegaard zu sprechen, ‚der Mensch sich in die Luft stellen muß', wenn anders wirklich die Kirche vom Hl. Geiste geleitet ist.

Haben wir dieses schwerste Problem überwunden, dann erledigen sich die andern Einwände, die von ähnlichen, jedoch wesentlich einfacheren Gesichtspunkten ausgehen, fast von selbst, insbesondere der sehr oberflächliche Vorwurf, Guardini trage den Ästhetizismus in die Religion. Einen solchen Vorwurf kann eigentlich nur der erheben, der seine Bücher nicht gelesen hat, sondern vielleicht nur überflogen. Ihnen geht es doch wirklich nur um Wahrheit. Schon allein die ernste Verpflichtung gegenüber der Wahrheit macht Ästhetentum innerlich unmöglich. Ferner ist Ästhetizismus nur in einer kleinen, sich absondernden Gruppe von genießenden Subjektivisten möglich. Gerade dagegen aber wendet sich Guardini mit allem Nachdruck. Immer wieder kehrt bei ihm die Verpflichtung zur Pfarrgemeinde. Wenn die Kirche neu erwacht in den Seelen, dann geschieht das vor allen Dingen in der Pfarrgemeinde; der Einzelne hat in seiner Gemeinde zu stehen und ihr zu dienen. Wie ernst es mit der Weckung des kirchlichen Gemeinschaftsbewußtseins gemeint ist, zeigt jene Anweisung in der ‚Liturgischen Bildung', wo gesagt wird, daß man bei diesem Einbeziehen der andern in die Gemeinschaft ins einzelne gehen müsse. ‚Der alte Mann vor mir, die Frau mit dem sorgenvollen Gesicht dort, jene gleichgültig Dastehenden', sie sind es, an denen sich die Ausweitung des Ichbewußtseins in das ‚Gemeinschaftswir' zu vollziehen hat, und am Schlusse der ‚Liturgischen Bildung' heißt es: ‚Besser einfachste, aber ernste Volksfrömmigkeit als religiöse Kulturspielerei.' Dazu kommt ein anderes. ‚Liturgie ist Zucht': der Wille zur herben Zucht ist das Bestimmende, von dem das ganze Buch getragen ist. Wer die Briefe zur Selbsterziehung ‚Gottes Werkleute' geschrieben hat, wo so viel von Ernsthaftigkeit, von Ernstmachen, vom rechten Mannestum gehandelt wird, ist kein Ästhet. Das Wort eines Ästheten hätte nie in der katholischen Jugendbewegung so nachhaltig gewirkt. Schließlich ist auch der Stil Guardinis alles andere, nur kein Ästhetenstil. Auch in der Sprache ist ihm weise Zucht und Maß das Wesentliche. Wie leidet dieser Mann darunter, daß unsere Worte keine Sinnbilder von Dingen mehr sind, keine ‚Klangleiber von Seelengeschehnissen', sondern Wörter, abge-

griffene Münzen ohne Klang, ohne Blut, ohne Bildkraft, ‚Wortgespenster reden **wir**; alles bleibt Versammlungsgerede, Zeitungsschreiberei' (Von Hl. Zeichen 1). Aus diesem Gefühl heraus aber erwacht in ihm wieder der Sinn für die Schönheit der Sprache. Guardinis Sprache ist nicht abstrakt, sondern konkret und bildkräftig, klar und durchsichtig. In seinen Büchern hat sich das Formgefühl des Romanen mit der Tiefe des deutschen Geistes vermählt.

In denselben Gedankenkreis gehört auch der Einwand, den Ernst Michel erhoben hat. Es ist der Vorwurf des mangelnden Wirklichkeitssinns. Der Vorwurf, daß durch derartige Wesensschau eine Idealkirche konstruiert werde und daß man darüber die wirkliche Kirche mit ihrer Not und ihren Aufgaben nicht sehe. Allein die Tragik der Kirche kennt Guardini wohl, die Tragik, die darin besteht, daß hier Göttliches durch Menschliches geschieht. ‚Christus lebt in der Kirche weiter, aber Christus der Gekreuzigte. Fast möchte man das Gleichnis wagen, die Mängel der Kirche seien Christi Kreuz' (Vom Sinn der Kirche). Katholisch sein aber heißt, die Kirche bejahen wie sie ist, mitsamt dem Schweren und Dunklen, das ihr anhaftet, weil eben die Tragik der irdischen Kirche wesentlich ist. Guardini sieht, und hat darauf erst in der ‚Liturgischen Bildung' wieder hingewiesen, eine Reihe von dringlichen religiösen, sittlichen und menschlichen Grundfragen, die nach Lösung drängen; aber er glaubt, daß unsere heutige Zeit noch nicht berechtigt, ja noch nicht fähig ist zu solchen letzten und größten Erörterungen, weil sie die wesentlichsten Dinge noch nicht sieht und noch nicht liebt! Wir müssen erst alles ins volle Ja, in die volle Liebe ziehen, dann erst ist fruchtbare Kritik überhaupt möglich. ‚Positive Kritik kann nur von einer Bejahung des Wesens ausgehen. Was in Familie, Wirtschaft, Staat, Kirche wirklich fehlerhaft ist, das sieht richtig nur, wer durch eine grundlegende Bejahung ihres Wesens in ein positives Verhältnis dazu gekommen ist. Wir standen und stehen noch dem kritizistischen Individualismus gegenüber, der jene Wirklichkeiten überhaupt nicht mehr sieht. So ging es zunächst darum, erst einmal ein positives, sehendes Auge dafür zu bekommen. Das haben meine Schriften über die Liturgie, über die Kirche, über die Jugendbewegung gewollt.' Durch solches Öffnen der Augen will Guardini erst die Atmosphäre schaffen für die eigentlichen Entscheidungen. Darin scheint mir auch seine bleibende Leistung zu bestehen, daß er, der die Fähigkeit hat, vieles zu sehen, der die Fülle und Rundung, aber auch die verwickelte Gespanntheit alles Seins lebendig spürt, auch uns in meisterlicher Weise dieses Sehen lehrt. Von ihm geführt, gehen wir neue Wege zu alten Wahrheiten, Wege reicher Schau und beglückender Wiedererkenntnis.

Kritik

Amerika und Urchristentum
Von Sebastian Merkle

Nicht etwa was Amerika zur Erforschung des Urchristentums geleistet, ist Gegenstand der Untersuchung des unermüdlichen Frankfurter Archäologen Prof. Dr. Karl Maria Kaufmann über ‚Amerika und Urchristentum'.* Vielmehr beabsichtigt er nichts Geringeres als den Nachweis, daß bereits im christlichen Altertum das Evangelium in Mittel- und Südamerika Fuß gefaßt und mannigfache Spuren zurückgelassen habe. Er möchte ‚das fünfte, spätestens das sechste Jahrhundert — der Ausdruck „Urchristentum" ist also nicht in dem üblichen engeren, sondern in weiterem Sinne gebraucht — als die Zeit der ersten Ausbreitung in Peru annehmen und hofft, in einem Werke, welches die hierhergehörigen Denkmäler des peruanischen und Mayakreises, aber auch der Zwischenetappen, vor allem Bolivien, Ekuador und Kolumbien, zusammenfaßt, entscheidendes Material vorzulegen'.

Inzwischen scheinen mir schon die vorläufigen Ausführungen ernsteste Beachtung zu verdienen. Bei manchen werden sie freilich Kopfschütteln, bei Schnellfertigen Gelächter, bei Vorsichtigeren wenigstens ein Lächeln hervorrufen. Der Wahrheitssucher wird sich dadurch nicht beirren lassen. Oft genug hat das, was wie ein Märchen klang, sich als Tatsache, hat das, was als ganz neu galt, sich als alt erwiesen.

Um auf die Hauptsache ‚schonend vorzubereiten', schickt Kaufmann einen Abschnitt ‚Weltverkehrswege im Altertum' voraus, ein Gebiet, über welches vor kurzem die ergebnisreiche Schrift von A. Schulten über Tartessos helles Licht verbreitet hat.** Expeditionen nach der Neuen Welt können in Anbetracht der kühnen Leistungen antiker Seefahrer auch für jene Zeit nicht schlechtweg für unmöglich erklärt werden.

Aus dem reichen Tatsachenmaterial, das der Verfasser vorlegt, können hier nur die meines Erachtens wichtigsten und zugleich in Kürze wiederzugebenden Gründe angedeutet werden, die für vorkolumbische Beziehungen zwischen der Alten und Neuen Welt sprechen. Es mußte, heißt es S. 25, ‚auffallen, wenn beispielsweise peruanische Stoffe Pflanzen vorführen, die in der Neuen Welt nicht vorkommen,*** oder wenn ganz gleichartige astronomische Systeme in beiden Welten zu einer Zeit üblich sind, wo die bisher bekannte amerikanische Geschichte gerade erst beginnt'. Man wird Kaufmanns Ansicht zustimmen, daß immanente Entwicklung künstlerischer Gestaltungs- und Schöpferkraft da nur auf einer Seite, nicht aber als Parallele denkbar sei. Der peruanische Kalender weist Einzelbenennung der Monatstage und einen Tierkreis auf, wie beides nur in Iran und

---

* Amerika und Urchristentum. Weltverkehrswege des Christentums nach den Reichen der Maya und Inka in vorkolumbischer Zeit. Von Carl Maria Kaufmann. München, Delphin-Verlag (1924). 58 SS. Lex. 8⁰.

** Tartessos. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Westens von Adolf Schulten (Abhh. aus dem Gebiet der Auslandskunde, hsg. von der Hamburgischen Universität, Bd. 8). Hamburg, Friederichsen & Co. 1922. VIII u. 93 SS. Lex. 8⁰.

*** Vielleicht nur jetzt ausgestorben sind?

den von dort beeinflußten Gebieten sich findet, wohl als Erbteil der vorarischen Bevölkerung. Diese Ergebnisse Borks fanden zwar heftige Anfechtung, aber dafür von Assyriologen auch rückhaltlose Zustimmung. Kalender, Sternglaube und Weltbild der Tolteken (nördlich von Mexiko) gaben schon früher Anlaß, einen lückenlosen Zusammenhang zwischen Asien und Altmexiko anzunehmen, freilich noch ohne zeitliche Festlegung. Da die Tolteken nach ihrer Tradition Mitte des 7. Jahrhunderts in Mexiko eingewandert waren, so fände auch hiedurch jene Verbindung eine Bestätigung. Bereits J. M. Melgar y Serrano hat vor Jahrzehnten die zentralamerikanische Kultur auf die Urchaldäer zurückgeführt, und die amerikanische Sprachforschung findet Zusammenhänge der Kulturen Asiens und Altamerikas heraus.

Nach Assyrien und Ägypten deutet weiterhin der typische Pyramidenbau, von dem Überreste an der peruanischen Küste erhalten sind, und der in Ägypten Jahrtausende hindurch festgehaltene Gebrauch ungebrannter Ziegel ist dort ebenfalls heimisch. Die ägyptische Parallele drängt sich ferner auf in der Mumifizierung der Toten, in der Packung, Bandagierung und Bekleidung der Leichen, bis zum Aufsetzen der Mumienmaske und der besonderen Beisetzung der Eingeweide. Wie in Ägypten wurden die Grüfte vielfach in unzugänglichen Fels gehauen und dann kaschiert. (Die Niederlegung von Speisen und Getränken an den Gräbern und die Mitgabe von Gebrauchsgegenständen scheint mir zu häufig vorzukommen, als daß sie hier als Beweis für Abhängigkeit in Anspruch genommen werden dürfte.) So wurde Peru wie Ägypten ein Eldorado für Grabräuber. Eine weitere peruanisch-ägyptische Parallele sind die Tempelpylonen, pylonenartige Hauseingänge, trapezförmige Türen und Fenster, vor allem aber die Obelisken; u. a. wurde im Jahre 1919 ein mit symbolischen Zeichen und Figuren geradezu überladener Obelisk ausgegraben. In den Mayapyramiden möchte Kaufmann lieber assyrischen Einfluß sehen, was im einzelnen begründet wird. Die Rebusschrift der Maya weist ‚eine so auffallend altweltliche Erfindung wie die Kartusche‘ auf, Göttergestalten werden aus Mensch und Tier zusammengeschweißt, manche Akte der Adoration wirken durchaus ägyptisch, mit nubischem Einschlag, Priestergestalten zeigen ganz hieratische Auffassung. ‚An Ägypten denkt M. Uhle auch bei Behandlung der amerikanischen Froschsymbolik.‘ Daneben beobachtet man Abhängigkeit von indischer Kunst (S. 36). Votivterrakotten aus der libyschen Menasstadt und andere Erzeugnisse der dortigen Kleinkunst und Keramik muteten Kaufmann schon bei seinen Grabungen vor mehr als zwanzig Jahren fast altperuanisch an, wo er noch gar nicht an die Möglichkeit eines Zusammenhangs dachte, und vollends stutzig machte ihn nach Jahr und Tag ein Vergleich mit gewissen koptischen Textilien, die im Jahre 1912 ans Licht kamen und von denen er Bruchstücke an Ort und Stelle erwerben konnte, die er teilweise in der mir zu meinem 60. Geburtstage gewidmeten Festschrift (Düsseldorf 1922, S. 152—169) veröffentlichte. Damals äußerte er angesichts der überraschenden Verwandtschaft dieser Stoffmuster mit frühamerikanischen zum ersten Male die Vermutung ‚direkter Beziehungen zwischen Ägypten und Südamerika in vorarabischer Zeit‘. (Die Vorliebe für das Groteske und die Karikatur in beiden Kulturen scheint mir nicht beweisend, da sie auf gewissen Stufen der Entwicklung von selbst naheliegt.)

Aber das Merkwürdigste in der altamerikanischen Kultur und Kunst ist der ausgesprochen christliche Einschlag. Schon die spanischen Eroberer staunten, ‚als sie mit dem ihnen furchtbar und grotesk erscheinenden Rituell heidnischer, blutiger Kulte die Weg- und Wahrzeichen erloschenen Christentums verbunden sahen . . .

Wie konnten sie ahnen, daß die altchristlichen Zeichen einer versunkenen Epoche angehörten, in der es noch keine aztekischen Blutopfer gab?' (S. 38). Kaufmann ist weit davon entfernt, in jedem Kreuzgebilde auf altamerikanischem Boden eine christliche Erinnerung zu erblicken. Als Muster und Ornament bot es sich von selbst an. Allein Mexikos steinerne und hölzerne Kreuzmonumente aus der vorkolumbischen Zeit lassen sich weder auf diesem Wege erklären, noch als Beweise eines beide Welten umfassenden prähistorischen Kreuzkultus, noch endlich als Sinnbilder altmexikanischer Gottheiten. ‚Der Gedanke an eine christliche Grundlage dieser Monumente drängt sich geradezu auf' (S. 40) und wird durch die mittelalterliche Tradition bezeugt, die man nicht einfach als bewußte Fälschung hätte abtun sollen. Auch im Bereiche altindianischer Kunst läßt sich höchst wahrscheinlich eine Spur präkolumbischer Missionswege unter Indianerstämmen verfolgen; aus den keramischen Funden kann man eine ‚archaische' Gruppe aussondern, deren Technik, Form, Bemalung verblüffend ‚koptisch' wirkt: Kreuze, die Taube mit Bulla, Fische, Taube mit Kreuz. Die Ausführungen Kaufmanns über altperuanische Textilien und deren Technik, aus denen sich wertvolle Anhaltspunkte ergeben, können hier leider nicht wiederholt werden, zumal die zeitliche Festlegung der Stücke vorerst sehr schwierig ist (S. 45). Gerade in dieses Dunkel aber dürfte durch weiteres Verfolgen von Kaufmanns Wegen erwünschtes Licht kommen. Aus den falschen Perspektiven, der Verwechslung von Seiten- und Vorderansicht, Vorführung von in Wirklichkeit unsichtbaren Teilen des Wiedergegebenen in dem altweltlichen wie peruanischen Kunstkreis scheint mir freilich nicht viel zu folgen; das dürften Mängel jeder primitiven Kunst sein. Anders steht es wohl mit den beiderseits erscheinenden Gruppen von Genien, grotesken Tierreihen, Vogelketten, Mischformen von Mensch und Tier, und besonders mit dem Orantenmotiv (über dieses S. 47—49).

Die Ablehnung der durch die ältesten spanischen Missionäre bezeugten monotheistischen Tradition durch neuere Forscher — namentlich die Jesuiten sollten den vorgefundenen Polytheismus durch Suggestivfragen umgedeutet haben, um eine monotheistische Uroffenbarung zu konstruieren und dem Christentum leichter Eingang zu verschaffen; auf gleiche Weise sollen sie die Tradition von früheren Glaubensboten zustandegebracht haben — dürfte mit der Zeit selbst als Hyperkritik abgelehnt werden.

Das Hauptbedenken gegen Kaufmanns Beweisführung — auf Einzelheiten wurde schon hingewiesen — dürfte sich in der Frage äußern: Wie wäre es möglich gewesen, daß die Neue Welt, einmal entdeckt, so völlig in Vergessenheit geraten wäre, daß Kolumbus vor sich selbst und für andere als ihr erster Entdecker gelten konnte? Warum sollten die Fahrten nach Mittel- und Südamerika jemals ganz aufgehört haben? Was die letztere Frage anlangt, so wäre die arabische Eroberung Spaniens ein genügender Erklärungsgrund. So gut die Karthager nach der Zerstörung von Tartessos um 500 v. Chr. die Meerenge von Gibralter sperrten und durch gruselige Schilderungen der Schrecknisse des angeblich unbefahrbaren Ozeans alle anderen Seefahrer fernhielten (weil sie den Handel mit dem Zinn und Bernstein aus dem Norden als Monopol haben wollten), wodurch der vorher soviel aufgesuchte Nordwesten Europas bereits einem Herodot und einem Aristoteles eine terra incognita war, so gut konnten nach der Überflutung der westlichsten Mittelmeerländer durch die Mauren die Fahrten nach der Neuen Welt gehemmt werden und so diese völliger Vergessenheit anheimfallen. Und man braucht nicht Chidher der ewig Junge zu sein, um zu wissen, wie rasch die Menschen

das, was gewesen ist, vergessen. Um von Troja, dessen geschichtliche Existenz von ganz Scharfsinnigen geleugnet wurde, bis Schliemann es ausgrub, zu schweigen, wie stand es mit dem Wissen um die Menasstadt und mit dem Glauben an ihre einstmalige Existenz, bevor Kaufmann sie wieder entdeckte? Tartessos, das biblische Tarschisch (Tarsis), ‚die erste Handelsstadt und das älteste Kulturzentrum des Westens, ist, seitdem es der Neid der Karthager zerstört hatte, durch die Ungunst der Überlieferung verdunkelt worden‘ und fiel schon im Altertum fast der Vergessenheit anheim, und im 19. Jahrhundert unternahm Movers, ‚der gelehrte, aber unkritische Geschichtschreiber der Phönizier‘, den Nachweis, daß es nie eine Stadt Tartessos gegeben habe! (Schulten a. a. O. S. 1. 60 f.) Nunmehr hat A. Schulten, der Entdecker des alten Numantia, uns auf Grund der alten Überlieferung eine Geschichte und ein lebendiges Bild der Stadt und ihres Gebietes gegeben, das die Ausgrabungen bald bestätigen mögen.* Und das geschah mit einer europäischen Stadt, die Jahrhunderte hindurch im lebhaftesten Handelsverkehr mit dem Osten und Norden gestanden hatte. Wie viel leichter war das Vergessen bei einem weit entfernten Lande! An ein anderes Beispiel erinnert Kaufmann selbst. ‚Wie schnell verschwand Afrika aus dem Gesichtskreis der Kulturwelt, als es nach der Entdeckung Amerikas, geleitet vom Selbsterhaltungstrieb, sein Innerstes jenen weißen Wilden verschloß, die seine Stammesbrüder in die Sklaverei entführten! Tiefes Dunkel senkte sich damals über die großen zentralafrikanischen Negerkönigreiche. Eine so völlige und so geheimnisvolle Abgeschlossenheit umgab ihre Kultur, daß weder die Berichte von Reisenden noch die der Eingeborenen Glauben fanden, wenn sie die Wunder Innerafrikas und seiner Kunst priesen. Man belächelte diese „Phantasieprodukte" genau so wie die spätmittelalterlichen geographischen Karten, welche diese Reiche verzeichneten. Man verwies auch die noch 1670 von Dapper in seiner „Umständlichen Beschreibung von Afrika" erwähnte afrikanische Negerplastik ins Bereich der Fabel. Welch ein Erwachen, als zwei volle Jahrhunderte darnach, nach der Eroberung von Benin und Ife im Frühjahr 1897, die verschollenen und verleugneten Reiche erschlossen wurden und ihre Schätze, speziell die einer hochentwickelten Bronzeplastik, die Welt in Staunen versetzten! Wieder einmal war ein „Märchen" wahr geworden, und die Wissenschaft, die es ex cathedra als solches bezeichnet hatte, mußte umlernen‘ (S. 55).

Voraussichtlich muß sie das auch bezüglich Amerikas tun. Aus der Unkenntnis und dem Schweigen des Mittelalters läßt sich nach den angeführten Beispielen von dem Gesichtskreis viel näher liegenden und gleichwohl verschollenen Städten und Ländern kein Beweis gegen dessen frühere Bekanntschaft entnehmen, und die zahlreichen, zum Teil höchst auffallenden Anklänge an altweltliche Kulturen, wie sie Kaufmann nachweist, reden doch eine eindringliche Sprache. Freilich erheben sich außer den bereits geltend gemachten noch zwei ernste Schwierigkeiten gegen die Kaufmannschen Aufstellungen. Einmal gilt es als ausgemacht, daß seit Mitte des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts Ägypten keine Obelisken mehr schuf; und hier sollten sie im fünften oder sechsten nachchristlichen von dort nach Peru verpflanzt worden sein. Der Ansatz der Zeit, in der das Christentum in die Neue Welt gebracht worden sein soll, scheint mir überhaupt nicht hinläng-

* Schulten macht es S. 53 ff fast zur Gewißheit, daß Plato mit der Atlantis im Timäus und im Kritias das historische Tartessos im Auge hatte, das er aus alten Schilderungen kannte. Ihm war, wie etwa ein halbes Jahrtausend später dem Klemens von Rom, Spanien *τὸ τέρμα τῆς δύσεως*. Man darf also nicht an Amerika denken, wie es Kaufmann S. 12 zu tun scheint.

lich begründet zu sein. Jedenfalls müßten aber, und das ist ein zweites Bedenken, aus der Geschichte des Handels und Weltverkehrs Anhaltspunkte dafür gewonnen werden, daß die von Kaufmann als Ursprungsgebiete der fraglichen Kulturerzeugnisse behaupteten Länder noch im fünften und sechsten christlichen Jahrhundert über den Unternehmungsgeist, die Kühnheit und die Technik verfügten, die ihre Wimpel in entlegene Fernen zu tragen vermocht hätten.

Unlösbar scheinen diese Schwierigkeiten nicht. Und immerhin müßte, wer sich das Recht herausnehmen wollte, über Kaufmanns These sich lustig zu machen, für die unleugbar stark an altweltliche Parallelen erinnernden allgemein kulturellen, künstlerischen und religiösen Erscheinungen in Mittel- und Südamerika einleuchtendere Erklärungen wissen als sie Kaufmann einerseits, die früheren Leugner von Zusammenhängen andererseits vorgebracht haben.

Neue Romane* / Von Franz Herwig

Was Frauendichtung anziehend macht, ist das melodische Hervortönen des Gefühlsmäßigen. Dieses Element bedarf der Bändigung und Belastung durch tiefe und schwere Lebenserfahrung, soll es nicht an den Dingen, die es erfassen will, vorbeiwehen oder sie nur mit seinen himmelblau abfärbenden Flügeln streifen. Man sieht noch gerührt lächelnd zu, wenn ein weibliches Gefühl das Leben (mit seinen Lilien und Disteln, Nachtigallen und Kröten) in großen, naiven und gläubigen Augen ein bißchen falsch widerspiegelt (so etwa, daß die Disteln keine Widerhaken, die Kröten aber heimliche kleine goldene Krönchen tragen), aber wenn es stürmisch wird und, sich als Schöpferkraft gebärdend, die großen, bitteren und herrlichen Dinge des Lebens nach seiner unzulänglichen und fantastischen Vorstellung vernebelt und entstellt, so muß man aus Ehrfurcht vor dem Leben sich abwehrend dazwischenstellen. In diese Notwendigkeit ist man als Beurteiler der Bücher von Juliana von Stockhausen versetzt. Bei früheren Gelegenheiten bereits ist von ihrer ungewöhnlichen Begabung gesprochen worden, aber auch von den Gefahren, die diese Begabung hinfällig zu machen drohen. Eine Prüfung ihres neuen Romans ‚Die Soldaten der Kaiserin' zeigt die Krisis verschärft, da die Verfasserin es unternimmt, ein höchstes Menschenproblem anzugreifen und zu bewältigen, das ihrer noch unentwickelten Reife natürlich spotten muß. Aus einem breiten, mit zeitgeschichtlichem Bildwerk beladenen Rahmen soll eine fürstliche Heldin, Maria Theresia, handelnd und zweifach siegend hervortreten. Es wird versucht, in dieser Frau den ewigen und höchsten menschlichen Kampf, den zwischen Neigung und Pflicht, darzustellen, den irgendwie jeder einmal auskämpfen muß. Als liebende Frau und Mutter wird sie aus dem Idyll, in dem sie befriedigt ruhte, herausgerissen und auf den Thron gesetzt, in den blendenden und unerbittlichen Flammenblick der Pflicht, dem sie nicht ausweichen darf. Österreich braucht sie, braucht sie ganz und ohne Vorbehalt; sich mit ihrem ganzen Menschentum soll sie hergeben, um sich vielleicht einmal größer und

* ‚Die Soldaten der Kaiserin', Roman von Juliana von Stockhausen. (Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, K.-G., München 1924.) ‚Die Heilige'. Roman von Franz Müller-Frerich. (Verlag von Gebrüder Lensing, Dortmund.) ‚Pjotr', Roman eines Zaren von Klabund. (Erich Reiß Verlag, Berlin.) Hermann Stehr, ‚Peter Brindeisener'. Roman. (Friedrich Lintz Verlag, Trier 1924.) ‚Wald', eine Erzählung von Hans Freiherrn von Hammerstein. (E. F. Amelangs Verlag, Leipzig.)

gesteigerter wieder zu empfangen. Von der Tragweite dieser Pflichtübernahme ahnt sie wenig, dieses Wenige aber schon mit dumpfem Schauder; auch die mögliche Größe lockt sie nicht — sie muß einfach den schweren Weg gehen, als Kaisertochter und als Christin. Wie sie zur Kaiserin wird, zur Herrscherin, die nur diesen Weg kennen darf, taub für das immer schmerzlicher werdende Pochen des törichten Herzens, bis das äußere und innere Ziel erreicht ist und frauliche Menschlichkeit das Ende ihres Lebens verklärend überschimmert — das darzustellen unternahm Stockhausen, im Wollen ganz kühn und groß. Dieses Wollen wird viele ethisch hochgestimmte Leser bestechen, die nur zu leicht übersehen, daß die Stellung und Empfindung eines Problems noch nicht seine Lösung bedeutet. Was in diesem Roman gegeben wird, ist das Äußere einer Kaiserin, eine in Szene gesetzte Kaiserin, die, wie in einen Schaukasten gestellt, ‚regiert', lange Selbstgespräche führt, Tränen vergießt, häufig den Blick zum Kruzifixus aufschlägt, in Ohnmacht fällt oder hochaufgerichtet majestätisch dasteht — kurz, alles das tut, was man tun muß, wenn man eine Kaiserin spielt. Es gibt eine erlesene und seltene schöpferische Fähigkeit, die geheimnisvolle Mitgift des echten Dichters, die mit ein paar leisen Worten tiefste und letzte Seelenregungen vermittelt (nicht ausspricht und darstellt, denn jeder Versuch, es zu tun, ist und bleibt vergeblich), so daß es den Leser im tiefsten erschüttert. Die Woller, denen überdies immer die Kongenialität fehlt, werden versuchen, dem Unaussprechbaren von außen beizukommen, werden sich verzweifelt mühen, durch leidenschaftlich gesteigerte und übersteigerte Worte und Gesten die Gnade zu ersetzen, die sich nicht erzwingen läßt. In dieser Lage befindet sich Juliana von Stockhausen; ihrem Werk steht man gegenüber wie einem prunkvollen Ausstattungsfilm, der mit Geschicklichkeit und Raffinement gestellt ist. Es gibt keine einzige Szene in dem ganzen Buch, die nicht ein Bild wäre. Kostüm, Haltung, Geste, Auftritt, Dekoration — alles ist kurbelfertig. Überdies gibt es eine sich drängende Fülle von Massenbewegungen: feierliche Kirchgänge, Empfänge, Bälle und Gartenfeste, Aufzüge, Paraden, dazu tolle Ritte, Steppenbilder, Sterbeszenen; der alte Fritz tritt auch auf, man kann sich wirklich nicht mehr wünschen, um so weniger, als auch die süße und traurige Liebesgeschichte nicht fehlt: ein wilder, brauner, schnurrbärtiger Pandurenoberst, dem das schöne Hoffräulein in rosenduftender Vollmondnacht nicht wiederstehen kann, was natürlich ein Kind zur Folge hat, ein ‚wildschönes' Mädchen, das als Bub in der Steppe aufwächst, einen richtigen Panduren vorstellt, aber bei passender Gelegenheit doch von Kaiser Joseph als Weib erkannt wird, worauf eine neue, abermals tragisch endende Liebesaffäre beginnt. Mir als abgehärtetem Kritikveteran tut wirklich das Herz weh, wenn ich sehe, wie ein vielversprechender Autor dem Schein atemlos nachjagt, anstatt zunächst das einzig Notwendige und ewig Unerläßliche zu suchen: die innere Reife und das ehrsame Handwerk.

Juliana von Stockhausen mag erlauben, daß man neben sie einmal einen reinen Nur-Woller stellt, Franz Müller-Frerich, den sie zwar hoch überragt, der aber ein lehrreiches Beispiel für die anmaßende Art ist, mit der man sich heute an Stoffe heranwagt, für deren Bewältigung man einfach nicht reif ist. Das liegt in der Luft. In dieser Zeit der Gärung eines ganzen Volkes, wenn viele bitter und hoffnungslos auf Trümmern hocken oder betrunken auf ihnen tanzen, ist der brennende Wunsch verständlich, große Menschen und große Ideen zu zeigen, die Vorbild und Führung zur Bewältigung schwerer Schickungen sein können. Der gute Wille und eine ehrliche Begeisterung, mit denen Müller-Frerich seinen Roman ‚Die Heilige' empfunden und ausgeführt hat, mögen gern

vorausgesetzt sein, aber weil er nichts hatte als diese beiden Eigenschaften, ist aus seinem Werk bestenfalls eine schlechte Predigt geworden und als Dichtung eine Art Karikatur. Es ist bitter und herrlich zugleich, daß in der Literatur die ‚Empfindung' gar nichts bedeutet, wenn die Kräfte nicht vorhanden sind, sie in Erscheinung treten zu lassen. Die ‚Heilige' ist die sanfte und verträumte Tochter eines westfälischen Gutsbesitzers, eines harten, gleichsam alttestamentarischen Mannes; ein junger Maler wird ihr Liebster, ertrinkt in der Nordsee, das Mädchen bleibt mit der Aussicht auf Mutterschaft zurück. Der Vater jagt sie (natürlich in ‚finsterer Nacht') auf die Straße. ‚Mit Goldhaar, mit rotgeweinten Lidern und mit Madonnenhänden, welche ein Bündel hielten,' steht sie, wieder in der Nacht, am Meer, auf dessen Grund ‚in düsterem Palaste der Meerkönig, ein finsterer, wilder Geselle,' wohnt, und ruft ihren Rudolf, worauf ‚aus den Wassern sich langsam ein bleiches Antlitz' hebt. Aber ‚in selber Stunde stand ein Greis mit Schwarzaugen, langem, weißem Bart und vergeistigtem Antlitz in Notburgas Nähe'. Dieses ist der Vater des toten Liebsten, und was folgt, ist nicht schwer zu erraten. Jedenfalls geht sie mit auf den Heidehof, wo auch das Kind zur Welt kommt, das allerdings eines Tages im Teich ertrinkt. Der Großvater stirbt auch, und Notburga ist als reiche Erbin ganz allein. Nun beginnt sie ein Sühne- und Liebeswerk, indem sie ein Heim für gefallene Mädchen baut, eine Art neuer Ordensgemeinschaft gründet, deren Mitglieder nach erreichter Festigung auch als Apostel in die Großstadt gehen, ‚um etwa eine arme Mitschwester zu suchen, die dem Abgrunde zusteuerte'. Zu Notburga aber, der Sterbenden, sprach Gott: ‚Ich schickte dir viel Bitternis und Weh, damit du vollendetest, so du jetzt bist die Heilige.'

Das wäre die Geschichte. Erzählt ist sie durchweg in dem falschen, verstiegenen, gezierten Ton, von dem man nach den Zitaten schon einen leisen Begriff haben wird. Doch möge zur Kennzeichnung noch die gespreizte Anrede hier stehen, mit der Starren, der harte westfälische Gutsbesitzer, den jungen Maler in sein Haus ladet: ‚So Ihr wollt, könnet Ihr mein Konterfei und das meiner Tochter für den Ahnensaal schaffen. Ihr dürft bei mir wohnen. Sichere Euch einen guten christlichen Lohn ob Eurer Arbeit. Muß das Bild aber ich sein! Getrauet Ihr Euch das, dann kommt!' In diesem Ton geht es über 232 Seiten, und das Herz dreht sich einem im Leibe herum. Die richtige wohlmeinende Unfähigkeit war hier an der Arbeit, die sich noch immer, selbstgefällig im Hahnenschritt daherkommend, mit verschlissenen Seidenlümpchen drapiert hat und mit wilden Bewegungen ihrer dünnen Arme an die Bezwingung des Höchsten macht. Zettel, der Weber: ‚Laßt mich den Löwen auch noch spielen!' Einer anderen Beurteilung bedarf der ethische Grundgedanke des Buches, die aber nicht Sache des literarischen Forums ist.

Ein drittes Lehrbeispiel für das Wollen im heutigen Schrifttum, für das absichtsvoll Aufgereckte seiner gedichteten Figuren, möge **Klabunds** ‚Pjotr' sein. Klabund versucht die Gestalt des russischen Zaren Peter monumental zu gestalten, das heißt: er hat den **Willen** zur Monumentalität. Seine fiebernde Inbrunst möchte Peter aus dem Dunstkreis des Menschlich-Gebundenen herausheben und ihn ins Sagenhafte und Legendäre steigern. Alles Zufällige, Kostümhafte bleibt fort, scharfkantig wie Kuben und Dreiecke werden nackte Tatsachen aufeinandergetürmt, eiskalte, stählerne Sätze schlagen die Verbindungsklammern, kein Bericht gibt beruhigende Fläche, keine Schilderung, kein Gespräch verweilt und erklärt. Der Schöpfer dieses Males ist nicht sichtbar, verrät sich mit keinem Laut, es

wächst unheimlich-gespenstisch, wie aus sich selbst, vor dem Leser empor, eine Abstraktion, trotz der Massigkeit seines Materials, kalt und blutleer; Rausch, Brunst, Blut, Gemeinheit und Größe (jenseits von Gut und Böse), platzende Lebenskraft, mystisches Sichhinwerfen und prometheischer Trotz — das sind nur Worte, die auf den Blöcken des Males wie auf Etiketten geschrieben stehen. Ein zäher und geballter Formwille war hier am Werk, ein literarisches Kunststück wurde es, ein Produkt handwerklicher Zucht, ein Beweis, daß alle sprachlich-meisterliche Energie zwar die Materie gleichsam mit sich selbst zu multiplizieren, aber nicht mit dem Geheimnis des Lebens zu erfüllen vermag. Man möge sich an Gogols ‚Taras Bu.ba' erinnern, auch die Steigerung eines Heldenlebens in das Sagenhafte und Legendäre! Wie gelassen, einfach und scheinbar absichtslos ist hier Satz an Satz in epischer Ruhe und Breite gefügt! Gogol ist sicher weniger Artist als Klabund, aber ebenso sicher ist er mehr Dichter, und nur der Dichter schafft Leben. Davon abgesehen, bleibt ‚Pjotr' ein meisterliches Virtuosenstück, das beweist, was man aus der Sprache, diesem oft geringgeschätzten Instrument, alles herausholen kann.

Scheinbar gar nichts von einem Helden hat die Hauptfigur in Hermann Stehrs neuem Roman ‚Peter Brindeisener' an sich. Der oberflächliche Leser, der auch im Moralischen gewohnt ist, alles mit drei Worten selbstsicher abzutun, wird sogar den Brindeisener ohne weiteres einen haltlosen, lasterhaften Schwächling nennen. Demgegenüber muß ich sagen, daß mich schon lange kein Buch so ergriffen hat wie dieses von Stehr. Das Bild Peter Brindeiseners erhebt sich immer wieder vor mir, mit Herzblut überströmt, die schmerzgeweiteten Augen anklagend und fragend auf sein bitteres Schicksal gerichtet. Es ist eines jener Schicksale, von denen ‚man' nicht gern spricht, die aber häufiger und tragischer sind, als man glauben zu dürfen meint. Es ist das Schicksal des ewig von der triebhaften Erotik verschlungenen und wieder ausgespienen Mannes. Brindeisener wird schon früh durch brutale Erlebnisse an Eltern, Bruder, Schulkameradin in den gurgelnden Strudel gezogen, geweckt zu einem trüben und quälenden Lodern, gestürzt in jammervolle Ruhelosigkeit, und das alles muß um so schmerzlicher empfunden werden, als der reine Abglanz der kindlichen Zuneigung eines blinden Mädchens auf die finstere Sturmflut fällt. Als Student mit selbstmörderischer Leidenschaft sich in den bösesten Erniedrigungen wälzend, erreicht ihn doch immer der schmerzhafte, beschämende, lockende Glanz von oben; hin und her gerissen von der ‚irdischen und himmlischen' Liebe, zerrissen durch sie, immer mehr dualistisch auseinanderfallend, vermag er schließlich überhaupt nicht mehr das Wesen der Liebe als Harmonie zwischen sinnlichen und übersinnlichen Gefühlen zu erkennen. Als die wie ein Heiligenbild unantastbar auf verborgenem Altar erhobene ‚unsterbliche' Geliebte das Augenlicht wieder erhält, als das Bild gleichsam lebendig wird, vom Altar herabsteigt und irdisch-lieblich in seine Arme sinkt, da wirkt ihre hold erwachende Glut nicht als tödliche Flamme, die den schwarzen, haarigen Knäuel in seiner Brust verzehrt, sondern schrecklich lebendig wird das Gewühl klebriger Empfindungen in der Wärme und zischt hämisch: Siehst du — sie ist auch nicht anders! Er weiß nach den Probeerregungen, die er schaudernd durchfühlt, genau, daß er auch mit ihr rettungslos in dem trüben Strudel sich wälzen wird, ja, weil sie Heilige und Geschlechtswesen ist, fühlt er schon die dämonische Wollust, die in der Besudelung des Göttlichen liegt. Vor diesem Sakrileg bebt er zurück mit einem letzten Aufbäumen seines besseren Ich; ihr Leben darf er nicht zerstören. Überdies in

schlimmen häuslichen Zuständen steckend, stößt er sie von sich, verläßt die Nichtverstehende, Nieverstehenkönnende, und treibt sie in den Tod. Nun aber beginnt für ihn ein taumelndes Hetzen von Stadt zu Stadt, in immer wehrloseres Fallen hinein, bis er, verarmt, verwüstet, gemartert von den Bildern der Vergangenheit, aber trotzdem noch immer wieder die Arme verzweifelnd nach reinem und vollem Menschentum ausstreckend, als Buchhalter alt und einsam in einer kleinen Stadt unterkriecht. Nach einer restlosen Beichte zu einem jungen Menschen, der sich ihm geheimnisvoll nachgezogen fühlt, sucht er Vergessen im freiwilligen Tod.

In diesem Roman werden dunkelste und bitterste Menschendinge lebendig. Sie sind dem Erzähler zu ernst und zu schwer, als daß er auch nur den Versuch machen könnte, der schnüffelnden Gier gewisser Leser gefällig zu sein. Zwar verschweigt er nichts, er dürfte es ja gar nicht, da er mit eigenem Herzblut schreibt, aber sein Ton ist schwer, ernst, mit einem Worte: würdig. Ein Buch für junge Mädchen ist es natürlich dennoch nicht, auch nicht für Empfindliche, wohl aber für reife, leidende und leidfühlende Menschen. Sie werden nicht ohne Erschütterung diese Beichte hören, die vielleicht nur deshalb nötig wurde, weil ein junger Mensch nicht rechtzeitig den Führer aus frühen Irrungen zu erlösender und verklärender Weltansicht fand.

* * *

Zum Schluß möchte noch ein kleines, warmes Buch empfohlen sein, es heißt ‚Wald'. Hans von Hammerstein hat es geschrieben, und zwar im Feldlager 1916. Ich glaube nicht, daß Stifter diese Geschichte einer jungen und reinen Liebe, die sich im österreichischen Donaubergland abspielt, schöner hätte erzählen können. Wie innig und fromm rauscht der deutsche Wald über dieser leisen und guten Kinderliebe! Nichts gesteigert Gefühlvolles, keine betonte ‚Poesie', keine schwärmerische Rührung ist in dem Buch, das man langsam und beglückt trinkt, wie einen Schoppen guten Landwein unter der Sommerlinde oder — wenn man das lieber hört — wie ein Glas kühle Milch auf der grünen Bank vorm Försterhaus. Aber dieser Vergleich gilt nur, wenn man nicht über Seite 106 hinaustrinkt. Setzt man da nicht ab, sagt ‚Vergelt's Gott!' und geht fröhlich davon, so wird man beim Weitertrinken ein fremdes Geschmäckchen auf der Zunge bewegen und schließlich versucht sein, zu brummen: Nun, sollte da nicht etwas anderes hineingeraten sein? Der Dichter spinnt nämlich seine Geschichte noch weiter aus, erzählt, wie er in der Welt herumfährt, bis nach Rom hinunter, wie er schließlich nach langen Jahren seine Jugendliebe in Wien wiederfindet, als große Sängerin, wie sie ihm ausweicht, weil ihr Vater so eine Art Wucherer ist, wie sie sich aber nach langem Hin und Her doch herumkriegen läßt, und das gleich ordentlich. Darauf fährt sie mit ihm in die Heimat, steckt ihres Vaters unrechten Besitz in Brand und wird ihres Liebhabers nun auch richtige Frau. Ich muß schon sagen, daß dieser romanhafte Auswuchs mir vorkommt wie ein Höcker bei einem schönen Kinde. Schade, daß den Dichter sein Instinkt nicht besser beriet. Davon möge man sich aber nicht abhalten lassen, das Buch zu lesen — doch nur bis Seite 106, den Rest lasse man mit höflichem Dank stehen.

Rundschau

Zeitgeschichte

Staatsbürgerliche Erziehung. Als vor fünf Jahren die neue Reichsverfassung zum Abschluß kam, gab es wohl nur wenige Deutsche, die ihr aus vollem Herzen freudig zustimmen konnten; allgemein vorherrschend war aber das Gefühl des Aufatmens und der Erleichterung, nun doch wieder auf gesichertem Boden zu stehen, in einem Notbau wenigstens zu wohnen, der im Kampf gegen Sturm und Regen errichtet war und daher auch für die Zukunft manchem politischen Unwetter zu trotzen versprach. Und dieses Versprechen jedenfalls hat die Weimarer Verfassung, trotz aller Fehler, die ihr zweifellos anhaften, bisher gehalten. Mit Recht konnte ein führender deutscher Staatsrechtslehrer, Gerhard Anschütz, an ihrem vierten Jahrestage sagen: ‚Wir sehen in der Weimarer Verfassung nicht nur das Verfassungsrecht der deutschen Republik, höher steht ihre Bedeutung für die nationale Einheit, deren Gefäß und Symbol sie ist. Nicht als ob die Weimarer Verfassung den nationalen Staat der Deutschen erst geschaffen, sondern weil sie ihn aus Schiffbruch und Todesgefahr gerettet hat. Das Werk der Nationalversammlung reicht weit hinaus über eine bloße staatsrechtliche Reform, sie hat das Reich in Wahrheit am Leben erhalten. Erst spätere Geschlechter werden die Größe dieser Tat ganz erkennen, werden einsehen, was es heißt, wenn ein Volk nach beispiellosem Zusammenbruch eines Staatswesens dieses Staatswesen durch ein aus freiesten Wahlen selbstgewähltes Parlament wieder aufrichtet. Wobei man bedenken wird, daß diese Arbeit getan wurde von den Erwählten eines zu inneren Zwisten neigenden Volkes, eines Volkes, das durch seine Geschichte viel weniger als andere Nationen zur Selbstbestimmung seiner Geschicke erzogen worden ist, dennoch aber in höchster Not, sich selbst übertreffend, gezeigt hat, daß es reiten kann, wenn es einmal im Sattel sitzt.‘

Das nachrevolutionäre Deutschland hat Krisen überstanden, schwerer vielleicht als jener Novemberspuk, vor dem die deutschen Dynastien nur allzu willig und kampflos den Platz räumten. Und wenn man bedenkt, daß auch nach der Revolution keineswegs irgendwelche überragenden Persönlichkeiten an der Spitze des Reiches und der Einzelstaaten standen, so wird es deutlich, daß uns wirklich bloß die Organisation, die Verfassung als solche, vor noch schwererem Unheil bewahrt hat.

Trotz alledem ist und bleibt diese Verfassung ein Kunstprodukt. Nicht organisch aus der Überlieferung und dem Geist des Deutschtums hervorgewachsen, sondern in Anlehnung an westeuropäische und amerikanische Vorbilder im Verhandlungszimmer ersonnen, konnte sie trotz ihrer wohltätigen Leistungen im Herzen des deutschen Volkes bisher nicht lebendig werden. Das haben besonders deutlich die diesjährigen Verfassungsfeiern gezeigt, auf denen alle Versuche unentwegter Republikbegeisterung beinahe ebenso krampfhaft anmuteten wie das Bestreben der Gegenseite, das Wilhelminische Deutschland als das Ideal des Staates schlechthin zu propagieren. Besonders die Jugend, in der die Jugendbewegung den Gemeinschaftsgedanken und Gemeinschaftssinn weckte, die sich auch in ihrer Mehrzahl durchgerungen hat zur freudigen Bejahung der Volksgemeinschaft, setzt ihre Kräfte doch vorwiegend in ausgesprochener Opposition gegen den Staat und seine Verfassung ein.

Damit ist die Frage der staatsbürgerlichen Erziehung und des staatsbürgerkundlichen Unterrichts über die Reichsverfassung höchst dringlich geworden.

Schon die Urheber der Weimarer Verfassung sahen diese Entwicklung voraus, bestimmten deshalb in Artikel 148 die Staatsbürgerkunde zum Lehrfach der Schulen und setzten ferner fest, daß jedem Schüler bei der Schulentlassung ein Abdruck der Reichsverfassung auszuhändigen sei. Zur Erörterung der in diesen Verfassungsbestimmungen enthaltenen praktischen Aufgaben veranstaltete das Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht im Juni vorigen Jahres in Berlin eine ‚Staatsbürgerliche Woche‘, deren Verhandlungen nunmehr in dem von F. Lampe und G. H. Franke herausgegebenen Sammelband ‚Staatsbürgerliche Erziehung‘ (Ferd. Hirt, Breslau, geb. M. 12.—) ihren Niederschlag fanden. Geheimrat Konrad Beyerle, ein Mitarbeiter am Weimarer Verfassungswerk, hat dazu einen Aufsatz über ‚Die Reichsverfassung als Grundlage des staatsbürgerkundlichen Unterrichts‘ beigesteuert. Diese kenntnisreiche Anleitung, wie die Reichsverfassung im Unterricht zu behandeln sei, stellt zugleich eine kurze und faßliche Einführung in Geist und Grundlinien der Verfassung dar, die zu lesen nicht nur für den Pädagogen, sondern auch für jeden Deutschen, der noch nicht durch jenen Unterricht hindurchgegangen, heilsam wäre. Denn, wie Beyerle mit Recht bemerkt, ‚die Weimarer Verfassung ist umstrittener als gekannt‘. Da sie bisher nur wenig Liebe bei der erwachsenen Generation gefunden hat, ist es naturgemäß für den Vertreter dieser Generation nicht leicht, eine solche Liebe in den Schülern zu wecken. ‚Die Weimarer Verfassung‘, schreibt Beyerle, ‚hat auch in Lehrerkreisen bewußte Ablehnung erfahren, die, statt Revolution und Verfassung zu trennen, in der Verfassung nur eine Ausgeburt der Revolution sahen. Man will mit der Verfassung nichts zu tun haben. Eine mächtige Presse hat sie in der öffentlichen Meinung als ein kümmerliches Machwerk von Unfähigen und Dilettanten hinzustellen gewußt. Man spricht ihr als dem flüchtig zusammengestoppelten Resultat vermeintlicher Revolutionsweisheit jede dauernde Geltung ab . . . Es sind Fälle bekannt geworden, in denen die von der Verfassung vorgeschriebene Aushändigung des Textes an die schulentlassene Jugend zu einer politischen Demonstration gegen die Verfassung mißbraucht und damit der Wille des Verfassungsgesetzgebers in sein Gegenteil verkehrt wurde.‘

Um diese gefühlsmäßigen Hemmungen eines an die Reichsverfassung anknüpfenden staatsbürgerlichen Unterrichts abzuschwächen, weist Beyerle nicht nur auf die Not, der sie entstammt, und auf ihre praktische Bewährung in dieser Notzeit hin, sondern vor allem auch darauf, daß sie ‚nicht aus der Revolution, sondern aus dem Willen einer ordnungsmäßig gewählten verfassunggebenden Nationalversammlung geboren wurde . . . Nachdem die Revolution den Zusammenbruch der Monarchie zur Folge hatte, mußte das deutsche Volk sein Schicksal selbst in die Hand nehmen und es den Revolutionsgewalten entreißen‘. Und er hebt hervor, ‚wieviel Gutes aus dem alten Staatsrecht in die neue Verfassung übernommen wurde‘, die letzten Endes ‚die Erfüllung der Verfassungshoffnungen der Paulskirche‘ sei.

Auf den tiefsten Kern der Verfassungsproblematik geht Beyerle allerdings nicht ein, auf die Tatsache nämlich, daß jedes Volkstum eine ausgeprägte Individualität darstellt, die sich in allen seinen schöpferischen Leistungen, in Sprache, Kunst, Literatur, Philosophie und Wissenschaft äußert und auch das Staats- und Verfassungsleben jeden Volkes aus ihrem Geiste heraus gestalten muß. Über der Frage nach der praktischen Brauchbarkeit einer Verfassung steht daher die, ob sie wirklich dem betreffenden Volksgeist gemäß sei. Das Gefühl, daß mit der deutschen Demokratie etwas nicht stimme, ist ja allgemein, und die letzten Reichs-

tagswahlen mit ihren sechsundzwanzig Parteien, die häufigen Regierungskrisen im Reich und in den Einzelstaaten bestätigen es vollkommen. Die einen meinen, das deutsche Volk sei eben noch nicht ‚reif' zur Demokratie und müsse erst zu ihr erzogen werden, die andern — und sie sehen wohl tiefer —, daß es niemals zu ihr ‚reif' werden könne, da die demokratisch-republikanische Staatsform seinem Wesen ganz und gar nicht entspreche.

Aber auch diesen tiefergreifenden Einwänden gegenüber behält Beyerle recht, wenn er sagt, ‚eine nüchterne Überlegung müßte auch demjenigen Lehrer (und nicht nur dem Lehrer) eine innere Anteilnahme für das geltende Staatsgrundgesetz des Reiches entlocken, der sich durchaus nicht mit all seinen Einrichtungen und Sätzen befreundet'. Der Bruch mit der Vergangenheit ist nun einmal vollzogene Tatsache. Ihre gewaltsame Restaurierung wäre also genau so Kunstprodukt wie jede andere Revolutionsverfassung; sie würde bloß das Chaos wieder entfesseln, im wesentlichen aber keinen Schritt über die Weimarer Verfassung hinausführen. Es gilt, unter uns wieder wahrhaft konservative Gesinnung zu wecken, die auch die Revolution als historische Gegebenheit anerkennt und in Rechnung stellt, die nicht das nun einmal Vorhandene gewaltsam zerschlagen, sondern organisch-verfassungsmäßig zu einer dem deutschen Wesen wirklich gemäßen Staatsform weiterentwickeln will. Der in Weimar errichtete Notbau muß dankbar als Rettung vor der revolutionären Sturmflut anerkannt werden. Seine Bretterwände böten den aufbauenden Kräften — wenn sie sich nur endlich zeigen wollten! — Schutz und Raum genug, um hinter ihnen allmählich in entsagungsvoller täglicher Kleinarbeit solide deutsche Steinmauern aufzuführen. Wahrhaft konservativen Sinn und damit die Bereitschaft zu dieser Kleinarbeit in der Jugend zu wecken, scheint uns die eigentliche Aufgabe staatsbürgerlicher Erziehung. -r.

Liberal und völkisch. Wer sich der tieferen Anschauung großer Erschütterungen, aufrüttelnder Erscheinungen hingibt, läuft Gefahr, in den Verdacht zu geraten, die Eitelkeit stachle ihn, an einem Erdbeben seinen Witz zu erproben. Unter solchen Umständen erscheint der Geist sehr leicht als Frivolität. Dennoch ist ohne Geist kein Ding zu erkennen, das kleinste nicht, geschweige denn die Reihe der großen Phänomene, die die Geschichtsentwicklung ausmachen. Zieht man von der französischen Revolution das Phänomen der Philosophie ab, so bleibt die Hungerrevolte. Es bleibt die Umwälzung in den Besitzverhältnissen. Aber wer wollte leugnen, daß der französischen Revolution auf diese Weise großes Unrecht geschähe?

Ungefähr mit diesen Worten äußert sich Thomas Mann in seinem Buch: ‚Tagebuch eines Unpolitischen'. Er hat recht, und es darf daher auch im folgenden versucht werden, einen Teil des Erlebnisgehaltes unserer Tage zu analysieren: die nationalsozialistische oder völkische Bewegung.

Um das Ergebnis der Untersuchung gleich voranzustellen: Die Bewegung der nationalsozialistischen Partei hat ihre Vorbildung und ihre Wurzel in der nationalliberalen Partei, der heutigen Deutschen Volkspartei, und wird ihre Zukunft in deren Rahmen (nicht im Sinne der Parteiorganisation) — oder für die Anhänger der neuen Partei etwas weniger ernüchternd ausgedrückt — als ihre Nachfolgerin haben.

Was sich uns heute so eindringlich als nationalsozialistisch empfiehlt, ist eine ‚Bewegung'; weil es aber eine Bewegung ist, lebt es von einer Idee, die bis zu einem gewissen Grade alle Parteien, d. h. fast das ganze Volk erfaßt hat. Darin erkennen wir die erste Gleichheit zwischen den Anfängen der

nationalsozialistischen und der nationalliberalen Partei. Am Anfang war die ‚Bewegung'! Die nationalliberale Partei hat ihren Anfang in einer Zeit, da der Wille, zum Reich zu kommen, Nation zu werden und frei zu sein, herrschte. (Wenn man diese Zeit mit einer Jahreszahl fixieren will, so muß man für unseren Zweck tolerant sein und etwa das Jahr 48 nennen.) Diese nationale Welle schuf die damalige Partei, die für sich in Anspruch nahm, ‚die' Bewegung zu sein. Damit ist aber nur das äußere Moment erkannt für die Entstehung dieser einstigen Bewegung. Das innere lag in der weltanschaulichen Wertbetrachtung des letzten Jahrhunderts. Damals ruhte auf Worten wie ‚Persönlichkeit' und gar ‚Übermensch' das ganze Pathos, dessen die Zeit fähig war. Heute verlieren sie davon von Tag zu Tag, und neue Worte, ‚sozial' und ‚Gemeinschaft', gewinnen einen immer tieferen und wärmeren Klang. Damals galt Goethes Lebensanschauung, so wie man sie verstand, und Nietzsches Philosophie verherrlichte jeder Primaner. Liberal war alles. — Damit ist der Name der damaligen Bewegung erklärt: ‚Nationalliberal'. Ein rein politisches und ein weltanschauliches Ideal leihen die Worte zu dem Namen der Partei — der Bewegung.

Und heute? ‚Nationalsozialistisch'! Auch zwei Worte zweier gleichzeitiger Ideen. Wieder national; das bedarf keiner Erklärung und sozial. Dies letzte Wort begegnete uns schon oben als höchster irdischer Wertbegriff unserer Tage. Diese Wortpaarung dürfte in beiden Fällen kein Zufall sein. Damit ist eine zweite Gleichheit aufgezeigt, aber auch schon mehr; daß nämlich die heutige, die nationalsozialistische Bewegung ein Fundament in einer früheren, der nationalliberalen, besitzt.

Das Verhalten beider Bewegungen in ihren Anfängen läßt sie weiterhin als verwandt erscheinen. Die nationale Welle des vorigen Jahrhunderts kämpfte mit jugendlichem Eifer gegen jede Politik, die damals als alt erschien. Der Kampf gegen Bismarck im preußischen Parlament ist dafür typisch. Man traute einem Bismarck nicht zu, das Reich zu wollen und kämpfte gegen ihn mit allen Mitteln, da man allein den rechten Weg dazu weisen zu können vermeinte. Man schäumte vor Wut gegen das Ministerium des unnationalen Königs, das die Niederlage von Olmütz einsteckte. Bismarck wiederum verteidigte damals im Abgeordnetenhaus diese ‚feige' Außenpolitik: ‚Es ist leicht, in der Kammer mit dem populären Wind in die Kriegstrompeten zu stoßen oder von den Tribünen donnernde Reden zu halten und es dem Musketier zu überlassen, ob sein System Ruhm und Sieg erwirbt oder nicht.' Und der rechte Weg war in der Tat der Bismarcks, der der Überlegung und Mäßigung. Die Kunst des Möglichen beherrschte der alte Geist, der konservative Junker. Dort lag die Erfahrung, während in der Bewegung die Begeisterung und die Kraft des Volkswillens, das Sehnen lag. Diese Erscheinungen zeigt auch die heutige Bewegung. Auch hier die Ablehnung jeder Geduld und Überlegung. Es ist eine notwendige Ironie, daß die Politik der Erfahrung derzeit unter der ausschlaggebenden Führung des Außenministers Stresemann geführt wird, eines Mitgliedes der Deutschen Volkspartei, der die neue Bewegung innerlich viel näher steht als etwa der Deutschnationalen Partei, mit der sie nur der außenpolitische Gesichtspunkt verbindet. Der Geist der neuen Bewegung ist eben Geist von der nationalliberalen Partei, der Vorgängerin der Partei Stresemanns nur in neuer Modifizierung.

Der nationalliberale Geist offenbart sich als Gegensatz zu jeder unabänderlichen positiven Wertnormierung. Freilich, dieser Geist selbst stellt den Wert des Individuums als festen Pol auf, aber bestimmt nicht, welche Art ver

Individuum allein wertvoll ist. Man ist auch in diesem Punkt naturnotwendig liberal. Der Individualismus führt letztlich zu einer relativistischen Auflösung. Wenn sich der Leser im Kreise der Menschen, mit denen er zu tun hat, umsieht, so wird er überall dem Typ dieses liberalen Menschen begegnen, unter Studenten, Akademikern, Lehrern, ‚aufgeklärten' Bürgern und Geschäftsleuten, kurz in all den Kreisen, die weltanschaulich nicht so positiv gebunden sind, wie z. B. die Wähler der Konservativen Partei, des Zentrums oder der sich bewußt beschränkenden sozialdemokratischen Partei es sind.

Dieselben Menschen, dieselben Klassen und Stände finden wir heute als Anhänger der völkischen Partei. So konnte man im ‚Bayerischen Kurier' gelegentlich die Klage hören, daß der Geist des liberalen Beamtentums in den hohen ministeriellen Stellen als nationalsozialistisch sich wieder bemerkbar mache. Unter den bekannteren Personen innerhalb der völkischen Partei, soweit es nicht homines novi auf dem Gebiet der Politik sind, läßt sich eine Reihe ehemaliger Liberaler erkennen, kaum aber ein früherer Anhänger einer anderen Partei. Hier nur zwei Namen: Der derzeitige 1. Vizepräsident des Bayerischen Landtags und der im Hitlerprozeß so bekannt gewordene Rechtsanwalt Kohl. In derselben Weise wie bei Personen kann man auch bei Zeitungen, hauptsächlich Provinzzeitungen, feststellen, daß sie ausgerechnet aus liberalen Blättern zu völkischen wurden. (‚Fränkischer Kurier', zwar nicht offiziell partei-völkisch; ‚Kurier für Niederbayern' in Landshut.) Was sich bei Einzelpersonen und der Presse beobachten läßt, trifft noch weitgehender für die Wähler zu. So ist für die bayerische Landtagswahl das bezeichnendste Merkmal die Aufreibung der liberalen Parteien aller Schattierungen, zu denen in Bayern in einem gewissen Sinne auch die Deutschnationalen zu rechnen sind. Es war die völkische Partei, die deren Wähler aufgesogen hatte. Dieser Übergang aus dem liberalen Lager in das völkische macht wiederum die Versuche eines neuen ‚Kulturkampfes' erklärlich. Es ist nicht so, daß die völkische Bewegung diesen Kampf nur aus Taktik führt, vielmehr führt sie ihn, weil sie ihn aus ihrer ganzen weltanschaulichen Art nicht unterlassen kann. Es ist das kritische Element, das der jungen parteipolitischen Neubildung aus der liberalen Vergangenheit anhaftet. Jedes Wort, das in diesem Kulturkampf gesprochen und geschrieben wird, ist schon einmal gesagt und gedruckt worden in der Glanzzeit des Nationalliberalismus. Kein einziger neuer Gedanke ist hinzugekommen.

Nach so vielen Ähnlichkeiten konnte es nicht wundernehmen, wenn man nach der Wahl zum Reichstag lesen konnte, die Völkische Reichstagsfraktion sei bestrebt, ihre Sitze im Plenarsaal links von der Deutschnationalen Fraktion zu erhalten, also den Platz der früheren Nationalliberalen und heutigen Deutschen Volkspartei, gewiß eine geringfügige Tatsache, die aber einer gewissen Symbolik nicht ermangelt.

Aber ist bei dieser Betrachtung nicht der antisemitische Programmpunkt der Völkischen Bewegung übersehen? Stellt er nicht etwas ganz Neues dar und erfaßt er nicht tatsächlich das ganze Volk? Aber warum soll sich die nationalliberale Parteiidee nicht auch auf dem Boden des Antisemitismus fortentwickeln? Es wäre dies als ein ‚zeitgemäßes' Programmmittel, als ein Moment der Erneuerung zu werten, und das entspräche keiner der anderen Parteien so sehr als gerade den Kreisen, deren weltanschauliche Struktur wir schon oben mit dem weiten Wort ‚liberal' bezeichneten, wozu wir jetzt noch ‚fortschrittlich' setzen möchten. Denn dies gehört zum liberalen Typ, nie sich dauernd zu einem Ideale zu bekennen, sondern stets nach einem

neuen Gesichtspunkt zu suchen und diesen dann voranzustellen. So konnte gerade auf liberalem, fortschrittlichem Kulturboden der antisemitische Gedanke erwachsen. So weite Volkskreise aber auch der antisemitische Gedanke heute tatsächlich erfaßt hat, ist er doch nicht so stark, die anderen politischen und weltanschaulichen Kräfte in dem Maße zu beengen, daß er die Überzeugungen der Wähler auch anderer Parteien zu ändern vermöchte. Bei fast allen anderen Parteien erfüllen — in traditioneller, religiöser oder wirtschaftlicher Beziehung — zu starke positive, konstante Bekenntniselemente den Parteiinhalt, als daß der antisemitische Gedanke dort einen größeren Einbruch ausüben könnte.

August Fischer.

Geschichte

Geschichtschreibung und Heimat. Im Mai-Heft dieser Zeitschrift (S. 194 bis 201) hat Martin Spahn einige neuere Arbeiten zur rheinischen Geschichte besprochen, vor allem die ausgezeichnete Geschichte der Bonner katholisch-theologischen Fakultät in ihrer Frühzeit von Schrörs und mehrere Doktorarbeiten aus seiner eigenen Schule, und er hat sich dann auch kurz mit dem ersten Versuch einer zusammenfassenden Geschichte der in dem preußischen Rheinland vereinigten Gebiete beschäftigt, den die Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde 1922 veröffentlicht hat. Als derjenige ihrer Verfasser, dem Spahn besonders freundliche Worte widmet und der daher nicht leicht im Verdacht verletzter Eitelkeit stehen dürfte, gestatte ich mir dazu eine Richtigstellung zu machen und eine grundsätzliche Frage aufzuwerfen. Spahn hebt immer wieder hervor, daß die Verfasser der von ihm besprochenen Schriften Rheinländer sind: ‚Schrörs ist Rheinländer . . . Auch Kempkes, Overberg und Zimmermann sind Rheinländer, Landeskind ist auch der Rektor Kruchen, mein . . . Schüler Lukas Schwahn aus Mainz . . .‘ Er legt also besonderes Gewicht darauf, daß der Historiker einer Landschaft dort auch seine Heimat hat. Um so mehr überrascht es dann, wenn die Verfasser jener ‚Geschichte des Rheinlandes‘ ‚den überwiegend aus dem übrigen Deutschland in die Rheinlande verschlagenen Historikern der rheinischen Universitäten und öffentlichen Archive‘ zugezählt werden, wenn ihre seelische Einstellung ‚der von Schrörs und der der anderen aus dem Rheinland gebürtigen jüngeren Autoren entgegengesetzt‘ und gar Platzhoff ‚Einfühlung in das organische Leben der Provinz‘ abgesprochen wird und Spahn ihm Vorurteile zur Last legt, ‚die heute noch vor der bodenständigen rheinischen Bevölkerung zu wiederholen ein Historiker Anstand nehmen sollte‘. Ich fürchte sehr, daß Vorurteile und Voreingenommenheit nicht nur auf der einen Seite vorhanden sind; denn sonst hätte der geschätzte Kritiker sich und die Leser nicht derart über Heimat und Bodenständigkeit jener Verfasser täuschen können. Die Bearbeiter des Sammelwerkes sind nämlich keineswegs ‚überwiegend‘ erst nachträglich an den Rhein ‚verschlagen‘ worden, sondern volle zwei Drittel der Mitarbeiter gehören nach Herkunft und Heimat der ‚bodenständigen Bevölkerung‘ an. Nicht weniger als fünf von ihnen wurzeln am Niederrhein, in Köln (Renard), Aachen (Hansen), Dülken (Frings), Düsseldorf (Levison) und Elberfeld, wo der anscheinend als besonders landfremd angesehene Platzhoff einer altbekannten Bürgerfamilie entsprossen ist; endlich Koepp (Biebrich) hat den Rheingau als Heimat mit Spahns Vater (Winkel) gemeinsam. Nur die Wiege von Hashagen (Bremerhaven), Kuske (Dresden) und Aubin (Reichenberg) hat fern vom Rhein gestanden, wenn auch nicht ganz so weit wie die von Spahn selbst (Marienburg), der nach dem Los so vieler Beamtensöhne in Deutschland hin und her geworfen

worden ist, also mit dem Vorwurf mangelnder Bodenständigkeit etwas vorsichtig sein sollte; aber alle drei sind früh durch den Dienst am Archiv der Stadt Köln und bei der ebenfalls gewiß bodenständigen Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde der rheinischen Forschung zugeführt worden und haben in langer am Rhein verbrachter Arbeitszeit und gerade auch in den letzten schweren Jahren gezeigt, daß sie sich ein volles Anrecht erworben haben, der rheinischen Wissenschaft zugezählt zu werden. Spahns Worte sind also geeignet, ein nicht ganz zutreffendes Bild von der Zusammensetzung des Mitarbeiterkreises zu geben und Vorurteile zu erwecken. Gerade auch die beiden Verfasser, deren Beiträge er ausdrücklich beanstandet, Platzhoff und Hansen, sind bodenständige Rheinländer, und wenn er den umfangreichen Abschnitt des letzteren ‚mit widerstreitenden Gefühlen' gelesen hat, was ich bei vereinzelten Stellen auch verstehen kann, so sind es Unterschiede der Weltanschauung, die sich hier geltend machen und über die sich zu erheben allerdings das ideale, wenn auch wohl nie voll erreichbare Ziel des Geschichtschreibers sein sollte: peccatur intra et extra. Auch die bodenständigen Rheinländer sind eben nicht alle über Spahns Leisten geschlagen, und wie sehr auch bei verwandter Weltanschauung die Urteile auseinandergehen können, zeigt das Schicksal des Buches von Schwahn, das nach der Meinung seines Lehrers Spahn ‚in die rechte Richtung weist', während gleichzeitig kein Geringerer als Schrörs in dem soeben erschienenen 107. Heft der ‚Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein' mit ausführlicher Begründung das Urteil gefällt hat, daß die Schrift ‚nichts als eine große Verirrung' sei, von ‚vollkommen unhaltbaren Voraussetzungen geleitet' und ‚methodelos zusammengestellt, um eine vorgefaßte Meinung zu begründen'.

Mir scheint aber auch, daß die rheinischen Historiker in der Gegenwart am wenigsten Anlaß haben, sich ihre größere oder geringere Bodenständigkeit vorzurechnen, vielmehr es geradezu begrüßen sollten, wenn auch Nichtrheinländer mit ihnen wetteifern, die deutsche Vergangenheit ihrer Heimat zu erforschen und im Bewußtsein der Rheinländer selbst zu befestigen. Mit Recht hat man in neuerer Zeit die Geschichte auch der engeren Umwelt in verstärktem Maße gepflegt, und es ist ein erfreuliches Zeichen der Heimatliebe, wenn besonders Landeskinder sich ihr widmen, was natürlich auch von vornherein durch äußere Umstände begünstigt wird. Ich selbst sehe für mich darin ein großes Glück, daß es mir nun bereits über zwei Jahrzehnte vergönnt ist, gerade an einer Hochschule meiner Heimat vor allem unter Landsleuten die Kenntnis auch der rheinischen Vergangenheit zu fördern. Aber wenn das Verwachsen und Vertrautsein mit den heimatlichen Verhältnissen gewiß in vieler Hinsicht der verständnisvollen Erforschung ihrer Geschicke dienlich ist, ihr die rechte Wärme und Empfindung verleiht, so kann damit doch auch leicht eine Einengung des Gesichtsfeldes verbunden sein (ich spreche damit ja nur eine Binsenwahrheit aus), und der aus anderer Umgebung Kommende mag gerade wegen des Ungewohnten manche Dinge klarer und schärfer in ihrer Besonderheit und Eigenart erkennen als der Einheimische. Wir Rheinländer haben z. B. allen Anlaß, Friedrich von Bezold dafür dankbar zu sein, daß seine bayerische Herkunft ihn nicht abgehalten hat, seinem zweiten Heimatland das feinfühlige und abgeklärte Werk der Bonner Universitätsgeschichte (1920) zu schenken, und in unserer an Partikularismus noch überreichen Zeit sollte man es mit Freuden begrüßen, wenn mit den Landeskindern Angehörige anderer deutscher Länder und Stämme sich in die Pflege der engeren Heimatgeschichte teilen und mit der Arbeit an der Gesamtgeschichte des deut-

schen Volkes die Förderung der örtlichen und landschaftlichen Sondergeschichte nicht nur der eigenen Heimat zu verbinden suchen. Man mag sonst den einen oder anderen Gedanken des alten Ständestaates vielleicht auch für die Gegenwart noch brauchbar finden können; jedoch eine Übertragung des Indigenatsprinzips auf das Gebiet der Geschichtschreibung wie der Wissenschaft überhaupt scheint mir die größten Bedenken zu erregen.

Bonn. Wilhelm Levison.

Erwiderung. ‚Nachdem Brandenburg seinen Beitritt zur Union endlich vollzogen hatte, verpflichtete sich nicht nur diese, sondern auch die Generalstaaten, England und Frankreich zur Unterstützung der Fürsten. Damit hatte sich nach Kosers treffendem Worte „das ganze nicht spanische Westeuropa mit dem deutschen Protestantismus für die Behauptung des Niederrheins gegen das Haus Österreich solidarisch erklärt".'

Ich greife diesen Satz aus dem von mir im Mai-Heft am meisten angefochtenen Beitrag Platzhoffs zu der Hansenschen ‚Geschichte der Rheinlande' heraus. Er zeigt wohl deutlich, daß nicht die nationalen Belange und der Reichsgedanke des deutschen Volkes, auch nicht die besonderen Bedürfnisse der rheinischen Bevölkerung der Urteilsbildung des Platzhoffschen Beitrages zugrunde liegen, sondern daß der Beitrag (wenigstens für die Zeit von 1517 bis 1648) vom Standpunkt eines rein international eingestellten Protestantismus geschrieben ist. Lese ich, was Herr Kollege Levison zu meinen Ausführungen im Mai-Heft zu sagen hat, so muß ich bedauern, in der Besprechung nicht noch offener geredet zu haben. Ich weiß wohl, wie viel wertvolle Kräfte der rheinische Protestantismus in sich birgt. Als Politiker habe ich einen Wahlkampf hinter mir, der mich in persönliche Beziehungen zu einer großen Anzahl protestantischer Männer am Niederrhein brachte und mir Einblick in ihr Familienleben verstattete. Nur im Gefühl höchster Achtung vermag ich davon zu sprechen. Aber darum bleibt doch nach meiner Überzeugung bestehen, daß die Rheinlande durch ihre Geschichte zu einem katholischen Lande geworden sind. Der Protestantismus konnte sich dort nur in Enklaven festsetzen und behaupten. Der rheinische Katholizismus aber trägt ein ganz bestimmtes Gepräge. Er weist dieselben Züge im Rheinmündungsgebiet bei den Vlamen auf wie im Rheinursprungsgebiet in den Urkantonen, am Oberrhein wie am Mittel- und Niederrhein. Herr Levison legt, statt zu dem Problem selbst Stellung zu nehmen, eine Statistik der Orte vor, an denen die Mitarbeiter an dem Werke, zu dem er selbst den besten Abschnitt beigesteuert hat, geboren wurden. In einer kleinen Ergänzung zu dieser Statistik legt er zwischen Vater und Sohn derselben Familie beinahe den Raum ganz Deutschlands, weil der eine in der Heimat der Familie, der andere durch den Zufall eines Beamtendaseins fernab von ihr zur Welt gekommen ist. Ich hätte gerade von ihm ein feinfühligeres Verständnis dafür erwartet, daß der Geburtsort über die Herkunft eines Mannes mindestens nicht allein entscheidet.

Ebenso fern dem Problem bleibt die Bemerkung des Herrn Kollegen Levison darüber, daß Heinrich Schroers in dem letzten Heft der Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein die von mir in der Methode mit aller Vorsicht bewertete, in dem Ergebnis aber begrüßte Schrift meines gefallenen Schülers Lukas Schwahn scharf kritisiert und auch im Endergebnis angreift. Gewiß: Schroers steht in seinen Darlegungen nicht nur in diesem Falle, sondern auch sonst der preußischen Verwaltung des vergangenen Jahrhunderts in den Rheinlanden mit mehr Vorbehalten gegenüber als ich und lehnt sie doch wohl auch stimmungsmäßig ab. Ich glaube aber nicht, daß hierin der Hauptgrund seiner Abweisung des Buches von Schwahn zu

suchen ist. In der Kritik von Schroers vermisse ich den Blick auf die Besonderheit der Aufgabe, die Schwahn zu lösen hatte. Es fällt stets in politischen Prozessen besonders schwer, einen Verdacht als gegründet in schlüssiger Weise darzutun. Dieselben Hemmungen, mit denen der juristisch geschulte Ankläger eines politischen Prozesses zu kämpfen hat, lasten auch auf dem Historiker, der eine Untersuchung von der Natur der Schwahnschen Untersuchung zu führen hat. Selbst ein so bedeutender Geschichtschreiber wie Friedjung hat vor 15 Jahren sehr üble Erfahrungen bei einem Versuche auf diesem Gebiete gemacht. Schwahn hat über seiner Arbeit eine Zeit durchlebt, wo er meinte, auf Grund der vorhandenen Nachrichten genau so, wie Schroers es tut, die Berufung der preußischen Regierung auf die Möglichkeit revolutionärer Quertreibereien als bloße Ausrede abweisen zu müssen. In langen Gesprächen mit mir war er bemüht, sich über seine schwierige Aufgabe klarer zu werden. Aus der Atmosphäre des politischen Lebens im Elsaß der Vorkriegszeit heraus und in immer erneuter Überprüfung der einzelnen Phasen des Streites zwischen der preußischen Regierung und den rheinischen Katholiken kam er allmählich zu der Auffassung, zu der er sich in dem Buche bekennt. Der Krieg hat Schwahn gehindert, seine Untersuchung nach der methodischen Seite hin ganz ausreifen zu lassen und daraufhin auch seinem Ergebnis die letzte Formulierung zu geben. Die Kritik aber, die Schroers nunmehr dem Buche meines für sein Vaterland früh gestorbenen Schülers gewidmet hat, hat mich keinen Augenblick an der Meinung irre werden lassen, daß, wenn Schroers demnächst, wissenschaftlich aufbauend, die Geschichte der kirchlichen Verhältnisse in der Provinz während der 30er Jahre in ihrem Zusammenhange würdigt, seine Auffassung der Auffassung Schwahns nicht so fern bleiben wird, wie sie ihr heute fern steht.

Herr Levison macht, wo er ernstlich auf die von mir vorangestellte Frage eingeht, keinen Unterschied zwischen wissenschaftlichen Untersuchungen schlechthin und Zusammenfassungen für Leser über den Kreis der Fachleute hinaus. Für die rheinische Geschichte fehlt es uns an solchen Zusammenfassungen. Um so größere Anforderungen mußte, wie mir scheint, der Hansensche Versuch an sich stellen. Bei seiner Kritik lag mir gewiß nichts ferner als einer partikularistischen Denkart das Wort zu reden. Aber das sicherste Mittel, sie nicht aufkommen zu lassen, ist ein warmherziges und lebendiges Verständnis für alles Sondertum in unserem Volke. Diese Erfahrung, es war eine schmerzliche Erfahrung, glaube ich in den langen Jahren meiner Arbeit im Elsaß und unter den Elsässern und Lothringern gemacht zu haben. Herr Levison als Rheinländer mag vielleicht seine Freude daran gehabt haben, daß er mir zwischenhinein einige kleine Bosheiten sagen konnte, die den flüchtigen Leser vielleicht nicht unbeeinflußt lassen. Der Forscher Levison dagegen wird nicht nur dafür, daß ich Hansens Beitrag mit widerstreitenden Gefühlen las, sondern auch für den Grundton meiner Besprechung insgesamt Verständnis haben.

Martin Spahn.

Literatur

Der Schwabe Wilhelm Schussen.

Die Stilverwirrung und Stilverwilderung in der Literatur gehört auch zum Bilde der Zeit. Was im besonderen die erzählende Literatur betrifft, so ist die Mehrzahl ihrer Ausüber mit der Masse des lesenden Publikums der Meinung, daß doch eigentlich jeder halbwegs gebildete Mensch ‚schreiben' könne, während man jeder anderen Kunst, ja jedem Handwerk, zugesteht, daß es gelernt sein will, und daß lange und ehrliche Mühseligkeiten darangesetzt werden müssen, ehe man die Fähigkeit es auszuüben er-

ringt. Viele der Begabten werden auch von dem allgemeinen Hang der Zeit, sich hervorzutun, nur zu oft verführt, die ewig gültigen Regeln des Erzählstils zu verachten; sie denken nur an die Wirkung auf Urteilslose, tragen dick auf, werden im üblen Sinne dramatisch, schreien und gestikulieren und erreichen ja auch, daß die Masse der Leser solches Wesen als bedeutend empfindet.

Es ist dagegen Pflicht, unermüdlich auf gute Vorbilder hinzuweisen, zuerst auf die Alten, etwa Storm, Keller, Stifter, dann aber auf die Schwaben und Schweizer überhaupt, denen der liebe Gott augenscheinlich besonders wohl will, da er sie befähigte, das Erbe guter deutscher Erzählkunst durch Jahrhunderte treu zu bewahren, zur stillen Freude aller Verehrer eines mätzchenlosen, reinen, biegsamen und einfachen Erzählstils. Man zögert, seiner Verantwortung bewußt, ein wenig, ehe man ausspricht, daß es unter ihnen wohl überhaupt keinen gibt, der schlecht schreibt, aber einer der Besten unter den wackeren Schwaben ist sicher Wilhelm Schussen, der Bauernsohn aus der urwüchsigen Gegend zwischen Alb und Bodensee. In etwa zwanzig Roman- und Erzählbüchern hat der in diesem August das fünfzigste Jahr Vollendende heiter und nachdenklich fabulierend sein Wesen ergossen — ein nicht sehr mächtiges und überwältigendes Wesen, aber es ist rein, ehrlich, heimattreu, gläubig und eben deshalb ganz deutsch. Alle seine Bücher erzählen irgendwie von einem unbekümmerten Ritt zwischen Tod und Teufel hindurch, aber dieser Ritt ist keine heroische Geste, sondern ein schmunzelndes Triumphieren, so, wie die pfiffigen Bauernjungen unserer alten Sagen und Märchen unpathetisch der Gespenster Herr wurden. In allen Büchern Schussens erklingt das Volksliedhafte, und es rührt um so mehr, als hinter ihm oft genug die atonale Bitterkeit des modernen Leben im Baß geistert. Schussen ist eigentlich für unsere Zeit der geborene Volkserzähler, und man wird wissen, daß ich darunter etwas sehr Bedeutsames verstehe. Freilich, der Volkserzähler, wie er früher in gewissen Büchereien süßlich und verderblich umging, ist dieser kernige, weltaufgeschlossene Oberschwabe nicht. Er beschönigt und vertuscht nichts, läßt seine Menschen recht in Versuchung hinein und auch durch die bittere Schuld gehen, aber er klebt nicht naturalistisch am Gegenständlichen, sondern tut es stets, zwar ernsthaft, aber doch mit einer heiteren Siegerfreude ab. Immer ist in seinen Erzählungen Sonne, die sich endlich und heiter durchringt, reine Erd- und Himmelsluft, die besonders nach unterweltlichen Schwefeldüften herrlich zu atmen ist, und der Glaube an das gottgewollte Gute schwebt wie ein schöner Vogel in ruhevollen Kreisen über seiner Welt.

Ein Abbild und Ausdruck dieses Wesens ist sein Erzählstil. Er ist wesenhaft und leicht, kunstvoll ohne künstlich zu sein, voll geglätteter Kernhaftigkeiten, man trinkt ihn wie einen mit vieler Liebe gebauten und gepflegten Landwein. Schussens Schreiben ist ein Erzählen, wie es zwar immer sein sollte, aber so selten ist — er erzählt mit dem Mund, nicht mit der Feder, für das Ohr, nicht für das Auge. So sollte er auch gelesen werden, laut, im Kreise von Zuhörern. Eine ungewöhnliche Gleichwertigkeit zeichnet das Werk Wilhelm Schussens aus, weshalb es auch nicht leicht ist, einzelne Bücher aus ihm zu empfehlen. Vielleicht darf man vorzugsweise nennen: ‚Joh. Jakob Schäufeles philosophische Kuckuckseier', ‚Medard Rombold', ‚Der verliebte Emerit', ‚Ein guter Stolperer', die in neuen Auflagen jetzt bei Kösel & Pustet erscheinen.*

Franz Herwig

---

* Der neueste Roman Schussens wird unter dem Titel ‚Osiander' den nächsten Jahrgang eröffnen. Die Redaktion.

Kunst

Der Bildner Ernst Barlach.

Selten begegnet uns in der Geschichte der Kunst und vor allem der neueren ein suchender und schöpferischer Geist, der in seinem Weltbild und somit in seiner Form im Großen so gefestigt erscheint wie Ernst Barlach. Aber es ist ein schweres und tragisches Weltbild, an dem der Mensch und Künstler trägt.

Barlach ist 1870 in Wedel in Holstein geboren, hat seine niederdeutsche Heimat nur auf kürzere Zeiten verlassen und lebt ganz aus dem nordischen Bauern- und Volkstum heraus. Auf seiner Reise ins Innere Rußlands im Jahre 1906 fand er nur das gesteigert vor, was ihn in seiner Heimat ausschließlich bewegte: den einfachen, urwüchsigen Menschen mit seinen elementaren Lebensäußerungen, Nöten, Trieben, Leidenschaften. Diese Menschen ruhen schwer an der wuchtigen Erde; wie massige Felsen sind sie in die weite, geheimnisvolle, einsame Ebene hineingestellt und sind voll von Phantastik, gepeitscht von Vorstellungen, getrieben von unsichtbaren Mächten. Barlachs Gestalten sind Einsame. Auch in den Gruppen ist jeder nur auf sich gestellt, ist eine Welt für sich. Eine jede Figur lastet schwer in sich selbst. Niemals sehen die Augen heiter ins Dasein hinein, nie verzieht sich der Mund zu einem Lächeln. Die Augen irren meist suchend in die Ferne, ins Unendliche, oder sie sind nach innen gekehrt. Der Mund ist zusammengepreßt oder er öffnet sich zum Schrei.

Keine individuellen Typen sind unter Barlachs Gestalten; es sind Symbole und Verkörperungen eines einzigen Begriffs: des primitiven Menschen. Barlachs ganze Formgebung und seine Darstellung haftet nie an Einzelheiten, gibt nie die kleinen individuellen Züge, auch nicht im Porträt Däublers. Das allgemein Gültige und Elementare sucht der Künstler in den Gesichtern, Händen und Füßen auf, sonst gerade die Träger des individuellen Ausdrucks. In der ‚Barmherzigkeit' fühlt man den Kopf nur noch unter dem großen Mantel, ahnt ihn noch im Schatten des Tuches, aber der Künstler hat ganz auf das Gesicht verzichtet.

Früh schon und auch in seinen Dresdener Akademiejahren fühlt man Barlachs eigene Form sowohl wie seine Blickrichtung auf die elementaren Mächte im Leben des urwüchsigen Menschen. Wohl wird er später einmal unsicher, von des Gedankens Blässe angekränkelt, wird irgendwie von den Formproblemen der Kunst und der Kultur der Zeit berührt. Jedoch bestätigt ihm bald Rußland seinen eigenen Weg, der auch in der Zeit des Suchens nie völlig verkannt wurde. Eindeutiger und klarer arbeitet er seit Rußland die elementaren Triebe und Lebensmächte aus dem Holzblock heraus: Hunger und Durst, Kälte und Tod, Sorge und Müdigkeit, Ruhe und Einsamkeit, Alter und Verlassenheit, Schrecken und Trauer. Allgemeiner als vorher wachsen die Gestalten empor: die Mutter, die Arbeiterin, die sorgende Frau, der Bauer, der Spaziergänger, der Dorfgeiger, der Berserker.

Zu den elementaren Lebenskräften gehört die Religion, und sie ist in der russischen Seele besonders tief verwurzelt. Sie wirft in die tragische und ernste Lebensauffassung erlösende Strahlen. Die Blicke des ‚Sterndeuters' sind suchend himmelwärts gewandt. Von dort erfleht der Mensch das tägliche Brot und den Frieden. ‚Dona nobis pacem' ist ein bekanntes Litho, auf dem eine Gestalt waffenumstarrt auf einer geballten Wolke händeringend über der Erde schwebt. Mildes Licht umschimmert sie wie Strahlen der Erlösung. Ernst und gebieterisch wird den Menschen das Göttliche gepredigt, unbarmherzig ruft der ‚Wüstenprediger' mit erhobenen Fäusten zur Buße auf, und ‚Moses' weist auf die Gesetzestafeln. Ins unbestimmte jenseitige Schicksal entschweben die Gestalten

im ‚Übergang'. Aus den ‚Wandlungen Gottes', einer Holzschnittfolge, spricht diese düstere, tragische Religionsauffassung. Für Christi Leid am Kreuze findet Barlach erschütternden Ausdruck. Seiner ganzen sozialen Haltung entspricht es, wenn der Künstler für die Nächstenliebe und Barmherzigkeit die schönsten und tiefsten Symbole schafft. Ein Litho trägt Jesu Wort als Unterschrift: ‚Selig sind die Barmherzigen', und das schon zeigt, wie allgemeingültig Barlach von dieser Tugend sprechen möchte. In rührender Sorge und Liebe beugt sich hier Christus über den gequälten Menschen, und die zeichnerischen Mittel geben der Gruppe innigste Verbundenheit. ‚Barmherzigkeit' nannte Barlach eine neuere Plastik, den barmherzigen Samariter schnitt er in Holz, Barmherzigkeit ist die tiefste ethische Forderung in Barlachs Werk.

Barlachs künstlerische Form ist völliger Ausfluß seines geistigen Weltbildes. Seine erdschweren Gestalten ruhen ganz im Block, aus dem seine Hand sie erlöst. Sie sind massig, zusammengeballt. Selten zeigen sich Auflockerungen und Durchblicke. Barlachs unbedingt plastische Anschauung spricht aus der Form im Großen, aus der zwingend runden und räumlichen Masse. Sein eigenes Formgefühl steigerte sich durch das Erlebnis des slawischen Sinnes für weiche, runde, massige Formen und durch die Beobachtung des russischen Bauerntypes. Schwere Stoffe löschen alle unwesentlichen und kleinen Dinge der Figuren aus und erhöhen die Ballung der Massen. Alles ist auf größte Geschlossenheit hin empfunden und gestaltet. Die großen, notwendig entstehenden Flächen sind durch die Schnittführungen, durch malerisches Leben von Hell und Dunkel belebt. Hier handelt es sich um visuelle und nicht eigentlich plastische Mittel. Barlachs Material ist das Holz, und nur in einigen kleinen Gruppen hat er zum Formen in Stein gut gegriffen. Die Gestalten seiner Gruppen sind meist völlig auseinandergerückt, vereinzelt, wie sie seelisch eine Welt für sich bedeuten.

Trotz ihrer blockhaften Gestaltung ruhen die Figuren meist nicht statuarisch in sich. Fast immer ist der geistige und materielle Schwerpunkt irgendwie verlegt. Die schweren Körper scheinen, von inneren Mächten getrieben, ihrer Einsamkeit entfliehen, in die weite, unendliche Ebene sich suchend stürzen zu wollen. Durch diese innere Bewegung wird die äußere, stark geschlossene Form bis aufs äußerste mit seelischem Leben erfüllt und eine geistige Spannung geschaffen, die den Barlachschen Arbeiten trotz ihrer geringen Ausmaße eine große monumentale Wirkung verleiht.

Die innere Bewegung macht sich nicht nach außen in Taten bemerkbar. Asiatisch passiv scheinen diese Gestalten. Und doch ist Barlach die stärkste Bewegung möglich, wie der wild mit dem Schwerte um sich schlagender ‚Berserker' zeigt. Die innere geistige Bewegung aber ist in allen Gestalten so stark, daß diese mächtigen Körper völlig entmaterialisiert erscheinen. Gerade in dem Ernst des tragischen Kampfes zwischen der Erdschwere dieser kolossalen Leiber und den geistigen Mächten wächst Barlachs Werk. Die Seele durchdringt diese fast kubischen, wuchtigen Massen schließlich so sehr, daß sie ihre erdhafte Schwere verlieren, daß sie entschweben wie im ‚Übergang'. Besonders packend und gelöst ist dieses Schweben in der ‚Vision'. Im Schlaf liegt unten eine Frau und sieht wie verklärt empor, wo über den schweren Massen der Erde Gott dahinschwebt.

Das Suchen all dieser Gestalten ist nur ein Abbild der suchenden Seele des Künstlers selbst. Es ist natürlich, daß Barlach zu anderen als den plastischen Mitteln greift, um seiner inneren Schau Ausdruck zu geben: zu Wort, Stift und Stichel. Sein plastisches Gefühl lebt selbstverständlich auch in seinen zahl-

reichen Zeichnungen, Lithos und Holzschnitten. Aber hier folgt alles leichter der Hand, bleiben die augenblicklichen Erregungen leichter aufgezeichnet; der Strich der Zeichnung ist unmittelbarer, erregter und wandelbarer als die mühsame Arbeit des Schnitzmessers am harten Block. Sanfte Kurven wechseln mit wuchtigen Strichen, hauchen duftige Zeichnungen auf das Blatt oder holen tiefe Dunkel gegen weiche helle Flächen plastisch wirkend heraus. Im Holzschnitt hat Barlach einen sehr persönlichen Linienstil entwickelt, der gegenüber den auf starke Flächenkontraste gestellten Holzschnitten der zeitgenössischen Maler eine wesentliche Bereicherung bedeutet.

Barlach schaut nicht wie viele der modernen Plastiker nach früheren Formproblemen aus, nicht nach klassischer Schönheit und antikem Maß, wie es irgendwo versteckt bei Maillol oder Archipenko, bei Lehmbruck oder Scharff geschieht; er sucht nicht wie der späte Lehmbruck die Vergeistigung durch das gotische Mittel der Dynamik der Formung; auch die Möglichkeiten der impressionistischen Plastik liegen hinter ihm. Barlach ist ein Eigener. Er schafft mit neuen Mitteln und Formvorstellungen neue Gefühlsinhalte, sein eigenes Weltbild. Heute können wir voll Stolz unsere deutschen Plastiker französischen entgegensetzen; wir sind reich an plastischen Begabungen. Barlach ist ohne Zweifel die stärkste Persönlichkeit wenigstens der älteren Generation. Sein Einfluß auf jüngere Plastiker ist unverkennbar. Der Künstler ist aber auch für die ganze moderne Kunst bahnbrechend gewesen. Seine Gestalten sind Ausdruck unserer Zwiespältigkeit, unseres erdschweren alltäglichen Daseins und unserer metaphysischen Sehnsucht. Hinter allem Werk fühlt man seine ernste, gütige und bilderfüllte Seele.

Dr. August Hoff.

Naturwissenschaft

‚Physikalische Rundblicke.' Unser Zeitalter besitzt eine Anzahl von Physikern großen Formates — Rutherford, Einstein, H. A. Lorenz, Planck, Lenard, Bohr — um nur einige von ihnen zu nennen, deren Arbeiten sich mit denen Kepplers, Galileis, Newtons messen können, und einige von ihnen kehren zu einer alten schönen Gewohnheit zurück: ihre letzten Gedanken über die Zusammenhänge der Welt, insbesondere die Zusammenhänge ihres eigenen Forschungsgebietes mit den großen ewigen Fragen des Daseins darzustellen, und zwar in Formen, welche, wenn auch nicht ohne Mühe, einem großen Kreis von Gebildeten den Inhalt zugänglich machen. Die ältere Generation von uns erinnert sich des tiefen Eindruckes, den eine Schrift dieser Art, die Reden des Physiologen Emil Du Bois-Reymond seiner Zeit und bis auf unsere Tage gemacht hat. Seine Abhandlungen über die Lebenskraft, insbesondere aber über die Grenzen des Naturerkennens mit dem berühmten Ignoramus wirken heute noch nach. Seine Darstellungskraft war hinreißend. Bild reihte sich an Bild, und er war ein Forscher von Qualität; und doch wie schwer verständlich ist für einen kritischen Leser des Augenblickes der entscheidende Fehler in der ersten der beiden Abhandlungen, wo er in dem Worte ‚Lebenskraft' der Kraft einen streng physikalischen Sinn gebend, zu beweisen versucht, daß nichts dergleichen existieren könne, und daß Leben im Grunde nichts anderes sei, als Stoffteilchen und physikalische Kräfte.

Solche Fehler vermeidet Max Planck, einer der großen zeitgenössischen Physiker. Sein Buch ‚Physikalische Rundblicke' (S. Hirzel, Leipzig) ist durchdrungen von einer tiefen Gewissenhaftigkeit, seine Sprache ist kühler, nüchterner, und doch von jener tiefen Eindringlichkeit, die entsteht, wenn bis

zur Reife durchdachte Gedanken in sparsamen diszipliniertem Worten dargelegt werden. Das Buch ist für den Fachphysiker naturgemäß von besonderem Reiz, wenigstens für jeden, der in dem Einzelwissen und Einzelforschen seines Gebietes nicht die Grenze sieht, an der er sich bescheidet. Der Altmeister Planck, der Entdecker der Diskontinuität bei Wirkungen der Energie, sagt in diesem Buch, was er von der Einheit des physikalischen Weltbildes denkt, er nimmt Stellung zu Machs Positivismus, zur Realität der Atome, zum neuerdings stark betonten Ökonomieprinzip in Naturwissenschaft und Naturphilosophie; er behandelt Wert und Grenze der mechanischen Naturanschauung, das Ätherproblem, in dem die alte Antithese zwischen Aristoteles und Hume erscheint. Er sagt — und wer könnte kompetenter sein — was er zum Relativitätsprobleme, zum Raum-Zeitprobleme denkt, und er sagt dabei gerade das, was zumeist vergessen wird und doch das Wichtigste ist: daß weit über dem kritischen Gehalt der Relativitätslehre, der Erkenntnis der Relativität von Raum und Zeit, das positive Ergebnis, der aufbauende Charakter der Theorie hervorsteigt. In einem anderen Abschnitt spricht Planck über das größte seiner eigenen Lebenswerke, die oben angedeutete Quantentheorie, die zu ungeheuern Entdeckungen geführt hat. Die mechanistische Physik, der Versuch also, alle physikalischen Ereignisse auf die Mechanik, die Bewegungslehre zurückzuführen, scheitert an der ungeheuren Bedeutung, die die Gesetze des Zufalles (der großen Zahlen, der Wahrscheinlichkeitsrechnung) durch Clausius und insbesondere durch Boltzmanns Funde zuerst in der Thermodynamik und dann weit darüber hinaus gewonnen haben. Die Kausalität in der Physik und damit im Gesamtbereich der Naturerfahrung wird davon berührt. Planck behandelt den großen Fragenkomplex in dem Kapitel: ‚dynamische und statistische Gesetzmäßigkeit'. Sein Resultat über die Beziehung dieser beiden Arten von Naturgesetzen (Kausalität und Wahrscheinlichkeit) ist überaus abgewogen und sorgsam begründet. Er führt die statistischen Gesetze auf die dynamischen, die Kausalgesetze, als auf ihre Bausteine zurück. In diesem Kapitel entscheidet sich Planck, noch mehr als an anderen Stellen seines Buches, aus dem Rahmen des nur Physikalischen herauszutreten und das Problem der Kausalität des geistigen Lebens, des Determinismus, anzupacken. Er bejaht die Kausalität und bejaht zugleich die uneingeschränkte Selbstbestimmung. Dann spricht er unverhohlen aus, daß auf die immerwiederkehrende Frage des Lebens: ‚Wie soll ich handeln?', nicht der Determinismus, nicht die Kausalität, nicht die reine Wissenschaft, sondern die sittliche Gesinnung, der Charakter, die Weltanschauung die Antwort erteile. Das Buch enthält einen Aufsatz über das Prinzip der kleinsten Wirkung als mögliches Grundprinzip der Physik, der wegen seiner fachlichen Schwierigkeit dem Laien weniger zugänglich sein wird. Dagegen ist die Untersuchung über das Verhältnis der physikalischen Theorien untereinander dem Verständnis zugänglicher. Sie setzt die Diskussion über die mechanistische, elektrodynamische und statistische Betrachtungsweise fort, zeigt den heutigen Stand und deutet den weiteren Gang an. Denn die physikalische Forschung, sagt Planck, kann nicht ruhen, solange nicht mit der Mechanik und Elektrodynamik auch die Lehre der ruhenden und der strahlenden Wärme zu einer einzigen einheitlichen Theorie zusammengeschweißt ist. Betrachtungen teilweise historischer Art über das Wesen des Lichtes führen, wie alle diese Abhandlungen Plancks, wieder zu einem letzten Problem, der Einsteinschen Identität von Energie und Materie. Das Schlußkapitel, Plancks Nobelpreisvortrag, betrifft seine eigene, große Entdeckung.

In einem kurzen Aufsatz läßt sich keines dieser Probleme auseinandersetzen,

und Plancks Buch schneidet sie alle an. Man müßte, um gewissenhaft und verständlich darüber zu referieren, ein neues Buch schreiben, und das würde schwerlich besser als das vorliegende sein.

Welche Probleme Planck auch anfaßt, er führt sie aus dem Innenreiche der exakten Naturwissenschaft bis an die Grenze dieses Reiches und darüber hinaus. Er tut das mit Recht, denn jeder Weg des Geistes führt in die Tiefe, und die Trennung der Gebiete ist eine menschliche Angelegenheit. Und er tut es im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Ansicht der exakten Naturforscher, daß man sein Gebiet nicht verlassen dürfe, und es vermeiden solle, ins Philosophische abzuschweifen. Diese Ansicht entstand zum Teil aus Reaktion und Ressentiment gegen spekulative Auswüchse der Vergangenheit, insbesondere gegenüber allzu konstruktiver Philosophie. Der Naturforscher betrachtet es als das Wesentliche seiner Methodik, daß er sich nicht begnügt, von einem sicheren Fundament der Erfahrung ausgehend, logisch zu konstruieren, sondern daß er jeden konstruktiven Schritt sofort wieder an der Erfahrung prüft. Denn als man insbesondere in der Philosophie des vergangenen Jahrhunderts — übrigens geschieht es auch noch reichlich heutigentags — von der schmalen Basis einer oder einiger vorausgesetzten Tatsachen mit dem technischen Konstruktionsmittel der formalen Logik Gebäude errichtete, hielten sie nicht stand. Die fundamentale Tragkraft einiger Tatsachen und noch mehr, die konstruktive Tragkraft der Begriffe allein sind viel zu klein. In der Naturwissenschaft hat diese Art des Bauens endgültig Schiffbruch gelitten.

Das Prinzip immerwährender Kontrolle an der Erfahrung war fruchtbar, wie wir alle wissen.

Dies bedeutet aber nicht, daß von dem hohen und festgefügten Bau physikalischen Wissens nun gar kein Schluß nach außen gezogen werden dürfe, gar kein Rundblick gestattet sei. Im Gegenteil, nach Dezennien der Zurückhaltung ist es Pflicht geworden, den ungeheuren Schatz aufgefundener natürlicher Offenbarungen auszuwerten. Der Türmer auf diesem sicheren Bau sieht nicht unbegrenzt, er sieht ein Stück weit, aber er ist verpflichtet, zu sagen, was er sieht.

Er sieht ein Doppeltes. Zunächst die wachsende Einheit des physikalischen Baues. Dieser Einheitsgedanke des physikalischen Weltbildes zieht durch das ganze Buch, und immer wieder zeigt der Verfasser froh, wie sich aus der ehemaligen Vielgestalt der Einzelerfahrung durch immer neue Funde die monumentale Einheit der Natur zu offenbaren beginnt. Indem er aber nach außen den Blick richtet, erkennt er die eigenen Grenzen, aber mehr noch, und wichtiger als dies, den Wert der exakten Ergebnisse für die Nachbarreiche.

Und damit komme ich zu der zweiten Bemerkung. Die Methoden der Physik und ihre Sprache sind schwer. Nur mit erheblichem Aufwand kann etwa der Philosoph ihre Erkenntnisse und deren Bedeutung richtig sehen. Das ergibt sich deutlich aus der Literatur, etwa im Fall der Einsteinschen Arbeiten. Die Inkompetenz der Mehrzahl der Verfasser — selbst bei den besten Zeitschriften — ist wahrhaftig erschütternd. Wo liest man etwas über den ungeheuren, positiven Gehalt der Einsteinschen Erkenntnisse, die uns die absolute Geltung, d. h. die Geltung unabhängig von aller menschlicher Art und Ausdrucksweise für eine Reihe von Naturzusammenhängen geliefert haben, um nur ein Beispiel zu nennen. Natürlich in Feuilletonmanier lassen sich diese Dinge nicht machen. Es ist eine Eigenschaft der menschlichen Trägheit, allzu schwierige, fremdartige Gebiete zu vernachlässigen, und zur eigenen Rechtfertigung als unwesentlich zu betrachten. So ist die tatsächliche Stellung eines großen Teils der Nachbargebiete gegenüber den exakten Naturwissenschaften zu innerst begründet. Planck erkennt in seinem ganzen

Forschen und im schärfsten Gegensatz zu Mach den gesamten Weg in der Physik als eine vollständige Loslösung des physikalischen Weltbildes von der Individualität des bildenden Geistes, also als einen Weg, der gewissermaßen vom Menschen weg zur absoluten Wahrheit hinstrebt. Ich glaube, daß es so ist, und daß darum kein großer Fund der Naturwissenschaft bestehen kann, der, weil ein Teil der Wahrheit, nicht auch für die Nachbargebiete, zumal für die Philosophie Bedeutung hätte. Darum ist es nötig, zu verlangen, daß diese Nachbarwissenschaften sich der Funde der Physik bemächtigen. Nicht mit der Leichtherzigkeit, wie es zu Zeiten von Du Bois-Reymond mit der Mechanik, oder gar erst in der beschämendsten Epoche, der Ernst Haeckelzeit, geschah, sondern mit jener unendlichen Gewissenhaftigkeit quantitativer Abwägung von Konsequenz und Grenze, wie sie Planck vormacht, und es erscheint mir auch Zeit, daß Physiker mit genügender Kenntnis der Nachbargebiete sich die Mühe machen, diese Funde ihrer wissenschaftlichen Nachbarschaft darzubieten.

Prof. Dr. Friedrich Dessauer.

Berichtigung. Herr Wilhelm von Scholz bittet uns, richtigzustellen, daß der Bericht im Augustheft (S. 557) über einen durch ihn verursachten Theaterskandal irrig sei; er habe niemals durch Zwischenrufe einen Theaterskandal hervorgerufen und weder die Uraufführung noch eine spätere Aufführung von Lienhards ‚Ofterdingen' gesehen, das Stück auch niemals gelesen.

Unsere Kunstbeilagen

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes: Ernst Barlach, ‚Der Rächer', ‚Mann im Mantel', ‚Der Übergang' u. ‚Der siebente Tag' vergleiche den Rundschauartikel von Dr. August Hoff auf Seite 667.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.



Maria mit Kind

70 cm hoch.

Sogen. Meister von Osnabrück um 1500.
Original im Suermondt-Museum
der Stadt Aachen.

nhalt des September-Heftes

Hochland erscheint monatlich. Bezugsbedingungen: Bei allen Buchhandlungen und Postanstalten oder direkt beim [illegible]
Vierteljährlich Goldmark M. 3.60.
Postscheckkonto München 326. Auslandspreise vierteljährlich:

Argentinien	2.50 Pes. Pap.	Griechenland	4.50 Schw. Franken	Portugal	4.50 Schw. Franken
Belgien	4.50 Schw. Franken	Holland	2.15 fl.	Rumänien	4.50 Schw. Franken
Brasilien	4.50 Schw. Franken	Italien	19.– L.	Schweden	3.30 Kr.
Bulgarien	4.50 Schw. Franken	Japan	2.05 Yen	Schweiz	4.50 Fr.
Chile	4.50 Schw. Franken	Jugoslavien	4.50 Schw. Franken	Spanien u. Länder spanisch. Währung	6.30 Pes.
Dänemark	5.15 Kr.	Luxemburg	4.50 Schw. Franken	Tschecho-Slowakei	28.55 Kr.
England	3 sh 9 Pence	Mexiko	4.50 Schw. Franken	Vereinigte Staaten	0.85 Doll.
Finnland	33.95 finn. Marka	Norwegen	6.05 Kr.		
Frankreich	4.50 Schw. Franken	Österreich	48000.– Kr.		

Bei der Redaktion eingegangene Neuerscheinungen bezw. Neuauflagen. — Besprechung vorbehalten.

Steinacker, Karl, Die Stadt Braunschweig. (Histor. Stadtbilder. Band 4.) Geb. M. 2.25. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.

Steinhausen, Wilhelm, Augenblick und Ewigkeit. Mit einer Einführung von Wilhelm Schäfer. Berlin, Furche-Verlag.

Tacitus, Cornelius, Tiberius. Lateinisch u. Deutsch. 2 Bde. München, Ernst Heimeran.

Voigt-Diederichs, Helene, Regine. Geb. M. 4.60. Köln, Hermann Schaffstein.

Volz, Wilhelm, Tiger, hilf mir . . .! Von Tier- und Menschen-Seelen. Geb. M. 4.50. Breslau, Ferd. Hirt.

Wackernagel, Rudolf, Humanismus und Reformation in Basel. Brosch. Fr. 18.—, geb. Fr. 20.—. Basel, Helbing & Lichtenhahn.

Wassermann, Jakob, Der Geist des Pilgers. Drei Erzählungen. Wien-Leipzig-München, Rikola-Verlag.

Weißer Ritter Almanach auf das Jahr 1924. M. 0.75. [...]lin, Der Weiße-Ritter-Verlag.

Wengraf, Edmund, Bunter Abend. 50 Gedichte u. [...] zum Vortrag in heiteren Kreisen. Wien-Leipzig-[...]chen, Rikola-Verlag.

Wilson, Woodrow, Memoiren und Dokumente über [...] Vertrag zu Versailles, Band III. Leipzig, Paul [...]

Wittkop, Philipp, Deutsche Dichtung der Gegenwart. [...]zig, H. Haessel.

Worringer, Wilhelm, Die Anfänge der Tafelmalerei. [...]zig, Insel-Verlag.

Zeitschrift für Kirchengeschichte. Herausgegeben von [...] Scheel und Leopold Zscharnack. Neue Folge V, 2. [...] 1923. Stuttgart-Gotha, Fr. Andr. Perthes.

Adler, Max, Fabrik und Zuchthaus. Eine sozial-histor[...] Untersuchung. (Kultur- und Zeitfragen, Heft 10.) [...] M. 2.80. Leipzig, Ernst Oldenburg.

Unsere verehrten Leser

gestatten wir uns auf die be[...] heutigen Nummer beigefügten Prospekte der Firmen:

Adolf Bonz & Co., Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, betr. die Schriften Franz Herwigs,

Insel-Verlag, Leipzig, betr. Balzac, Die menschliche Komödie. 10 Bde. auf Dünndruckpapier. Neue deutsche Ausgabe

mit der höflichen Bitte um freundliche Beachtung besonders aufmerksam zu machen.

Die Geschäftsstelle.

rner: Bei der Redaktion eingegangene Neuerscheinungen.

lbus, Alexander, Morgenrot. Ein Büchlein von Dichtung und Dichtern. Mk. 1.—. Habelschwerdt, Frankes Buchhandlung.

yhl, Jakob, Tausend Jahre Franzosenpolitik. 3. Auflage. M. 0.50. München, R. Oldenbourg.

ck, Alexander, Der praktische Chorregent und Organist. Brosch. M. 2.—, geb. M. 2.50. Regensburg, Kösel & Pustet.

entano, Bernard, Geld. Komödie in 5 Aufzügen. Geh. M. 2.50. Freiburg i/Br., Urban-Verlag.

ey, Henriette, Der Heidevikar. Roman. Geh. M. 7.—, geb. M. 9.—. Köln, J. P. Bachem.

od, Max, Leben einer Göttin. München, Kurt Wolff.

rckhardt, Jakob, Briefe und Gedichte an die Brüder Schauenburg. Geb. M. 4.—. Basel, Benno Schwabe & Co.

ristiani, Hanns J., Johann Ronges Werdegang bis zu seiner Exkommunikation. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschkatholizismus. Berlin, Arthur Collignon.

sneros, Garcia de, O. S. B., Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung. Geb. M. 4.—. Freiburg i/Br., Herder.

e Entwicklung der Reparationsfrage. Chronik des wirtschaftlichen Niedergangs in Deutschland. Berlin, Zentral-Verlag.

r Adler. Blätter für junges Deutschtum, für Jugendfreude und Jugendwandern. 5. Jahrgang 1924, Heft 1/2. Einzelheft M. 0.20.

r Falke. Blätter für junges Deutschtum, für Jugendfreude und Jugendwandern. 5. Jahrgang 1924, Heft 1/2. Einzelheft M. 0.20.

utschlands Zahlungsfähigkeit. Berlin, Zentralverlag.

senhofer, Ludwig, Katholische Liturgik. (Herders Theologische Grundrisse.) M. 3.60, geb. M. 4.80. Freiburg i/Br., Herder.

rbarmen, Gottlieb, Mode und Bibel. Die Grundsätze der Bibel über Kleidung und Schönheitspflege. Ravensburg, Kommissionsverlag, Dorn'sche Buchhandlung.

uphorion, Zeitschrift für Literaturgeschichte. Herausgegeben von Josef Nadler und August Sauer. 25. Band, 1. Heft. Leipzig und Wien, Carl Fromme.

ehr, Hans, Das Recht im Bilde. Geh. M. 12.—, geb. M. 14.—. Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch.

roag-Belmonte, Carola, Die Frauen im Leben Mozarts. Zürich-Wien-Leipzig, Amalthea-Verlag.

alévy, Daniel. Präsident Wilson. Eine Studie über die amerikanische Demokratie. M. 2.40. Zürich, Rascher & Co.

Ferner: Bei der Redaktion eingegangene Neuerscheinungen:

…mans, J. K., Die Kathedrale. Roman. Geb. M. 7.—. …ünchen, Kurt Wolff.

Janetschek, Ottokar, Mozart. Ein Künstlerleben. Roman. Berlin, Rich. Bong.

Jungnickel, Max, Sorge 13, Novellen. Leipzig - Wien. Carl Konegen.

König, Friedrich, Welsch oder deutsch! Leiden und Kampf der westgermanischen Lande. Berlin, Bernard & Graefe.

Krane. Anna Freiin von, Der Spielmann Gottes. Erzählung aus der Zeit des Heiligen von Assisi. Köln, J. P. Bachem.

Lenz, Adolf, Die deutschen Minderheiten in Slowenien. Graz, Alpenland-Buchhandlung.

Leutz, Ilse, Volk ohne Land. Roman.

—, Prinzessin von Thule. Roman. Geb. je M. 5.—. Berlin, Gustav Großer.

Lippert, Peter, S. J., Von Seele zu Seele. Briefe an gute Menschen. Geb. M. 3.80. Freiburg i/Br., Herder.

Marquardt, Martha, Paul Ehrlich als Mensch und Arbeiter. Geb. M. 3.50. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.

Matthießen, Wilhelm. Die Königsbraut. Ein musikalisches Märchenbuch. (Deutsche Musikbücherei, Band 44.) Geb. M. 2.50. Regensburg, Gustav Bosse.

Müller, Otto, Judas, ein biblisches Trauerspiel. Duderstadt, Aloys Mecke.

Paul, Jean, Friedenspredigt an Deutschland. Ma… Matthias-Grünewald-Verlag

Reclams Universal-Bibliothek:

Nr. 6431. Mann, Thomas, Tristan. Geh. M. 0.30, ge… M. 0.60.

Nr. 6435. François, Luise von, Fräulein Muthchen … ihr Hausmeier. Geh. M. 0.30, geb. M. 0.60.

Nr. 6436/39. François, Luise von, Die letzte Reckenburger… Geh. M. 1.20, geb. M. 1.80.

Nr. 6440. Puccini, Giacomo, Die Bohème. Szenisch … musikalisch analysiert von Max Chop. (Erläuterungen zu Meisterwerken der Tonkunst, Bd. 33.) Geh. M. 0.… Leipzig, Ph. Reclam.

Rehmke, Johannes, Die philosophische Erbsünde und … bin ich? Marburg, Elwertsche Verlagsbuchhandlung.

Schmid, K. F., Wandlungen.

—, Von Ufer zu Ufer. München, Piloty & Loehle.

Schulz, Alfons, Von Sions Liedern. Ausgewählte Di…tungen des Alten Testamentes. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag

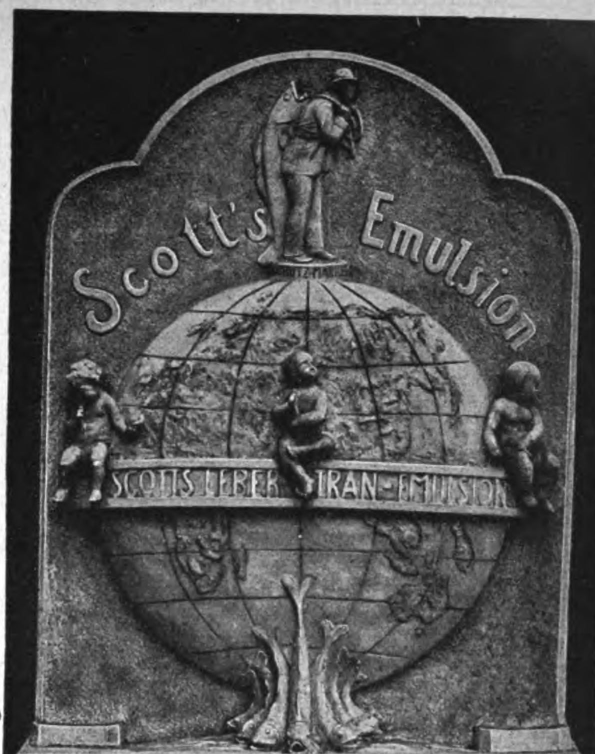
Schuster, George N., The Catholic Spirit in modern English Literature. New-York, The Macmillan Company.

Stieler, Karl, Ein Winteridyll. Mit 43 Federzeichnungen von Roef Schott. Pappbd. M. 2.—, Ganzlein. M. …— München-Pullach, Paul Stangl.



Sinalco

das alkoholfreie Getränk!



Alleinige Hersteller: Scott & Bowne, G. m. b. H., Frankfurt a. M.



BRILLENGLÄSER

In allen besseren optischen Geschäften erhältlich

Nitsche u. Günther
Optische Werke A.-G.
RATHENOW



Schutzmarke,
in jedes Glas eingeätzt

Emil Busch A.-G.
Optische Industrie
RATHENOW

Soeben erschien:

Carl Ludwig Schleich

Dichtungen

1.—5. Tausend

Broschiert M. 5.—, Halbleinenband M. 7.50, Ganzleinenband M. 9.—

Die ersten Pressestimmen:

Das nachgelassene Werk des großen Arztes und wahrhaft universellen Menschen. „Frankfurter Zeitung."

Carl Ludwig Schleich, der berühmte Chirurg, der sich durch seine Schriften einen hervorragenden Platz in der Literatur gesichert hat, war eine der interessantesten Persönlichkeiten seiner Zeit. „Bohemia", Prag.

Eines der bedeutendsten Werke Schleichs handelt vom „Schaltwerk der Gedanken". Gerade in unserer Zeit ist es gut, den inneren Menschen manchmal „umzuschalten". Der bekannte Dichterarzt gibt uns jetzt ein dafür besonders geeignetes Werk: „Dichtungen". „Hamburger Anzeiger."

Von Carl Ludwig Schleich, dem Arzt und Weisen, ein Band „Dichtungen" voll ernster und heiterer Verse und Prosa. „Die Zeit", Berlin.

Dieser Band bestätigt das tiefe seelenkundige Vermögen des großen Arztes und Forschers. „Deutsche Zeitung", Berlin.

Zu beziehen durch jede gute Buchhandlung

Ausführliche Prospekte über die Werke Carl Ludwig Schleichs und den Verlagskatalog verlange man direkt vom

Ernst Rowohlt Verlag / Berlin W 35



ERZIEHUNG u. UNTERRICHT





NATUR UND JAGD





Mars-Gamasche

ie beste, elastische, poröse und wasserdicht imprägnierte

Wickelgamasche.

weckmäßig und bewährt für **Jäger, Touristen, Bergsteiger und alle Sporttreibende.** Vorrätig in den inschlägigen Geschäften, evtl. werden Bezugsquellen nachgewiesen von

Wilh. Jul. Teufel, Stuttgart.

VAUEN



Die Qualitäts-Bruyère-Pfeife

Wenn man weiß, daß **VAUEN** die beste Bruyère-Pfeife ist, läßt man sich keine andere dafür anbieten und achtet auf die eingeprägte Schutzmarke

VAUEN

Pfeifen, die den Stempel ‚VAUEN' nicht tragen, sind keine ‚VAUEN-Pfeifen'.

Wir kaufen zurück von

Hochland

20. Jahrg. 1922/23 Heft 2 u. 3.
21. Jahrg. 1923/24 Heft 1

Angebote wollen an die **Verlagsabteilung Kempten** des Verlags KÖSEL & PUSTET K.-G. MÜNCHEN gerichtet werden.

Einmaliges Angebot!

Nur Mk. 10.50 franko Nachnahme oder Vorkasse



diese **6 Aluminiumtöpfe** mit Deckel

Fabrikant Rud. Seuthe, Holthausen b. Plettenberg Nr. 355. — 3000 qm Betriebsräume. Postscheckkonto 8233 Magdeburg. Bei Nichtgefallen jederzeit Umtausch.

Bei Kauf von 10 Sätzen ein weiterer Satz gratis!

Der Mensch

Ein anthropologischer Grundriß

von

Dr. Johannes Bumüller

Sammlung Kösel Band 20/21

Pappband 2 Gm.

*

Die Kenntnis vom Aufbau und Leben des menschlichen Organismus ist die unerläßliche Vorbedingung jeder planvollen Gesundheitspflege. Das vorliegende Werk gibt eine sehr anschauliche Beschreibung des Körperbaus des Menschen und behandelt klar und präzis die Probleme der Anthropologie, die zum Verständnis der heute oft erörterten Rassenfrage besonders wichtig sind.

*

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Verlag Kösel & Pustet / K.-G. München

Verlagsabteilung Kempten

Ballistol-Klever. Armee-Öl.

Ballistol: ist zugleich

Waffenöl, Rostschutzöl, Wundöl, Schmieröl, Lederöl, Desinficiens!

Unentbehrlich für Mensch, Tier und Pflanze.
Atteste, Weltliteratur gratis und franko.

In Waffengeschäften, Apotheken, Drogerien, landw. Gesch. sonst ab Fabrik

Chemische Fabrik F. W. Klever, Köln.



NATUR UND JAGD



Ferien- und Sonntags-Ausflüge nur noch im Klepper-Faltboot!

In 10 Minuten auf- u. abgebaut / Gewicht ca. 18 kg / Kostenlos mitzuführen als Handgepäck im Eisenbahnabteil, auf dem Rade, im Auto, in der Trambahn / Auf Fluß, See und Meer sturmerprobt, infolge des geringen Tiefganges (10 cm) auch auf den seichtesten Gewässern verwendbar / Unbedingt sicher / Von Jedermann ohne Vorkenntnisse fahrbar / Ob Herr oder Dame, ob Sportsmann oder Laie / Zum Paddeln und Segeln / Für Sport, Wandern, Jagd, Fischfang / Das Boot für Jedermann / Garantiert wasserdicht (D. R. P.) / Höchste Dauerhaftigkeit / Einmalige Anschaffungskosten / Keine Reparatur- und Betriebsspesen / Kein Lagergeld, kein Klubbeitrag / Im Sommer keine Uebernachtungsspesen, man schläft im Boot / Das Boot ist infolge seiner leichten Transportmöglichkeit im zusammengelegten Zustand auch für jene passend, die nicht am Wasser wohnen / Für einmalige, mässige Kosten dauernd Lebensfreude und Gesundheit! / Verlangen Sie illustr. Druckschriften durch die Alleinhersteller



KLEPPER DAS BOOT IM RUCKSACK

Klepper-Faltboot-Werke Rosenheim am Inn 86 (Oberbayern.)



Leitz-Prismenfernrohre
für Jagd und Sport
E. Leitz · Optische Werke
Wetzlar.

Die
Hausschatzbücher
mit dem Schachbrettmuster

*

Jeder Band nur 1 Mark
Neue Bände:

31
Ernst Zahn
Der Büßer und der „Guet“
Zwei der besten Werke des berühmten Dichters in einem Bändchen für nur 1 Goldmark.

*

32
Louise von Francois
Judith, die Klauswirtin
Der Roman einer tragischen Liebe. Judiths Mund hat bezeugt, daß der Mann, der sie liebt, ihren reichen Bewerber niederstach. Erst nach Jahren erkennt sie den wirklichen Verbrecher.

*

33
Iwan Turgenieff
Susannas Geheimnis
Das
Abenteuer des Leutnants
Die Titelnovelle schildert mit raffinierter Kunst das bittere Erleben eines russischen Mädchens. Die zweite Novelle „Das Abenteuer des Leutnants“, ist ebenfalls von stärkstem Spannungsreiz.

*

34
Ludwig Anzengruber
Sieben
Meistererzählungen
Tiefgläubig und humorvoll zeigt sich der österreichische Meister in diesen Erzählungen! „Die Herzfalte“ behandelt das alte Thema von Schuld und Sühne. Gewissenlosigkeit und Härte, in der Jugend gegen ein liebendes Geschöpf verübt, rächen sich bitter an dem alternden Bauer. Auch einige der köstlichsten Schwänke des Steinklopferhannes sind in diesen Band aufgenommen.

*

Zu beziehen
durch alle Buchhandlungen
Verlag Kösel & Pustet K.-G.
München
Verlagsabteilung Regensburg.

Bücher-Verzeichnisse über alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst **kostenfrei.**
Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Komm.-Ges., Kempten, München, Regensburg.



NATUR UND JAGD





NATUR UND JAGD



DEUTSCHE VERLEGER

HERMANN PLATZ

UM RHEIN UND ABENDLAND

Buchtitel von R. Koch. Kartoniert Mk. 4.—
Geb. Halbleinen Mk. 5.50

★

»Am Rhein sind deutsche Art und Kraft unverwüstlich und heute lebendiger denn je. Das weiß jeder, der ohne Voreingenommenheit feststellt, was ist. Unverloren ist aber auch die Tatsache abendländischer Verbundenheit. Nur muß sie wieder deutlicher ins Bewußtsein gehoben u. im Interesse organischer Arbeit weithin immer aufs neue zur Geltung gebracht werden, selbst auf die Gefahr von Wiederholungen hin. Beide Tatsachenbündel von verschiedenen Gesichtspunkten aus, wie es eben durch die Bedürfnisse der wechselnden Grenzlandnot bedingt ist, zu beleuchten, ist der Zweck der hier zusammengestellten Aufsätze.« (Aus dem Nachwort.) Das Buch erscheint demnächst.

GEWEIHTE KUNST

herausgegeben von

JOSEF AUSSEM UND ROMANO GUARDINI

Mit Kunstblatt von R. Schwarz. Kart. Mk. 2.40

★

Dieser Sammelband, auf blütenweißem Papier gedruckt, aufs beste ausgestattet, ist dem Kreise der Zeitschrift »Die Schildgenossen« entwachsen. Er enthält Beiträge von Univers.-Prof. *Romano Guardini*, der in der Übertragung liturgischer Texte neue Wege deutscher Übersetzerkunst weist; von Generalmusikdirektor *Schulz-Dornburg*, Bochum, der sich durch seine neuen Musikbestrebungen einen Namen von gutem Klang erworben hat; von *Gottfried Hasenkamp, Heinrich Bachmann, P. Fidelis Cöser, Rudolf Schwarz.* — In dem Bande wird der Versuch gemacht, Kunst und Wissenschaft, Musik und Liturgie, sowie alle Bezirke des Lebens in einer neuen Einheit und verwesentlichten, leibseelischen Beziehungen zu sehen. Ein starker Glaube an ein Werdendes, ein geheimes Wissen vom neuen Rhythmus der Jugend ist in dem Buch zu spüren.

ROMANO GUARDINI

VON HEILIGEN ZEICHEN

1. und 2. Heft je —.40 Mk.

★

Das 1. Heft ist seit einiger Zeit in 2. Auflage verbreitet. Von Heft 2 ist die 2. Auflage in Vorbereitung. Was das Büchlein will, besagen folgende Sätze des Vorwortes: »Wir reden Wörter, Wir tun Formen. Wir leben in einer Welt von Zeichen, aber das Wirkliche, das sie bedeuten, haben wir verloren. Solang das aber so bleibt, brauchen wir von neuer Kultur nicht zu reden. Sinnbilder von Dingen, Klangleiber von Seelengeschehnissen sollen die Worte sein. Handlungen sollen von innerer Wirklichkeit gefüllt sein und Wirklichkeit packen. Und daran erkennen wir wirkliche Erneuerungskraft, ob der Mensch wieder den Stoß des Seienden spürt und ob dieser Stoß zurückflutend ihm Wort und Werk durchwirkt ... Hier muß die Erneuerung einsetzen. Nicht ‚Veraltetes' abschaffen und ‚Neues' finden. Aber anderes können wir: Ihnen ‚ihren Sinn' wiedergeben ... Dann werden die Formen wuchten von innerer Fülle.« Dazu möchte dies Büchlein helfen.

ROMANO GUARDINI

GOTTES WERKLEUTE

Der Briefe über Selbstbildung erste Reihe
Buchtitel v. R. Koch. Halbleinen. Im Druck

Aus dem Geleitwort des Verfassers: »Die zehn ersten ‚Briefe' sollen als geschlossenes Bändchen hinausgehen. Es hat manches dagegen gesprochen. Sie sind nicht nach vorbedachtem Plan entstanden, sondern so, wie etwa ein Freund dem Freunde schreibt, über das, was ihm gerade lebendig wird. Nicht nur das. Zwischen dem ersten und dem zehnten liegen mehr als Jahre. Darin ist der Briefschreiber seinen Weg weitergegangen und die Briefe mit ihm, denn er hat immer so geschrieben, wie es ihm aus der Feder kam. So wird der Leser wohl spüren, daß mancher Schritt zwischen dem Brief von der Freudigkeit des Herzens liegt zu dem über Staat in uns. Was drinnen vor sich gegangen ist und was draußen, in Bund und Umwelt, hat in die Briefe hineingewirkt, in die Gedanken selbst und in die Weise, wie sie geführt, und die Art, wie sie ausgesprochen wurden. Leichthin ist keiner der Briefe geschrieben. Weniger als fünf-, sechsmal wurde keiner durchgeformt und mancher noch viel öfter.«

Verlag Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels a. M.

BETEILIGT SIND DIE FIRMEN

BORNHAUS, ROTHENFELS a. M. / F. A. BROCKHAUS, LEIPZIG / G. HIRTHS VERLAG, MÜNCHEN / HANSEATISCHE OS-ANSTALT A.-G., HAMBURG / A. BONZ & COMP., STUTTGART / KÖSEL & PUSTET, MÜNCHEN / E. WASMUTH, BERLIN / C. SCHÜNEMANN, BREMEN / FERD. HIRT, BRESLAU / ERNST ROWOHLT, BERLIN / ALB. LANGEN, CHEN / GRETHLEIN & CO., LEIPZIG / OTTO REICHL VERLAG, DARMSTADT / DELPHIN-VERLAG, MÜNCHEN / N-VERLAG, CHARLOTTENBURG / BREITKOPF & HÄRTEL, LEIPZIG / J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG ACHF., STUTTGART / DER KOMMENDE TAG A.-G., STUTTGART / J. P. BACHEM, CÖLN / DEUTSCHE VERLAGS-ANSTALT, STUTTGART-BERLIN-LEIPZIG / E. DIEDERICHS, JENA / KURT SCHROEDER, BONN / SIBYLLEN-VERLAG, DRESDEN / E. LICHTENSTEIN, WEIMAR / LEHMANNSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, DRESDEN.

SEPTEMBER 1924





Neu erschien:

Medard Rombold, der Wirt zum goldenen Anker

Roman von

WILHELM SCHUSSEN

4. Auflage

Preis: broschiert Gm. 2.40, gebunden Gm. 3.20

*

Ein Gastwirt heiratet eine stille feine Frau, die seinem Herzen alle Ehre macht, aber seiner Wirtschaft zum Schaden gereichen muß. Der „Goldene Anker“ verliert seine Anziehungskraft. Nur vorübergehend fühlen sich die Gäste noch einmal durch die glutäugige Kellnerin Anni angelockt, die auch den Ankerwirt in ihre Netze zieht. Medard Rombold sieht sich schließlich gezwungen, das vom Vater ererbte Anwesen zu verkaufen und in der Fremde sein Heil zu probieren. Aber die Verhältnisse werden immer trostloser und stürzen den einst so lebensfrohen Mann in Verzweiflung. Nur ab und zu werfen die verliebten Briefe der Kellnerin Anni, die in Italien ein gutes Unterkommen gefunden zu haben scheint, aufreizende Lichtblicke in die Seele des Unglücklichen. Er kann zuletzt den verlockenden Plänen des Mädchens nicht mehr widerstehen, und wie von einem Taumel erfaßt, läßt er Weib und Kinder im Stich. Die Ernüchterung bleibt nicht aus. Die Heimat verweigert dem Reuigen zunächst die Hilfe. Da beginnt die Wandlung. Medard rafft sich auf und schafft unermüdlich, bis er wieder hochkommt und sich seines edlen Weibes wieder würdig zeigt.

Unter der Geißel

Das Trauerspiel eines Volkes

Ein Moselroman von

LUDWIG MATHAR

Preis: broschiert Gm. 3.50, Halbleinen Gm. 4.70

*

Karlsruher Tageblatt:

Straff und übersichtlich in mehrere Bücher gegliedert, schildert der Band die unsägliche Not und trotz allem wahrhaft nachahmenswerte Zähigkeit der Mosellande im siebzehnten Jahrhundert. Man erschrickt förmlich über die grausige Ähnlichkeit der damaligen und gegenwärtigen Zustände. Eine Meisterleistung möchte ich insbesondere die Gestalt des bekannten Martin von Cochem nennen. Das Ganze ein Buch, das um seiner männlichen, ehrlichen und gerecht abwägenden Gesinnung nicht minder als um seiner mitreißenden, humorgesättigten Form willen in nicht genug Bücherschränke eingestellt werden kann. Dr. Emil Rast.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

VERLAG JOSEF KÖSEL & FRIEDRICH PUSTET K.-G. MÜNCHEN
VERLAGSABTEILUNG KEMPTEN

D. A. 2908

Soeben erschien:

Ernst Weiß

Nahar

Roman / 1.–10. Tausend

Geheftet Gm. 2.– / Halbleinenband Gm. 3.50

Heinrich Mann: Die Geschichte eines Tieres, aber Menschlicheres konnte nicht geschrieben werden.

„Neue freie Presse", Wien: Hier wird nicht, wie beim Tierroman sonst, in die Natur des Tieres Menschendenken und Menschenfühlen hineingetragen, sondern es werden die Mensch wie Tier gemeinsam tiefsten Instinkte im Menschen zur Verbindung dieser beiden Wesen angerufen. Farbe und Stimmung in jeder Zeile.

„Königsberger Hartungsche Zeitung": Ein Buch von seltener Schönheit, von packendster Gewalt, ein Buch, das sich ebenbürtig zu Bonsels' „Indienfahrt" und zu Kiplings „Dschungelbuch" gesellen darf.

Zu beziehen durch jede gute Buchhandlung

Ausführliche Prospekte über die Werke von Ernst Weiß und den Verlagskatalog verlange man direkt vom

Ernst Rowohlt Verlag / Berlin W. 35

WALTER VON MOLO

Der Roman meines Volkes

Erster Teil: **Fridericus;** zweiter Teil: **Luise;** dritter Teil: **Das Volk**

Endgültige Ausgabe in einem Band geheftet 10 Gm., gebunden 13.50 Gm.

Zu einem vornehm ausgestatteten starken Bande vereint, empfängt das deutsche Volk hier die endgültige Ausgabe von Walter von Molos großer Trilogie, die in der bisherigen dreibändigen Ausgabe mit dem Obertitel „Ein Volk wacht auf" einen Erfolg gefunden hat wie wenige deutsche Romane der neueren Zeit, und ein Echo in der Volksseele geweckt hat, wie kaum einer von ihnen. Diese schöne Neuausgabe wird dazu helfen, den Erfolg des großen Dichterwerkes noch zu verbreitern und zu vertiefen. Denn sie ist, zu allen anderen Vorzügen, auch wesentlich billiger als die bisherigen drei Bände. Eine große aufsteigende Linie bewegt sich durch das Werk; glänzend bewährt sich Molos hohe Kunst der dramatischen Spannung und Steigerung. Des Dichters mitreißende Begeisterung, sein Tatsachenstil, der Kleists Art fortsetzt, zwingen uns in seinen Bann; der aufrüttelnden Gewalt dieser kühnen, von heißem Leben durchglühten Dichtkunst, die gerade uns Deutschen von heute unendlich viel zu sagen hat, wird keiner widerstehen. Dies ist das einigende Buch für unsere bitterschwere Zeit. Denn es zeigt den Weg aus dem Chaos zu einem höheren deutschen Menschentum, das über allen trennenden Parteien ist.

WALTER VON MOLO

Auf der rollenden Erde

Ein moderner Roman. Erstauflage 10000

Geheftet 3 Gm., in Ganzleinen gebunden 5.50 Gm.

Der Tag, Wien: Hier wird keine Welt in Trümmer geschlagen. Sie ist es schon. Starkbeinig in sie gestellt, spricht der Erlöser. Spricht der Dichter. Schlichtes, darum Schönstes; Einfaches, darum Aller-, Allerschwerstes. Er führt die Menschen zum verschütteten Segensquell, der jedem eignet. Zur unbeirrten Wahrhaftigkeit. Da spricht ein in unendlichen Leiden gereinigter Mensch. Gruß diesem Buche des Trostes und der Kraft! Gruß dieser hoffnungsvollen Stimme aus dem Deutschland unserer Seele!

Die Bergstadt, Breslau: Mit allen Schauern der heutigen Gesellschaftskomödie wird die Phantasie des Lesers erfüllt. Und der Dichter weiß ihn so fest in den Gang der Geschehnisse hineinzuziehen, daß der Leser bald selbst die sarkastischen Auseinandersetzungen mit den Schäden und Auswüchsen der Zeit und Gesellschaft durchkämpft. Mit einer verblüffenden dialektischen Redekraft teilt Walter von Molo nach allen Seiten seine Hiebe aus. Mit siegfriedfröhlicher Unbekümmertheit haut er sich Luft durch all den Dunst und Qualm, der über unserer gärenden Zeit lagert, und aufatmend steht der Leser am Schluß im freien Sonnenlicht und schaut wieder den treuen blauen Himmel deutscher Klarheit und Wahrheit.

ALBERT LANGEN, VERLAG IN MÜNCHEN



Demnächst erscheint:

DIE SINNESERKENNTNIS

VON

PROFESSOR DR. JOSEF SCHWERTSCHLAGER

Gross-8°. X und 304 Seiten. Brosch. 6 Gm., Pappband 7 Gm., Halbleinen Gm. 7.20



Der Gedankengang dieses Buches bewegt sich auf dem Grenzgebiet zwischen Sinnesphysiologie, Psychologie und Erkenntnislehre. Die Resultate der physiologischen und psychologischen Forschung werden im allgemeinen übernommen und in einer möglichst präzisen Darstellung zusammengefasst. Doch stellte sich die Notwendigkeit heraus, den Gang der Sinneserkenntnis viel genauer, als es bisher geschah, in Phasen und Stufen zu zerlegen. Merkwürdigerweise wurde gerade dieser Erkenntnisgang bisher ungebührlich von der Forschung vernachlässigt. Das Interesse der Philosophen gilt vornehmlich der Erkenntniskritik, d. h. der Frage, in welcher Weise und bis zu welchem Grade die Sinnestätigkeit befähigt ist, der Wahrheit zu dienen und die Sachverhalte der Innen- und Außenwelt ans Licht zu stellen. Der Verfasser steht auf dem Standpunkt des Realismus, er verteidigt die Sinneserkenntnis als Quelle objektiven, das Reale erfassenden Wissens in bezug auf die Umwelt. Und doch bekennt er sich ebenso entschieden zu jenen unumstößlichen Sätzen der Physik und Physiologie, welche die gesamte Sinnestätigkeit, näher die Empfindung, auf das Subjekt zu beschränken scheinen. Er findet die Beseitigung des Widerspruches und den kritischen Mittelweg durch die Betonung des biologisch praktischen Charakters der Sinneserkenntnis und durch die streng folgerichtige Loslösung von Elementen, die dem Vernunftbereiche angehören. Man darf von den Sinnen eben nicht mehr verlangen, als sie nach ihrer Bestimmung und Einrichtung leisten können. Um die Einmischung von Elementen der Verstandestätigkeit möglichst hintanzuhalten, wurde in der Arbeit eingehend die Sinneserkenntnis der Tiere und des unreifen Menschen berücksichtigt.



Ein unentbehrliches Werk für Philosophen, Physiologen, Psychologen und Pädagogen.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

VERLAG JOSEF KÖSEL & FRIEDRICH PUSTET K.-G. MÜNCHEN
VERLAGSABTEILUNG KEMPTEN



Goethes Werke

Auswahl in fünfzehn Bänden

herausgegeben von

Eduard von der Hellen

In Ganzleinen Gm. 84.–, Halbleder Gm. 135.–

*

E. v. d. Hellen hat den richtigen Grundsatz befolgt, dem Leser in dieser Auswahl alles zu bieten, was man kennen muß, wenn man von der Gesamterscheinung Goethes ein richtiges Bild gewinnen will. Man kann sagen, daß in diesem Werke nicht nur die neueste, sondern auch die beste und reichhaltigste der nicht vollständigen Goethe-Ausgaben vorliegt. Velhagen & Klasings Monatshefte.

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger
Stuttgart und Berlin

Deutsche Volkskunst

Herausgegeben von **Reichskunstwart Dr. Edwin Redslob**

Die großangelegte Sammlung, welche alle Stammesarten, auch die von Deutsch-Österreich, Elsaß-Lothringen, Deutsch-Schweiz, umfassen wird, will ein Schatzbehalter volkstümlicher Kunst sein, wie sie sich in den Bauten und im Handwerk der Bauern und Kleinbürger darstellt. Bearbeiter sind Forscher und Museumsleiter der dargestellten Gebiete, heimatliebende und heimatkundige Männer von wissenschaftlichem Rang. Die reichen Abbildungen geben Typisches, Charakteristisches, Höchstleistungen und guten Durchschnitt. Es liegen bereits vor:

Bd. I. Niedersachsen. Mit 156 Abbildungen
Bd. II. Mark Brandenburg. Mit 250 Abb.
Bd. III. Die Rheinlande. Mit 160 Abbild.

Jeder Band geheftet M. 7.50, Pappband M. 8.50, Ganzleinenband M. 9.50

„Ein geschlossenes Bild, das auch denen, die der Volkskraft noch fremd gegenüberstehen, Staunen erwecken muß über den Adel dieser Äußerung deutschen Volkstums. Der umfassende Text ist auf volkskundlicher Forschung aufgebaut. Der Verlag hat dem schönen Werk eine würdige Ausstattung gegeben." *Der Tag, Berlin.*

„Niedersachsen hat mir heut einen dunklen Sorgentag mit dem Abendgold erneuter vaterländischer Hoffnung verklart. Kann Deutschland untergehen, das aus dem Volkstum einer einzigen Provinz so reiche künstlerische herzerquickende Schätze hervorgebracht hat, wie sie in diesen Abbildungen vorgezeigt werden?" *Münchner Zeitung.*

Delphin-Verlag * München

GOETHEANUM BÜCHEREI

Soeben erscheint:

DR. GUENTHER WACHSMUTH

Die ätherischen Bildekräfte in Kosmos, Erde und Mensch

Ein Weg zur Erforschung des Lebendigen

Mit 53 einfarbigen und 39 mehrfarbigen Abbildungen im Text

1. bis 3. Tausend · X und 288 Seiten

broschiert Mk. 10.–, gebunden Mk. 12.–, in Halbleinen gebunden Mk. 13.–

»Das 20. Jahrhundert mußte bisher vor der Erkenntnis der Lebenserscheinungen in den Naturreichen Halt machen, das resignierende ‚Ignorabimus' bekennen. Nur das Tote wurde in der Mechanik vom Menschen bemeistert. Für das Lebendige aber versagte das Weltbild der letzten Jahrhunderte.

Dies Buch will solche Erkenntnisgrenzen durchbrechen, es will ein Weg sein zur Erforschung des Lebendigen.«

Aus dem Inhalt:

Vorwort · *Einleitung · Grundlagen einer neuen Bewegungslehre · Die ätherischen Bildekräfte · Der Erdorganismus* · Der Atmungsprozeß des Erdorganismus · Der Zirkulationsprozeß des Erdorganismus · Wesen und Ursache der Erdumdrehung · Die kosmischen und irdischen Strömungen im Erdorganismus · Das Wesen der »Schwerkraft« und des Erdmagnetismus · Die Sonne · Die Planeten u. ihre Einflüsse auf den Erdorganismus · Das Erdinnere Die Metamorphose der ätherischen Bildekräfte im Planetensystem · Der ätherische Organismus bei Erde und Mensch · *Das ontogenetische Werden und Vergehen der Substanz · Das Verhältnis von Geistig-Wesenhaftem, Ätherischem, Substanz und Kräftewelt · Raum und Zeit, ihr Entstehen und Vergehen · Grundlagen einer neuen Lichtlehre Grundlagen einer neuen Farbenlehre:* Goethes Farbenlehre u. Newtons »Einschachtelungslehre«. Polarische Grundfarben. Lichtwirksamkeit und Finsterniswirksamkeit. Der Einfluß der Farben auf die Organismen. Der Kreis als Umfassung des Lichts und der Natur · *Das Phänomen des Tones Substanzmodell, Substanzzerfall und Radioaktivität:* Der spontane Zerfall innerhalb des Erdorganismus, Makrokosmische Entsprechungen und Alter der Substanz. Ein neues Substanzmodell zur Erklärung der radioaktiven Erscheinungen. Die Wirkungen der Radioaktivität und ihre Bedeutung für die Menschheitsentwicklung · *Die gestaltbildenden Kräfte und Urformen in der Natur und das Wesenhafte · Der Mensch und der menschliche Organismus · Weltbetrachtung.*

Die angegebenen Preise sind unverbindlich.
Zu beziehen durch jede gute Buchhandlung.
Ausführliche Prospekte bitten wir zu verlangen.

Der Kommende Tag A.G. Verlag
Stuttgart, Champignystr. 17



Gußstahl-
Glocken
Bochumer Verein,
Bochum

v. PASTOR

Geschichte
[d]er Päpste

[s]eit dem Ausgang des Mittelalters

DER **3.** BAND

[vi]elfach umgearbeitet, stark vermehrt

in neuer Auflage

*

[G]eschichte der Päpste im Zeitalter der [R]enaissance von der Wahl Innozenz' VIII. [bi]s zum Tode Julius' II. (1484—1513). [5.]–7., vielfach umgearbeitete und stark [ve]rmehrte Auflage. Zwei Teile. 1. Teil: [I]nozenz VIII. und Alexander VI. G.-M. [1]10; in Leinwand G.-M. 17.40. 2. Teil: [P]ius III. und Julius II. G.-M. 10.20; in Leinwand G.-M. 13.20

[M]it dieser Auflage ist der dritte Band der Papstge[sc]hichte wieder vollständig auf den Stand der gegen[w]ärtigen Forschung gebracht. Die Masse der seit [18]99 erschienenen Literatur war so groß, daß fast [k]eine Seite ohne Zusätze und Verbesserungen ge[b]lieben ist. Durch Berufung auf den Posten eines [ö]sterreichischen Gesandten beim Heiligen Stuhl war [es] dem Verfasser möglich geworden, auch die ge[sa]mte seit 1914 erschienene ausländische Literatur [he]ranzuziehen. Besondere Aufmerksamkeit wurde den [A]bschnitten über die Kunst geschenkt; handelt es [si]ch doch hier um die unsterblichen Schöpfungen [B]ramantes, Michelangelos und Raffaels, die als der [u]nbestrittene Höhepunkt des künstlerischen Schaffens [d]er Renaissance die Forschung besonders lebhaft [b]eschäftigt hatte. Pastor hatte ferner das Glück, [ei]nen Rest der Korrespondenz Alexanders VI. aus [d]en ereignisvollen Jahren 1493 und 1494 im Päpst[li]chen Geheim-Archiv zu entdecken. Es finden sich [d]arunter Originale von hoher Bedeutung. Alle diese [A]kten wurden für die neue Auflage entsprechend [v]erwertet und der Originaltext der vierundvierzig [w]ichtigsten Stücke im Anhang abgedruckt. Diese [b]edeutende Erweiterung des Umfanges hat die Zer[l]egung des Bandes in zwei Teile notwendig gemacht. [H]insichtlich des sittlichen Verhaltens Alexanders VI. [b]estätigen die entdeckten Akten durchaus das strenge [U]rteil Pastors, namentlich ein Brief Giulias vom [1]0. Juni 1494 zeigt, auf wie schwachen Füßen die [n]euerdings wieder in Italien und Spanien unternommenen Rettungsversuche stehen. Anderseits findet sich aber auch keine Spur, die berechtigen könnte, im Sinne des Mailänder Psychiaters Portigliotti die Schuld des Borgiapapstes ins Ungemessene zu vergrößern.

HERDER & CO., FREIBURG I. BR.

PIUS XI.

JOSAPHAT-ENZYKLIKA

Zum 300. Todestag des heiligen Märtyrers Josaphat, des Erzbischofs von Polozk

Lateinisch und deutsch. Autorisierte Ausgabe.

In lapidaren Sätzen gedenkt Pius XI. des slawischen Apostels der Einheit, schildert sein Leben und sein Sterben in ergreifendem Bilde und mahnt in väterlicher Liebe und Sorge die Christen der Gegenwart, die Früchte dieses Martyriums und sein erhabenes Ziel, den Völkerfrieden in der Einheit des Glaubens, zur Reife zu bringen.

Preis G.-M. —.80

VERLAG HERDER & Co. G. M. B. H.
FREIBURG I. BR.

Der Bienenkorb

Herders Bücherei zeitgenössischer Erzähler

Neue Bändchen

Der Traumdeuter. Aus einer alten bayrischen Familienchronik. Von Oskar M. Graf.

Der Dichter gestaltet in einer zu klassischer Formenstrenge gezügelten Sprache Menschen, deren Leben im tragischen Ringen mit dem schicksalhaften Erbe ihres Blutes zum Erlöschen kommt.

Das fremde Leben. Von M. Herbert.

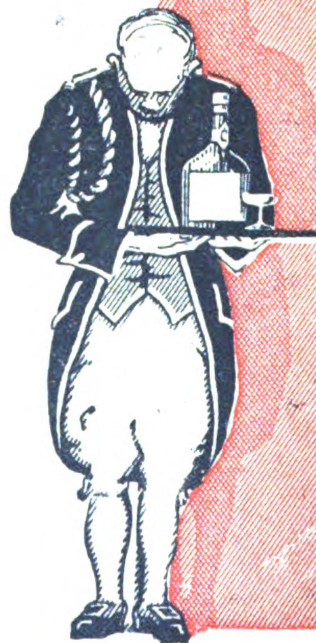
Das Bändchen behandelt das Leben der Menschen miteinander. Es ist eine Ichgeschichte voll von persönlichem Erlebnis.

Der arme Philibert. Von L. Mathar.

Eine Erzählung, bis in die geheimsten Verborgenheiten des Herzens belichtet, ergreifend, klar und wahr. Ein Leben, dessen äußerer Glückslauf auf- und niederflutet, dessen inneres Werden zur Reife der Entsagung und des Opfers wächst.

Kart. je 1 G.-M.; in Pappbd. G.-M. 1.20

HERDER & CO., FREIBURG I. BR.




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05541 8324

